SENOFONTE

*

CLASSICI
U. T. E. T.

CLASSICI GRECI

COLLEZIONE DIRETTA DA

ITALO LANA

CLASSICI

UTET

MEMORABILI

di

Senofonte

A CURA DI

FIORENZA BEVILACQUA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

© 2010 Unione Tipografico-Editrice Torinese
Lungo Dora Colletta, 67 - 10153 Torino

Sito Internet Utet: www.utet.com
e-mail: utet@utet.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate (per uso non personale – cioè, a titolo esemplificativo, commerciale, economico o professionale – e/o oltre il limite del 15%) potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org.

Fotocomposizione: Finotello - Borgo San Dalmazzo (CN)
Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Trofarello (TO)

ISBN 978-88-02-08395-7

A Paola, mia sorella,
coraggioso medico dell'anima

INTRODUZIONE

Diogene Laerzio, nella sua biografia di Zenone, narra che questi, vittima di un naufragio verificatosi nei pressi del Pireo, si recò ad Atene ed entrò nella bottega di un libraio: «Costui leggeva il secondo libro dei *Commentari* di Senofonte, e Zenone provò tanta gioia, da domandare dove mai si potessero trovare uomini come Socrate»[1]. L'aneddoto, a prescindere dalla sua veridicità, è comunque significativo, in quanto attesta la fama, la popolarità, nonché, per così dire, il successo commerciale che venivano attribuiti dagli antichi[2] alla più importante delle opere socratiche di Senofonte, gli Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους[3], vale a dire i *Ricordi di Socrate*, di solito indicati con il titolo (approssimativo, ma ormai generalmente adottato) di *Memorabili* o, più raramente, di *Commentari*. Una fama e una popolarità che non trovano riscontro nei tempi a noi più vicini: anzi, come avremo modo di vedere[4], a partire dalla fine dell'Ottocento, numerosi e autorevoli studiosi hanno puntato a una radicale svalutazione dell'opera, anche se, negli ultimi decenni, non sono mancati tentativi di un approccio più equilibrato. D'altra parte una lettura criticamente consapevole dei *Memorabili* impone di confrontarsi con quel groviglio di problemi costituito dalla cosiddetta questione socratica: un confronto ineludibile anche per chi ritiene che si tratti di un falso problema da accantonare una volta per tutte[5]. Inoltre non si può neppure prescindere dal rapporto tra

1. DIOGENE LAERZIO, VII, 2 (trad. di M. Gigante).

2. Diogene Laerzio visse intorno alla metà del III secolo d.C. (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari, 1998, I, p. IX), ma, come è noto, attinge a fonti assai più antiche.

3. È molto probabile che, come è avvenuto per l'*Anabasi* e la *Ciropedia*, il titolo risalga a Senofonte stesso: il fatto che il titolo sia pertinente (come per l'*Anabasi* e la *Ciropedia*) soltanto a una parte dell'opera (per altro la più estesa: I, 3-IV, 8) rende poco probabile che sia frutto dell'ingegnosità di un grammatico; che sia stato Senofonte a scegliere questo titolo è attestato, del resto, anche da DIOGENE LAERZIO, II, 48 (Ἀπομνημονεύματα ἐπιγράψας).

4. Cfr. *infra*, pp. 68-69.

5. Citiamo per tutti L.-A. Dorion, che ha curato la traduzione francese dei *Memorabili*, corredata da un ricchissimo commento, per la collezione G. Budé delle edizioni Les Belles Lettres (XÉNOPHON, *Mémorables*, texte établi par

i *Memorabili* e il resto della variegata produzione letteraria di Senofonte: in particolare appaiono significativi i riscontri non soltanto con le altre opere socratiche, ma anche quelli, numerosi e non di poco conto, con un'opera così diversa, sia per genere[6] che per contenuto, quale la *Ciropedia*. Infine è indispensabile una attenta considerazione della struttura dell'opera, a cui si ricollega il problema della composizione o delle eventuali fasi in cui essa si è articolata e della loro datazione. Ed è proprio da quest'ultimo punto, cioè dal testo stesso nella sua composita struttura, che prenderemo le mosse per affrontare le altre questioni e per tentare una riflessione complessiva.

Struttura, composizione e datazione dell'opera

Come è tradizionalmente riconosciuto, a livello di macrostruttura i *Memorabili* appaiono divisi in due parti: una prima sezione (I, 1, 1 - I, 2, 64) di carattere apologetico e una seconda sezione (I, 3, 1 - IV, 8, 11) di natura apomnemoneutica. A sua volta la prima sezione risulta costituita da due parti ben distinte: la prima (I, 1, 1 - I, 2, 8) si propone di scagionare Socrate dalle accuse che gli erano state mosse in sede processuale, mentre la seconda (I, 2, 9 - I, 2, 61) intende difenderlo dalle accuse rivoltegli da un anonimo e insidioso accusatore[7], che, come vedremo più avanti, è identificabile con il

M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, t. I, Paris, 2000; d'ora in avanti indicato semplicemente come BANDINI-DORION, I; il volume offre testo, traduzione e commento soltanto del libro I); nell'ampia introduzione (pp. VII-CCLII), dedicata in buona parte alla ricezione dei *Memorabili* e alla questione socratica (pp. VII-CXVIII), lo studioso considera la questione socratica un falso problema (p. CIV), un enigma la cui soluzione non è altro che un sogno chimerico (p. CVIII), in quanto il pensiero del Socrate storico rimane disperatamente inattingibile (pp. CXIII-CXIV): per altro, conclude Dorion, la messa in mora della questione socratica, lungi dal rappresentare una perdita e un impoverimento per l'interpretazione degli scritti dei socratici, costituisce una preziosa occasione da cogliere per arricchire la nostra comprensione del socratismo e di opere quali i *Memorabili* (p. CXV).

6. Come accade per non poche opere di Senofonte, non è facile ascrivere la *Ciropedia* a un genere letterario ben definito: potremmo affermare, con buone ragioni, che essa inaugura un nuovo genere letterario, quello della biografia romanzata, destinato a larga fortuna in età ellenistica, ma neppure questa definizione è davvero esaustiva, se si tiene conto dello spazio e della centralità assegnati alla riflessione politica.

7. Che non si tratti di uno degli accusatori del processo è chiarissimo dal modo stesso in cui viene designato: infatti viene sempre indicato con il termine generico ὁ κατήγορος, «l'accusatore», mentre gli accusatori del processo sono sempre indicati con il termine tecnico οἱ γραψάμενοι, che designava appunto chi avesse presentato o sottoscritto una γραφή, cioè un'accusa scritta: cfr. I, 1, 1 e n. 2.

sofista Policrate[8]; infine esiste una brevissima parte conclusiva (I, 2, 62-I, 2, 64) che, secondo il modulo della *Ringkomposition*, riafferma la totale iniquità della condanna a morte di Socrate. Più complessa e articolata, data anche la sua estensione, è invece la struttura della seconda sezione, una struttura senza dubbio meno evidente, ma non per questo, come avremo modo di constatare, meno riconoscibile; bisogna per altro precisare che le due sezioni non risultano meramente giustapposte, ma che la seconda riprende e sviluppa una serie di temi e di motivi già presenti nella prima. Pur con questa fondamentale precisazione, è innegabile che la prima sezione appaia dotata di una sua autonoma fisionomia, in quanto costituisce, assai più del brevissimo opuscolo che reca tale titolo, la vera apologia di Socrate scritta da Senofonte[9]. Tale autonomia è riscontrabile anche sul piano formale, come dimostra l'utilizzazione del modulo ad anello, che sembra voler chiudere in una breve operetta a sé stante, non dissimile dall'*Apologia*, questa prima sezione dei *Memorabili*[10]. Come si accennava, mentre la prima sottosezione si limita a difendere Socrate dalle accuse del processo[11], la seconda sottosezione ha come obiettivo polemico altre accuse, formulate, dopo la morte di Socrate, in un'orazione scritta dal retore Policrate. L'orazione, di cui ci parla in modo esplicito Isocrate[12], è andata perduta, ma possiamo ricostruirne a grandi linee il contenuto, oltre che dagli accenni di Isocrate, proprio in base a *Mem.*, I, 2, 9-61, a cui si aggiunge la tarda *Apologia di Socrate* scritta da Libanio nel IV secolo d.C. Si tratta di una ricostruzione di grande interesse, in quanto lo scritto di Policrate ci illumina, assai più delle accuse avanzate in sede giudiziaria, sulle reali motivazioni, di ordine squisitamente politico, di un processo che fu eminentemente politico[13]. Ed è proprio sotto questo aspetto che *Mem.*, I, 2, 9-61, rappresenta un testo di straordinaria importanza: non tanto per le argomentazioni addotte da Senofonte per difende-

8. Tale identificazione, oggi unanimemente accettata, fu proposta per la prima volta da C. G. COBET, *Lectiones novae*, Lugduni Batavorum, 1858, pp. 662 sgg.: cfr. I, 2, 9 e n. 20.

9. Cfr. J. LUCCIONI, *Xénophon et le socratisme*, Paris, 1957, p. 17.

10. Denominata *Schutzschrift*, «scritto di difesa», da H. Maier, questa prima parte dei *Memorabili*, secondo alcuni studiosi, sarebbe stata pubblicata, in origine, come un opuscolo autonomo rispetto al resto dell'opera: cfr. *infra*, n. 30.

11. Per l'esatta formulazione di tali accuse vedi I, 1, 1 e n. 5.

12. ISOCRATE, *Busiride*, 1, 4-5.

13. Si tenga presente che accuse di tipo prettamente politico, come quella di essere stato maestro e amico di Crizia oppure di aver assunto posizioni critiche nei confronti della democrazia, non avrebbero mai potuto essere formulate in sede giudiziaria, a causa dell'amnistia promulgata dopo la sconfitta dei Trenta nel 403 (cfr. ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 39, 6) e riconfermata dopo la cosiddetta guerra di Eleusi: vedi ancora I, 2, 9, n. 20.

re il maestro dalle accuse di Policrate, anche se le sue argomentazioni sono spesso molto significative[14], ma soprattutto perché questa *tranche* dell'opera costituisce una fonte[15] insostituibile per ricostruire tali accuse, e quindi, retrospettivamente, il clima politico in cui maturarono il processo e la condanna di Socrate. In effetti da *Mem.*, I, 2, 9-61, apprendiamo che a Socrate veniva imputato di essere un nemico della democrazia e in particolare di quella procedura, tipica e fondante della democrazia stessa, che era il sorteggio delle cariche pubbliche (I, 2, 9-11)[16]; inoltre veniva accusato di essere stato maestro di Crizia e di Alcibiade[17] (I, 12-48)[18], di minare l'autorità dei padri[19] e della famiglia (I, 2, 49-55)[20], infine di interpretare i versi di alcuni poeti in senso ostile al popolo (I, 2, 56-61)[21]: in sostanza il ritratto esemplare di un nemico della democrazia, nonché l'insuperabile archetipo di tutti i cattivi maestri[22]. Meno importanti, dicevamo, ma non certo irrilevanti o trascurabili le argomentazioni difensive di Senofonte, per quello che dicono e per quello che non dicono (anche in questo caso Senofonte si rivela uno straordinario maestro nell'arte della reticenza)[23]: non possiamo addentrarci, in questa sede, in un esame dettagliato[24], ma ci limitiamo a segnalare alcune linee difensive che ci sembrano più interessanti. Da un lato, infatti, va evidenziata l'insistenza su quegli aspetti che potevano accreditare Socrate come un cittadino rispettoso della democrazia e come un amico del *demos*: pertanto di lui si sottolineano la sua stessa appartenenza al *demos* e alla parte più povera della cittadinanza (I, 2, 59), il suo giudizio negativo sui Trenta (I, 2, 32) e la loro tenace ostilità nei suoi confronti (I, 2, 29-38);

14. In proposito rinviamo alle note *ad loc.*

15. La parte successiva dei *Memorabili*, cioè la sezione apomnemoneutica, costituisce infatti non tanto una fonte su Socrate, quanto una interpretazione / rielaborazione della figura e del pensiero di Socrate: cfr. *infra*, p. 71.

16. Per ulteriori dettagli vedi I, 2, 9-11 e note relative.

17. Su Crizia e Alcibiade cfr. soprattutto I, 2, 12 e n. 29, 30, 31, 33, 34.

18. Anche in questo caso rinviamo a I, 2, 12-48 e note relative.

19. Si tenga presente che minare l'autorità dei padri significa mettere in discussione il valore della tradizione, una tradizione che, in una città come Atene, era informata ai principi e ai valori della democrazia.

20. Per ulteriori dettagli vedi I, 2, 49-55 e note relative.

21. Anche in questo caso rinviamo a I, 2, 56-61 e note relative.

22. Cfr. in particolare I, 2, 9 e n. 24 e 25.

23. Le reticenze di Senofonte (e, quindi, le sue straordinarie capacità di manipolazione del lettore) sono vistose soprattutto nelle *Elleniche* e nell'*Anabasi*: in proposito mi permetto di rinviare al mio SENOFONTE, *Anabasi*, a cura di F. Bevilacqua, Torino, 2002, pp. 66-68 e 145-149. Quanto alle reticenze presenti nei *Memorabili* e, in particolare, in questa prima sezione dell'opera, rinviamo alle note *ad loc.*; per un esempio di reticenza particolarmente significativa che si rinviene proprio in questa prima *tranche* vedi comunque *infra*, pp. 46-47 e n. 202.

24. Per il quale rinviamo, ancora una volta, alle note *ad loc.*

dall'altro è degna di nota l'abile reticenza con cui viene aggirata, ma non smentita, l'imbarazzante accusa che vedeva in Socrate un nemico del sorteggio delle cariche pubbliche, in nome di una concezione professionale della politica[25], e quindi un nemico delle istituzioni democratiche e un istigatore alla sovversione violenta (I, 2, 9). A questo proposito Senofonte ha facile gioco nel replicare che chi, come Socrate, pratica l'arte del ragionamento, fa ricorso alla persuasione e non ha quindi alcun bisogno di istigare a una violenza inutile se non controproducente (I, 2, 10-11)[26], ma si guarda bene dal negare che Socrate fosse contrario alla procedura del sorteggio: del resto il Socrate di Senofonte apparirà, in numerosi passi dei *Memorabili*[27], come un deciso fautore di quel criterio della competenza che si colloca agli antipodi della prassi ugualitaria del sorteggio[28].

Riconosciuta la specificità, l'importanza e, in un certo senso, l'autonomia di questa prima sezione dei *Memorabili*, ci si potrebbe domandare se a tale relativa autonomia di contenuti e di struttura corrisponda anche un'autonomia nella composizione e nella pubblicazione[29], cioè se il nostro «scritto di difesa» sia stato composto separatamente dal resto dell'opera e sia circolato come un opuscolo a sé stante[30], per essere poi riutilizzato come parte iniziale, proe-

25. Cfr. I, 2, 9 e n. 23. Una simile concezione si rinviene sia in Senofonte (si pensi, in particolare, alla riflessione politica sottesa a un'opera non socratica quale *Ciropedia*), sia nello stesso Platone, anche se articolata a un altro livello di complessità e sorretta da specifiche motivazioni di ordine filosofico. È lecito supporre, con buone probabilità, che risalisse al Socrate storico: vedi *infra*, p. 172.

26. Si tratta, per altro, di una replica parzialmente sfasata rispetto all'accusa, nel senso che si limita a smentirne soltanto una parte, cioè l'istigazione alla violenza (tra l'altro trasformandola nell'accusa, assai più facile da confutare, che Socrate fosse personalmente un violento): vedi *infra*, pp. 46-47.

27. Oltre a I, 2, 9 vedi soprattutto II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-9 e n. 11.

28. Una prassi che trae la sua legittimità dal presupposto che i cittadini siano interscambiabili, perché possiedono tutti le competenze necessarie, secondo il celebre mito del *Protagora* platonico: e non è certo un caso che questo mito di fondazione della *polis* democratica (*Prot.*, 320 c-322 d; cfr. anche 322 d-323 b) venga posto non sulla bocca di Socrate, ma su quella del filosofo di Abdera.

29. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che la pubblicazione di un testo nell'antichità (e nel nostro caso siamo ancora nel IV secolo a.C., vale a dire proprio nell'epoca in cui la circolazione e la lettura individuale di testi scritti conoscono il loro primo sviluppo) è cosa ben diversa dalla pubblicazione non si dice ai giorni nostri, ma anche soltanto a partire dall'invenzione della macchina da stampa: in epoca antica un testo «pubblicato», anche quando veniva venduto nelle botteghe dei librai (cfr., ad es., DIOGENE LAERZIO, VII, 2) ovvero sulle bancarelle del mercato (cfr., ad es., PLATONE, *Ap.*, 26 d-e), circolava comunque in un numero limitatissimo di esemplari.

30. Questa tesi fu avanzata da H. MAIER, *Sokrates, sein Werk und sein geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, p. 22 (= *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, trad. it., vol. I, Firenze, 1943, rist. an. 1970, p. 25); successivamente fu

miale verrebbe da dire, dell'opera più ampia che nel frattempo Senofonte era andato elaborando. A questa domanda non siamo in grado di dare una risposta, come non siamo in grado di stabilire con precisione il periodo e le eventuali fasi di composizione dell'intera opera[31]. L'unico elemento che possiamo fissare con certezza per la composizione di questa prima *tranche* dei *Memorabili* è un semplice *terminus post quem*, costituito dalla data di pubblicazione dell'orazione di Policrate. Per la verità, anche per quest'ultima, ciò di cui disponiamo non è una data precisa, bensì, ancora una volta, un *terminus post quem*, fornitoci da Diogene Laerzio, che cita la testimonianza di Favorino[32], il quale a sua volta asseriva che l'orazione di accusa di Policrate non poteva essere stata pronunciata durante il processo, in quanto in essa si accennava alla ricostruzione delle Lunghe Mura promossa da Conone, avvenuta sei anni dopo la morte di Socrate[33]: pertanto il 393 / 392 verrebbe a configurarsi come un sicuro *terminus post quem* per l'orazione di Policrate e, di conseguenza, per lo «scritto di difesa» di Senofonte. Prima di vedere se sia possibile, a partire da questa indicazione, individuare, sia pure approssimativamente, l'epoca di composizione di *Mem.*, I, 1-2, è però indispensabile valutare l'affidabilità di un altro *terminus post quem* che già il Delebecque, nella sua classica monografia su Senofonte[34], credeva di poter individuare in *Mem.*, I, 2, 20, ipotesi ripresa successivamente da J. Mitscherling[35] e, in tempi recentissimi, sia pure su basi diverse, dal Dorion[36]. Il Delebecque notava infatti che in *Mem.*, I, 2, 20, Senofonte cita due versi di Teognide[37]: ora, nel primo dei versi citati compare la variante διδάξεαι in

ripresa, tra gli altri, da A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon. Etude critique*, Paris, 1933, p. 89, nonché da A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957, pp. 5 e 44.

31. Vedi *infra*, pp. 27-34.

32. FAVORINO, fr. 5 Müller (= 3 Mensching = 63 Barigazzi) in DIOGENE LAERZIO, II, 39.

33. Favorino polemizzava con Ermippo, il quale invece sosteneva che il discorso di accusa pronunciato durante il processo era stato redatto da Policrate (DIOGENE LAERZIO, II, 38); questa curiosa notizia compare per altro anche in SUIDA, *s. v.* Πολυκράτης, dove si legge che Policrate avrebbe composto addirittura due discorsi, uno per Anito e l'altro per Meleto: notizia alquanto inverosimile, dato che Anito era un consumato uomo politico e Meleto un poeta, il che rende improbabile che avessero bisogno di ricorrere a un logografo.

34. É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957, pp. 232 e 247, n. 56.

35. J. MITSCHERLING, *Xenophon and Plato*, «Classical Quarterly», XXXII, 1982, pp. 468-469.

36. BANDINI-DORION, I, cit., pp. 91-92.

37. TEOGNIDE, 35-36. Si tratta di versi molto famosi: oltre che qui e nel *Menone* platonico (vedi *infra*, n. 39), sono citati in SENOFONTE, *Symp.*, 2, 4 (sempre con la variante διδάξεαι in luogo di μαθήσεαι); ad essi allude anche ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170 a 11-13, che poco dopo cita il primo emistichio del v. 35 (*Eth. Nic.*, IX, 12, 1172 a 13-14). La frequenza delle citazioni e delle allusioni,

luogo di μαθήσεαι[38], la medesima variante che figura anche nel *Menone* platonico[39]: ciò dimostrerebbe che Senofonte non citava direttamente dal testo di Teognide, bensì dal *Menone*, databile al 388 / 387: pertanto sarebbe proprio il 388 / 387 il *terminus post quem* per la composizione dei primi due capitoli dei *Memorabili*. Il ragionamento del Delebecque, tuttavia, si presta a varie obiezioni. Innanzi tutto, la presenza della variante διδάξεαι invece di μαθήσεαι non implica necessariamente che Senofonte dipenda dal testo del *Menone*: bisogna tenere presente che gli antichi citavano a memoria e la facile sostituzione di διδάξεαι a μαθήσεαι può essere avvenuta in Senofonte e in Platone in modo del tutto indipendente; in alternativa, non è neppure da escludersi che la presenza in entrambi della stessa variante sia dovuta al fatto che entrambi abbiano attinto a una medesima antologia[40]. In secondo luogo, anche ammettendo che *Mem.*, I, 2, 20 dipenda da *Men.*, 95 d-e, ciò non fornisce affatto un preciso *terminus post quem*, perché l'epoca di composizione del *Menone*, al di là delle ottimistiche certezze del Delebecque, è tutt'altro che sicura e si colloca, approssimativamente, nel decennio successivo al ritorno di Platone dal suo primo viaggio in Sicilia (estate 388) e, quindi, potrebbe essere abbassata di quasi dieci anni rispetto alla data indicata dal Delebecque[41]. Quanto a Dorion, è anche lui persuaso che *Mem.*, I, 2, 20 presupponga la conoscenza di *Men.*, 95 d-e, ma non fonda questa sua convinzione sulla presenza della variante διδάξεαι, bensì sul fatto che Senofonte, nell'ambito di una polemica contro alcuni pretesi filosofi (nella fattispecie An-

nonché il carattere sentenzioso di questi versi, sembrano accreditare l'ipotesi che fossero stati inclusi in qualche raccolta antologica (cfr. *infra*, n. 40).

38. In effetti μαθήσεαι è la lezione dei codici di Teognide; per altro, come risulta dal ricchissimo apparato critico del Bandini, la variante διδάξεαι, oltre che in Senofonte e nel *Menone*, si rinviene anche in due codici dell'antologia di Stobeo (BANDINI-DORION, I, cit., *ad loc.*): il che dimostra il facile alternarsi delle due varianti.

39. PLATONE, *Men.*, 95 d-e, dove sono citati insieme ai due versi immediatamente precedenti.

40. L'abitudine di antologizzare passi di prosatori e di poeti ritenuti particolarmente significativi è attestata più volte proprio nei *Memorabili*: vedi I, 6, 14 e n. 36; IV, 2, 1 e n. 4; IV, 2, 8-10; cfr. anche I, 2, 56 e n. 110. Tale abitudine rende verosimile l'ipotesi prospettata dal Bandini, in base alla quale Platone e Senofonte avrebbero citato Teognide attingendo indipendentemente alla medesima antologia (M. BANDINI, *Testimonianze antiche al testo dei Memorabili*, «La Colombaria. Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere», LVII, 1992, p. 13).

41. Per limitarci a un unico esempio che illustra bene sia l'incertezza che avvolge la data di composizione del *Menone* sia l'ammissibilità di una datazione piuttosto bassa, ci limitiamo a citare la cronologia proposta da F. Adorno, il quale, considerando che il *Menone* è successivo al *Protagora* e al *Gorgia* e strettamente legato al *Fedone*, ne colloca la composizione tra il 385 e il 380 (PLATONE, *Menone*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Bari, 1997, p. XII).

tistene e i cinici), che sostenevano che la virtù, una volta acquisita, non potesse mai più andare perduta (cfr. *Mem.*, I, 2, 19), ritorce contro di loro quegli stessi versi di Teognide che, nel *Menone* platonico, venivano citati proprio da Socrate, cioè dal maestro comune a lui e ad Antistene: Senofonte, in sostanza, li riprende nella convinzione (per altro non corretta) che tale citazione implicasse un'adesione al loro contenuto da parte di Socrate e, basandosi su questo equivoco interpretativo, li riutilizza come arma polemica. Alla luce di questa interpretazione, dunque, *Mem.*, I, 2, 20, presuppone necessariamente *Men.*, 95 d-e[42]. L'argomentazione del Dorion è senza dubbio acuta e ingegnosa, fin troppo: nel complesso, infatti, appare tanto lambiccata e forzata da non risultare davvero convincente e non consente, quindi, di individuare nel *Menone* (qualunque sia la sua data di composizione e di pubblicazione) un testo sicuramente anteriore allo «scritto di difesa». Più utile a fini cronologici potrebbe essere *Mem.*, I, 2, 7, che, secondo Dorion, rinvia a *Gorg.*, 519 c-d[43]: l'allusione è probabile, ma neppure essa permette di compiere progressi significativi, in quanto anche la data di composizione del *Gorgia* non può essere fissata con sicurezza: la si può collocare all'incirca nel lasso di tempo che va dal 391 al 385[44], ma si tratta comunque di una datazione congetturale e approssimativa; inoltre, anche accettandola come corretta, non ci porta molto lontano da quell'anno 393 / 392, che rappresenta il *terminus post quem* per l'orazione di Policrate e, quindi, per questa prima *tranche* dei *Memorabili*. Pertanto, senza entrare nel merito, per il momento, del problema relativo alla composizione e alla datazione dell'opera nel suo complesso, possiamo soltanto ribadire

42. Per altro, secondo il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 92), *Mem.*, I, 2, 20, implicherebbe anche un rinvio al *Protagora*: infatti, subito dopo i due versi di Teognide, viene citato un verso di un ignoto poeta (*Elegiaca Adespota*, fr. 2 West) che ricorre anche in *Prot.*, 344 d, ancora una volta sulla bocca di Socrate, che lo cita a sostegno di una sua affermazione: pertanto, a giudizio dello studioso, anche in questo caso Senofonte avrebbe attinto a un testo di Platone, nella fattispecie il *Protagora*, per ritorcere contro i «filosofi» menzionati in *Mem.*, I, 2, 19 un'altra presa di posizione del maestro. Anche per questa citazione, tuttavia, ci sembra più verosimile supporre che sia Senofonte sia Platone abbiano attinto a una medesima antologia: cfr. *supra*, n. 40. In ogni caso va sottolineato che, anche se fosse dimostrata la dipendenza di *Mem.*, I, 2, 20 da *Prot.*, 344 d, ciò non fornirebbe un nuovo elemento per la datazione dello «scritto di difesa»: infatti la composizione del *Protagora*, quasi certamente anteriore al *Gorgia* e al *Menone*, cade, con ogni probabilità, intorno al 390 (cfr. *infra*, n. 624) e quindi ci fornisce per lo «scritto di difesa» un *terminus post quem* pressoché coincidente con quello ricavabile dall'orazione di Policrate: vedi *supra*, p. 14 e n. 33.

43. Cfr. I, 2, 7 e n. 17.

44. Ancora una volta facciamo riferimento alla datazione proposta, per altro con grande cautela, da F. Adorno (PLATONE, *Gorgia*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Bari, 1997, pp. XXXVI-XXXVII).

che, per lo «scritto di difesa», l'unica precisa indicazione cronologica su cui possiamo fare affidamento è il 393 / 392, sicuro *terminus post quem* per il libello di Policrate. Inoltre possiamo ragionevolmente ipotizzare che l'orazione di Policrate sia stata scritta non molto tempo dopo quella data: sia perché l'unico incontestabile *terminus ante quem* di cui disponiamo, cioè la data di composizione del *Busiride* di Isocrate, non pare possa essere più tarda del 380 a.C.[45], sia perché è abbastanza verosimile che il *pamphlet* di Policrate sia stato scritto e pubblicato subito dopo la vittoria di Conone a Cnido e l'iniziata ricostruzione delle Lunghe Mura (si pensi anche all'impatto simbolico di un simile evento), quando cioè la democrazia restaurata viveva una fase di rinnovato orgoglio, in cui poteva trovare favorevole accoglienza uno scritto che rivendicava come giusta la condanna a morte di Socrate, quel Socrate che ora, finalmente, poteva venire presentato come un amico degli oligarchi e un nemico della democrazia[46]. Ma oltre questa conclusione, molto probabile anche se non certa, è rischioso spingersi. Possiamo anche compiere un passo ulteriore e supporre che lo «scritto di difesa» di Senofonte sia stato composto a caldo, come reazione immediata all'insultante libello di Policrate, quindi nei primi anni del soggiorno di Senofonte a Scillunte[47]: una supposizione molto verosimile, ma che rimane comunque tale: nulla, infatti, vieta di pensare che Senofonte, finché rimase a Scillunte, cioè fino al 371 a.C.[48], abbia ignorato l'esistenza di un *pamphlet* che senza dubbio aveva suscitato un certo scalpore, come attesta anche

45. In effetti, anche se la datazione del *Busiride* rimane congetturale (l'unica indicazione cronologica sicura è costituita proprio dalla pubblicazione dell'orazione di Policrate come *terminus post quem*), la maggior parte degli studiosi concorda nel considerare il *Busiride*, al pari dell'*Elena*, un'orazione epidittica scritta a uso della scuola fondata da Isocrate intorno al 392 / 391, e colloca la composizione di questi due discorsi (entrambi posteriori all'orazione *Contro i sofisti*, che della nuova scuola costituisce una sorta di manifesto programmatico) nell'arco del decennio che va dal 390 al 380 a.C.

46. Accuse di questo genere non avrebbero potuto essere formulate all'epoca del processo, data l'amnistia promulgata dopo la sconfitta dei Trenta: vedi *supra*, n. 13.

47. Non sappiamo quando Senofonte, giunto a Sparta al seguito di Agesilao, si sia trasferito da Sparta a Scillunte, ma si può ritenere abbastanza verosimile che sia avvenuto verso il 390 (cfr. anche *infra*, n. 350); se datiamo il libello di Policrate intorno al 390 (cfr. *supra*, p. 14; vedi anche n. 45), possiamo collocare la composizione dello «scritto di difesa» nel periodo che va, approssimativamente, dal 388 al 385: questa soluzione presenta il vantaggio di essere conciliabile con la dipendenza di *Mem.*, I, 2, 7 da *Gorg.*, 519 c-d, dato che il *Gorgia*, con ogni probabilità, fu composto in un lasso di tempo compreso tra il 391 e il 385 (cfr. *supra*, p. 16 e n. 44).

48. Nel 371, infatti, approfittando della sconfitta spartana a Leuttra, gli Elei marciarono contro Scillunte, costringendo alla fuga Senofonte e i suoi due figli (DIOGENE LAERZIO, II, 53).

il *Busiride*[49], ma che forse la maggior parte dei socratici, al pari di Platone[50], aveva preferito seppellire sotto uno sprezzante silenzio; Senofonte, quindi, potrebbe essere venuto a conoscenza dell'orazione di Policrate soltanto dopo essersi rifugiato a Corinto[51] (o addirittura dopo l'ipotetico[52] ritorno ad Atene) e soltanto allora si sarebbe messo al lavoro per confutarla.

Quanto alla seconda parte dei *Memorabili* (I, 3, 1-IV, 8, 11), essa si rivela subito, anche a una lettura sommaria, molto diversa dalla prima, sia per estensione sia per struttura. L'estensione è molto maggiore, ma, soprattutto, vistosamente differente è la struttura: in effetti la prima sezione, pur con qualche inserto narrativo in forma dialogica (I, 2, 33-37; I, 2, 40-46), si presenta come un'orazione, mentre la seconda è costituita da una serie di brevi dialoghi tenuti insieme da una cornice narrativa[53]. La cornice nar-

49. Si tenga comunque presente (cfr. *supra*, n. 45) che il *Busiride* era stato scritto a uso della scuola di Isocrate e che, verosimilmente, circolò soprattutto al suo interno.

50. Platone non fa mai il benché minimo cenno all'orazione di Policrate; tuttavia alcuni dialoghi possono essere letti anche come una risposta, sia pure indiretta, alle accuse di Policrate: ciò vale per l'*Alcibiade primo*, nonché per la parte finale del *Simposio*, in cui Alcibiade pronuncia il celebre elogio di Socrate, un discorso che, attraverso le confessioni di un irrequieto «cattivo discepolo», finisce per assurgere a una commossa difesa del preteso «cattivo maestro» (*Symp.*, 215 a-222 b); da segnalare, inoltre, un tentativo di interpretare anche il *Gorgia* come una replica alle accuse di Policrate: vedi J. HUMBERT, *Le pamphlet de Polycratès et le Gorgias de Platon*, «Revue de Philologie», V, 1931, pp. 20-77.

51. Fuggito da Scillunte, Senofonte si rifugiò dapprima a Elide, quindi raggiunse i figli a Corinto (DIOGENE LAERZIO, II, 53); sempre a detta di Diogene, che cita la testimonianza di Demetrio di Magnesia, è a Corinto che Senofonte sarebbe morto (DIOGENE LAERZIO, II, 56).

52. Nessuna fonte antica, incluso Diogene Laerzio, allude mai a un ritorno di Senofonte ad Atene; anzi DIOGENE LAERZIO, II, 53, afferma che Senofonte, rifugiatosi a Corinto, inviò (ἔπεμψε) i figli ad Atene perché combattessero a fianco degli Spartani (come in effetti avvenne nella battaglia di Mantinea), il che sembrerebbe sottintendere che Senofonte fosse rimasto a Corinto. Si tratta, per altro, di un *argumentum ex silentio* e, come tale, poco probante. Ciò che invece ha indotto alcuni studiosi, citiamo per tutti il Delebecque, a postulare che Senofonte abbia trascorso ad Atene gli ultimi anni della sua vita, sono sostanzialmente due fatti: da un lato la revoca della condanna all'esilio emessa nei suoi confronti (revoca che ha un sicuro *terminus ante quem* nel 362, quando entrambi i figli di Senofonte combatterono nella cavalleria ateniese a Mantinea e uno di essi, Grillo, cadde sul campo), dall'altro il mutato atteggiamento di Senofonte nei confronti di Atene, nettamente percepibile nelle sue ultime opere, in particolare nell'*Ipparchico* e nelle *Entrate*. Non si tratta di elementi probanti, così come non è probante neppure la testimonianza di Diogene Laerzio (cfr. nota precedente), in base alla quale non si può escludere che Senofonte, rifugiatosi a Corinto, si sia trasferito in un secondo momento ad Atene e che in seguito, recatosi di nuovo a Corinto per motivi a noi ignoti, vi sia morto. La questione è insolubile e, fortunatamente, di rilevanza limitata.

53. Una cornice narrativa che racchiude un dialogo non è, per altro, una assoluta novità: anche i dialoghi di Platone della maturità utilizzano una strut-

rativa è data dal fatto che i vari dialoghi vengono presentati come ricordi dell'autore, come viene programmaticamente dichiarato in I, 3, 1, cioè nell'*incipit* della seconda *tranche*. Potremmo pensare che tale cornice rifletta e riaffermi quella dimensione memorialistica che è propria di tanta parte della variegata produzione letteraria di Senofonte[54], ma in realtà si tratta di un mero artificio letterario, come dimostra anche il confronto con l'*incipit* di altri due scritti socratici, il *Simposio* e l'*Economico*[55]: in entrambi i casi Senofonte esordisce annunciando che riferirà conversazioni a cui è stato presente e in entrambi i casi la data drammatica delle due opere rende impossibile che Senofonte abbia assistito di persona ai dialoghi riportati[56]. In sostanza, sia in *Symp.*, 1, 1, sia in *Oec.*, 1, 1, l'asserita testimonianza autoptica del narratore non è altro che un espediente per conferire una patina di autenticità al contenuto dell'opera: e alla medesima funzione assolvono, nei *Memorabili*, sia la dichiarazione programmatica di I, 3, 1, sia le diverse formule utilizzate nel corso dell'opera per ribadire che il narratore ha assistito di persona alle conversazioni riportate. Tuttavia, rispetto al *Simposio* e all'*Economico*, il gioco letterario è più complesso e ricorda, per taluni aspetti, quello dell'*Anabasi*. In effetti nei *Memorabili* Senofonte si presenta sotto una duplice veste: da un lato come personaggio (soltanto in I, 3, 8-13), dall'altro come anonimo io narrante o io autoriale che dir si voglia: ed è a questo io narrante che, a rigore, vanno attribuite le reiterate dichiarazioni di testimonianza autoptica[57]. La costruzione di questo io autoriale distinto dall'autore, oltre a garantire l'autenticità della testimonianza, si rivela perfettamente funzionale alla finalità apologetico-encomiastica dell'opera nel suo

tura diegematica, all'interno della quale si colloca il dialogo vero e proprio: per comprendere l'importanza di tale cornice si pensi al ruolo a cui essa assolve, ad es., nel *Fedro* o nel *Simposio*. Per altro la cornice narrativa dei *Memorabili* (che comporta la costruzione di un io narrante o io autoriale come garanzia di testimonianza autoptica e, quindi, di credibilità), a differenza di quanto accade in Platone, non abbraccia un unico dialogo, ma racchiude un'ampia serie di brevi dialoghi.

54. L'*Anabasi*, in effetti, pur con tutte le sue finalità apologetiche e autocelebrative, è un diario di guerra e un diario di viaggio; non diversamente una intera sezione delle *Elleniche*, quella dedicata alla storia dei Trenta e alla guerra civile (*Hell.*, II, 3, 11-II, 4, 42), ricca di dettagli che rivelano una testimonianza autoptica, ha in larga parte una impostazione diaristica, soprattutto per quanto concerne le vicende della cavalleria dei Trenta.

55. In realtà solo da un punto di vista puramente formale, in quanto *logos sokratikos*, l'*Economico* può essere annoverato tra le opere socratiche: vedi *infra*, n. 537.

56. Per ulteriori dettagli vedi I, 3, 1 e n. 4; cfr. anche *infra*, p. 183 e n. 751.

57. Questo io autoriale è presente anche nello «scritto di difesa», fin dall'*incipit*, in cui è presupposto già dalla seconda parola (ἐθαύμασα): tuttavia è soltanto nella seconda parte dell'opera che acquista un ruolo significativo.

complesso[58], in quanto le assicura una credibilità maggiore di quella di cui avrebbe potuto godere se fosse stata presentata come opera del discepolo di Socrate Senofonte[59]: in sostanza questo anonimo io narrante assolve a una funzione non troppo diversa da quella di Temistogene di Siracusa, a cui, in un celebre passo delle *Elleniche*[60], Senofonte attribuisce la paternità dell'*Anabasi*, al fine di conferire maggiore credibilità all'apologia e all'encomio dell'operato del protagonista durante la ritirata dei Diecimila. Bisogna infine ricordare che, nei *Memorabili*, alla costruzione di questo io autoriale si aggiunge quella di anonimi oppositori all'interno del testo (cfr., ad es., I, 4, 1; IV, 8, 1), che vengono così ad affiancarsi agli accusatori del processo e a Policrate[61]. Questa cornice narrativa, dunque, si rivela frutto di un'abile costruzione retorica, di una strategia comunicativa attenta e consapevole, e rappresenta, a livello strutturale, l'aspetto più originale dei *Memorabili* rispetto al resto della letteratura socratica, una innovazione destinata ad avere grande successo nell'ambito della letteratura filosofica: a partire da Zenone, ammiratore entusiasta dei *Memorabili*[62], che scriverà i suoi *Ricordi di Cratete*[63], fino a un altro ammiratore e imitatore di Senofonte, Arriano, che nei suoi *Ricordi di Epitteto*[64] metterà per iscritto una serie di conversazioni del suo maestro, tanto per limitarci ai due esempi più noti.

Ma, al di là della struttura e delle funzioni a cui assolve la cornice narrativa, senza dubbio la parte più cospicua e più significativa della seconda sezione dei *Memorabili* è costituita dalle conversazioni riportate, brevi dialoghi che vedono Socrate quale indiscusso protagonista. Essi sembrano rientrare a pieno titolo nel genere dei *logoi sokratikoi*[65], un genere letterario di cui ci parla esplicitamente Aristotele[66], che li accomuna ai mimi di Sofrone e di Senar-

58. Questa finalità, se caratterizza in modo determinante la prima parte dell'opera, è comunque presente e di fondamentale importanza anche nella seconda parte: vedi *infra*, p. 35.

59. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998, p. 99.

60. *Hell.*, III, 1, 2.

61. Per altro, anche nella prima sezione dei *Memorabili*, all'anonimo accusatore, che sappiamo doversi identificare con Policrate, si affiancano altri anonimi oppositori: vedi I, 2, 17; I, 2, 19 e n. 46.

62. DIOGENE LAERZIO VII, 2: cfr. *supra*, p. 9.

63. Ἀπομνημονεύματα Κράτητος (DIOGENE LAERZIO, VII, 4).

64. Ἀπομνημονεύματα Ἐπικτήτου (STOBEO, III, 6, 58 e 60; III, 29, 84).

65. Diversa, come vedremo (cfr. *infra*, p. 23 e n. 78), la posizione della Gray, che ritiene che le conversazioni riferite nei *Memorabili* non siano dei brevi *logoi sokratikoi*, bensì delle *chreiai* ampliate.

66. Vedi ARISTOTELE, *Poet.*, 1447 a 28-b 13; cfr. anche *Rhet.*, III, 16, 1417 a 18-21; fr. 72 Rose. Per una dettagliata analisi di questi tre testi e per un'ampia discussione delle interpretazioni proposte rinviamo a T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, pp. 25-33.

co[67], considerando sia questi ultimi sia i *logoi sokratikoi* come opere di *mimesis*, vale a dire opere poetiche[68], nel senso che lasciano spazio all'invenzione letteraria[69]: un genere ben diverso dalla storiografia e irriducibile, quindi, a mera testimonianza storica. Le considerazioni di Aristotele rappresentano per noi un'indicazione preziosa, anche perché la sua conoscenza della letteratura socratica era molto più completa della nostra: a noi rimangono soltanto gli scritti di Platone e di Senofonte (nonché gli anonimi autori dei dialoghi spuri inclusi tra le opere di Platone)[70], ma *logoi sokratikoi* furono scritti da numerosi discepoli di Socrate, quali Antistene, Eschine di Sfetto, Fedone, Euclide, Critone, Simone, Glaucone, Simmia, Cebete[71]: una vasta produzione di cui ci sono pervenuti soltanto dei titoli o, nel migliore dei casi, scarsi frammenti[72]. Ma

67. ARISTOTELE, *Poet.*, 1447 b 9-11. Sofrone di Siracusa, vissuto nella seconda metà del V secolo, fu autore di mimi, cioè brevi testi teatrali in prosa: è probabile che sia stato il primo a comporre per iscritto questo genere di testi, che nella tradizione comica siciliana erano frutto di improvvisazione, conferendo ad essi dignità letteraria. Di lui ci rimangono soltanto alcuni brevi frammenti (l'unico di una certa estensione è quello tramandatoci dal Pap. Soc. It. 1214). DIOGENE LAERZIO, III, 18, afferma che fu Platone a far conoscere ad Atene le opere di Sofrone, di cui era fervente ammiratore e da cui avrebbe tratto ispirazione per il suo stile: quest'ultima notizia (non importa se vera o falsa) è particolarmente significativa, perché mostra che non soltanto Aristotele, ma anche la fonte (o le fonti) a cui attingeva Diogene coglieva una qualche affinità tra i mimi di Sofrone e i dialoghi di Platone. Quasi nulla, invece, sappiamo di Senarco, forse figlio di Sofrone.

68. È la *mimesis*, infatti, ciò che accomuna i vari generi di poesia, dall'epica alla tragedia, alla commedia, al ditirambo, alla poesia accompagnata dal flauto e dalla cetra: cfr. ARISTOTELE, *Poet.*, 1447 a 13-16.

69. Non mancano testimonianze che mostrano come, già nell'antichità, fosse diffusa la consapevolezza del carattere fittizio dei dialoghi di Platone e, in particolare, del fatto che Platone aveva utilizzato il personaggio del maestro per esporre non già le dottrine di Socrate, ma le proprie: vedi DIOGENE LAERZIO, III, 35; cfr. anche ATENEO, 505 d-506 a; 507 c-d; vedi inoltre CICERONE, *Resp.*, I, 15-16, dove si afferma che Platone attribuì a Socrate anche dottrine di origine pitagorica.

70. Oggi gli studiosi sono molto meno proclivi a mettere in dubbio la paternità dei dialoghi tramandatici come platonici, inclusi nelle nove tetralogie in cui gli alessandrini raccolsero le opere di Platone ritenute autentiche (un'orazione, cioè l'*Apologia di Socrate*, trentaquattro dialoghi e la raccolta delle *Lettere*); tuttavia alcuni di essi (*Alcibiade secondo*, *Ipparco*, *Rivali in amore*, *Teage*, *Clitofonte*, *Minosse*) sono unanimemente ritenuti spuri, mentre permangono seri dubbi riguardo all'*Alcibiade primo* e, soprattutto, all'*Ippia maggiore* e all'*Epinomide*. Ci sono inoltre pervenuti, al di fuori delle tetralogie, sette dialoghi ritenuti spuri già dagli antichi: *Sul giusto*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Alcione*, *Erissia*, *Assioco*.

71. Per Antistene vedi DIOGENE LAERZIO, VI, 15-18; per Eschine di Sfetto vedi DIOGENE LAERZIO, II, 60-62 e 64; per Fedone vedi DIOGENE LAERZIO, II, 105; per Euclide vedi DIOGENE LAERZIO, II, 108; per Critone, Simone, Glaucone, Simmia e Cebete vedi DIOGENE LAERZIO II, 121-125.

72. I frammenti più estesi sono, come è noto, quelli di Antistene: vedi l'ottima edizione commentata di F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese, 1966.

le considerazioni di Aristotele sono preziose soprattutto perché la definizione della natura e dello statuto dei *logoi sokratikoi* è fondamentale per un approccio corretto ai *Memorabili*, che consenta cioè di evitare alcune aporie in cui ci si è incagliati in passato, come avremo modo di constatare più avanti, quando dovremo affrontare la cosiddetta questione socratica[73]. Ora, però, non possiamo fare a meno di prendere in considerazione una diversa analisi della struttura dei *Memorabili*, e in particolare di questa seconda sezione, avanzata di recente in un saggio originale e stimolante di V. Gray. La studiosa, forte di una lunga e attenta frequentazione delle opere socratiche di Senofonte[74], prende in esame i *Memorabili* dal punto di vista del genere letterario, al fine di indagare come e in quale misura le caratteristiche del genere influiscano sull'immagine di Socrate che emerge dall'opera. Benché consapevole del fatto che i *Memorabili* non rientrano in nessuno dei generi letterari preesistenti, anzi ne inaugurano uno nuovo[75], la Gray non rinuncia tuttavia a scoprire come sia nato questo nuovo genere letterario, cercando di individuare quali ne siano gli elementi costitutivi e in quale tradizione esso, pur nella sua novità, venga ad inscriversi. Il punto di partenza della studiosa è la polemica con O. Gigon, a cui la Gray riconosce il merito di aver incluso la letteratura socratica nell'ambito della *Dichtung*, rifiutandole lo statuto di fonte storica[76], ma al quale contesta di aver negato ai *Memorabili* la dignità di creazione letteraria autonoma, in quanto, secondo lo studioso elvetico, Senofonte si sarebbe limitato a riassumere dei *logoi sokratikoi* composti da altri discepoli di Socrate[77]. La Gray, invece, è persuasa che anche Senofonte, al pari degli altri socratici, abbia creato autonomamente una propria immagine di Socrate, senza dipendere da scritti altrui.

73. Vedi *infra*, p. 71.

74. Dopo essersi occupata dell'*Apologia di Socrate* (*Xenophon's Defence of Socrates: the Rethorical Background to the Socratic Problem*, «Classical Quarterly», XXXIX, 1989, pp. 136-140) e del *Simposio* (*Xenophon's Symposion: the Display of Wisdom*, «Hermes», CXX, 1992, pp. 58-75), la studiosa ha poi esteso la sua indagine ai *Memorabili*: un primo risultato del suo lavoro è dato da *Xenophon's Image of Socrates in the Memorabilia*, «Prudentia», XXVII, 1995, pp. 50-73, mentre il punto d'arrivo delle sue ricerche è costituito (almeno per il momento) dal recente volume già ricordato (vedi *supra*, n. 59); un contributo di grande importanza per la novità dell'approccio e per la puntuale analisi della struttura dell'opera, anche se non tutte le conclusioni appaiono condivisibili.

75. Cfr. *supra*, p. 18 e n. 53.

76. Si tratta della tesi fondamentale del celebre saggio apparso nel 1947: O. GIGON, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947 (II ed. 1979; III ed. Tübingen, 1994).

77. Questa convinzione del Gigon è stata analiticamente ribadita nel suo commento ai primi due libri dei *Memorabili*: vedi O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953; *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956.

Questa convinzione nasce anche dal fatto che la studiosa non vede nei *Memorabili* un insieme di brevi *logoi sokratikoi*, bensì una raccolta di *chreiai*[78] ampliate: in sostanza i *Memorabili*, secondo la Gray, non rientrano nel filone dei dialoghi socratici, ma nella tradizione della letteratura sapienziale e, più specificamente, della letteratura sapienziale in prosa[79]. Senofonte dunque, di fronte a due distinti generi letterari, quello costituito dalle raccolte di massime di un saggio e quello, di recente invenzione, rappresentato dal dialogo socratico, avrebbe scelto il primo, che offriva il palese e prezioso vantaggio di inserire Socrate in una lunga serie di saggi di cui, in tal modo, veniva a risultare il degno erede. Questa scelta avrebbe poi condizionato in modo determinante l'immagine di Socrate che sarebbe emersa dall'opera: in effetti è tipica delle raccolte di *chreiai* la situazione, così frequente nei *Memorabili*, in cui un uomo saggio istruisce[80] un uomo meno saggio, così come lo sono il carattere tra-

78. Le *chreiai*, così come verranno classificate in seguito dai manuali di retorica, erano, nella loro forma più semplice, massime attribuite a un determinato saggio (a differenza delle anonime *gnomai*); di solito, però, si presentavano in una forma più elaborata, basata sullo schema domanda / risposta tra un interlocutore e un saggio, e introdotta da una varietà di formule standardizzate. In effetti, come avremo modo di rilevare nelle note *ad loc.*, anche i dialoghi dei *Memorabili* sono generalmente introdotti da formule standardizzate: ciò vale non soltanto per i dialoghi più brevi, assimilabili senz'altro a *chreiai* (cfr. *infra*, n. 86), ma anche per quelli di maggiore estensione.

79. Per altro la letteratura sapienziale in prosa non risulta ben documentata nelle fonti a nostra disposizione: se è vero che vari testi alludono a raccolte di massime esistenti all'epoca di Senofonte o in epoche anteriori (cfr., ad es., *Mem.*, I, 6, 14; IV, 2, 1; IV, 2, 8-10; ERODOTO, VII, 226, 2), nessuna di esse ci è pervenuta, tanto è vero che la stessa Gray è costretta a prendere in esame una raccolta tarda come lo *Gnomologium Vaticanum*, in effetti molto ricco di *chreiai* (anche se non mancano semplici massime *tout-court*), nella fiduciosa convinzione che esso non si differenzi troppo da analoghe raccolte di epoche precedenti (V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 174-176). La Gray, inoltre, assegna alla letteratura sapienziale in prosa opere perdute di Ippia e di Prodico (tra cui l'apologo di Eracle al bivio riferito, come è noto, proprio in *Mem.*, II, 1, 21-33), nonché tre orazioni di Isocrate, *A Demonico*, *A Nicocle*, *Nicocle* (V. J. GRAY, *ibid.*, pp. 163-172). E sono proprio queste tre orazioni, oltre ai testi perduti (sui quali è poco corretto fare affidamento), che, secondo la studiosa (V. J. GRAY, *ibid.*, p. 184), dovrebbero creare una sorta di ponte tra la più antica letteratura sapienziale in poesia (da Esiodo a Teognide) e la nuova letteratura sapienziale in prosa, rappresentata appunto dai *Memorabili*. Come si vede, il filone della letteratura sapienziale in prosa finisce per risultare alquanto esiguo e, soprattutto, fortemente disomogeneo: nonostante tutta la buona volontà possibile, tra una raccolta di *chreiai* e di *gnomai* quale lo *Gnomologium Vaticanum* e le tre orazioni di Isocrate sopra ricordate, le analogie si riducono davvero a poca cosa.

80. In effetti, come avremo modo di constatare (cfr. *infra*, pp. 119-121), il Socrate dei *Memorabili*, a differenza del Socrate platonico, non pone domande, non mette in crisi l'interlocutore, non ricorre abitualmente all'*elenchos*, ma impartisce continuamente lezioni su un'ampia varietà di argomenti (del resto il Socrate di Senofonte non proclama mai la propria inscienza: vedi ancora *infra*, p. 117).

dizionale e la conseguente banalità degli insegnamenti impartiti[81], nonché l'ampiezza (e non la profondità) di tali insegnamenti, che tendono ad abbracciare tutti gli ambiti dell'esistenza umana[82]; infine è caratteristica delle raccolte di *chreiai* l'enfasi posta sull'utilità del saggio in questione[83]. La tesi della Gray, pur con molti spunti interessanti, appare però un po' riduttiva: l'intento apologetico, infatti, non sembra sufficiente a spiegare perché Senofonte abbia preferito rivolgersi alla collaudata tradizione della letteratura sapienziale in prosa invece di cimentarsi, al pari di tanti dei suoi antichi condiscepoli, nel nuovo genere letterario costituito dal dialogo socratico (che, tra l'altro, poteva anch'esso prestarsi benissimo a finalità apologetiche)[84]; inoltre (ed è questo il nodo cruciale) risulta piuttosto semplicistico postulare un rapporto lineare di causa / effetto tra il genere letterario prescelto, vale a dire la raccolta di *chreiai*, e la figura di Socrate quale emerge dai *Memorabili*. Il ragionamento, infatti, potrebbe venire facilmente rovesciato: Senofonte si è orientato verso la tradizione della letteratura sapienziale in prosa proprio perché aveva elaborato una immagine di Socrate che lo apparentava a quella del saggio tradizionale, un Socrate che non pone e non si pone problemi, ma impartisce con granitica sicurezza insegnamenti che investono l'intero complesso dell'esistenza e dell'esperienza umana, insegnamenti improntati a una prevedibile banalità e a un sano, collaudato tradizionalismo[85]. Del resto, la stessa tesi di fondo della Gray, secondo la quale il modello di riferimento di Senofonte sono le raccolte di *chreiai*, non risulta del tutto con-

81. Come vedremo (cfr. *infra*, pp. 68-69), il Socrate dei *Memorabili* si caratterizza, in effetti, per uno spiccato tradizionalismo, per una vistosa tendenza a un moralismo facile e scontato, per l'enfasi posta su collaudate banalità.

82. Il Socrate dei *Memorabili*, dotato di conoscenze e di competenze di ogni genere, è sempre pronto a dispensare consigli e insegnamenti sugli argomenti più disparati: dalla posizione ideale per costruire una casa (III, 8, 8-10) all'arte militare (III, 1, 6-11; III, 3, 2-7; III, 5, 25-28), dagli accorgimenti per risolvere gravi difficoltà economiche (II, 7; II, 8) a quelli per liberarsi dei sicofanti (II, 9), dalla cura del corpo (III, 12) alle buone maniere a tavola (III, 14, 1-4) e alla sana alimentazione (III, 14, 5-7).

83. L'insistenza sull'utilità di Socrate è un filo rosso che percorre tutta l'opera e, in particolare, la seconda parte: in proposito vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 1; cfr. anche *infra*, pp. 36-37 e 39-40.

84. Si pensi a quanti dialoghi di Platone rivelino palesi finalità apologetiche: oltre che, ovviamente, nell'*Apologia*, esse giocano un ruolo fondamentale anche nell'*Eutifrone*, nel *Critone*, nell'*Alcibiade primo*, nel *Simposio*, nel *Gorgia* (cfr. *supra*, n. 50).

85. Cfr. il caustico giudizio del Burnet, secondo il quale se Socrate fosse stato davvero come lo descrive Senofonte, non sarebbe mai stato condannato a morte dai suoi concittadini (J. BURNET, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London, 1914, p. 149); cfr. anche A. E. TAYLOR, *Socrates*, London, 1932, p. 22; B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, London, 1946, p. 102 (= *Storia della filosofia occidentale*, trad. it., I, Milano, 1948, p. 127).

vincente: è innegabile che alcuni passi dei *Memorabili* si ispirino a tale modello[86] ed è merito della studiosa aver rivendicato il peso e l'importanza di una tradizione trascurata e sottovalutata, tuttavia il modello prevalente a cui Senofonte si richiama ci sembra comunque quello dei *logoi sokratikoi*. Senofonte intende confrontarsi con gli altri socratici, come dimostrano alcuni spunti polemici[87], sul loro stesso terreno, quello del dialogo socratico, che lasciava ampio spazio alla rielaborazione soggettiva dei ricordi personali, che consentiva e legittimava la creazione, da parte di ciascuno dei discepoli, di un personaggio chiamato Socrate, protagonista indiscusso e vincente dei dialoghi. È poi abbastanza comprensibile che Senofonte – che vedeva in Socrate non un inquietante seminatore di incertezze, dedito senza pentimenti a rischiose provocazioni culturali[88], bensì un tradizionale maestro di saggezza – abbia risentito anche dell'influsso della letteratura sapienziale in prosa, delle raccolte di *chreiai* attribuite a questo o a quel sapiente. Ma si tratta di una contaminazione, di un apporto parziale, che non intacca l'efficacia del modello fondamentale, che rimane quello del dialogo socratico[89]: in sostanza, dunque, possiamo considerare corretta la descrizione della struttura dei *Memorabili* (e in particolare della seconda parte dell'opera) che abbiamo fornito all'inizio[90]: una nutrita serie di *logoi sokratikoi* (circa una quarantina) tenuti insieme da una cornice narrativa.

Assai più ardua, invece, la questione relativa al periodo o ai periodi in cui l'opera fu composta. Se per lo «scritto di difesa» disponiamo di un'unica indicazione davvero affidabile, cioè il 393 / 392 come *terminus post quem*, la seconda sezione dei *Memorabili* fornisce anch'essa un unico indizio sicuro, cioè il noto anacronismo di III, 5, 2-4 e 25-27: nel dialogo tra Socrate e Pericle il Giovane, ambientato nel 407 / 406[91], vengono prospettati prima il pericolo di una invasione dell'Attica da parte dei Tebani (III, 5, 2-4), quindi

86. È una tipica *chreia* lo scambio di battute con Antifonte in I, 6, 15, così come rientrano nel genere delle *chreiai* gli scambi verbali tra Socrate e i suoi anonimi interlocutori negli ultimi due capitoli (13-14) del III libro; per altre possibili *chreiai* vedi *infra*, p. 60 e n. 274.

87. Vedi I, 4, 1 e n. 2; IV, 3, 2 e n. 6.

88. Tale è invece il Socrate dell'*Apologia* platonica, che non cessa di interrogare se stesso e gli altri (*Ap.*, 21 b-23 b; 29 c-30 b), paragonandosi a un insistente tafano (*Ap.*, 30 e-31 a) e proclamando che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta (*Ap.*, 38 a).

89. Questo, per altro, non implica assolutamente la necessità di accettare le tesi del Gigon (cfr. *supra*, p. 22 e n. 77) e di quanti sostengono la dipendenza dei *Memorabili* dagli scritti di altri socratici e in particolare di Antistene: vedi *infra*, p. 77 e n. 356.

90. Vedi *supra*, p. 18.

91. Vedi III, 5, 1 e n. 3.

le possibili contromisure (III, 5, 25-27): preoccupazioni di questo genere, però, appaiono del tutto incompatibili con la data drammatica del dialogo, mentre risultano fondate soltanto dopo la battaglia di Leuttra; perciò, almeno per questo passo, il 371 rappresenta un innegabile *terminus post quem*. Alcuni studiosi, per altro, hanno creduto di poter individuare, ancora in *Mem.*, III, 5, un altro *terminus post quem*, molto più basso: A. Delatte, infatti, nel suo commento al III libro dei *Memorabili*, ha sostenuto che *Mem.*, I, 5, 11 riecheggia *Aerop.*, 75, e che, più in generale, l'intero capitolo dipende dall'*Aeropagitico*: pertanto il *terminus post quem* sarebbe dato dal 355, anno in cui venne composta e pubblicata l'orazione isocratea[92]. La tesi del Delatte, ripresa da Delebecque[93], non è però convincente: l'asserita dipendenza di Senofonte da Isocrate si fonda in realtà su riscontri che sono meri *loci communes*; in ogni caso, anche ammettendo una relazione diretta tra i due testi, non vi sono elementi che possano provare che è Senofonte a dipendere da Isocrate e non viceversa; infine non è neppure certo che sia il 355 la data di pubblicazione dell'*Aeropagitico*[94]. Una indicazione di tipo cronologico, per altro non decisiva, potrebbe invece venire da II, 3, 4: Socrate, che sta dialogando con Cherecrate sul tema dei rapporti tra fratelli, afferma che, in vista di un affetto reciproco, conta molto essere nati dagli stessi genitori ed essere stati allevati insieme (II, 3, 4); quindi aggiunge: «poiché perfino le bestie nutrono un certo attaccamento (πόθος) per quelle che sono state allevate insieme a loro» (*ibid.*). Questa osservazione ricorda da vicino un passo della *Ciropedia*, in cui una constatazione pressoché identica viene attribuita a Ciro: «notava che anche le bestie allevate insieme provano una terribile nostalgia (πόθος) se vengono separate» (*Cyr.*, II, 1, 28). A prima vista il riscontro sembrerebbe poco significativo: numerosi luoghi dei *Memorabili* possono vantare passi simili nella *Ciropedia*[95], ma di solito è pressoché impossibile riuscire a stabilire con un ragionevole margine di sicurezza la priorità dell'uno o dell'altro; in questo caso, tuttavia, c'è un dettaglio che sembra fornire un indizio prezioso. In entrambi i passi, infatti, ricorre il termine

92. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 69-72.

93. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 485.

94. Per ulteriori dettagli vedi III, 5, 11 e n. 18; non bisogna poi dimenticare che, secondo il Delatte, in III, 5, 11, vi sarebbe una reminiscenza, a mio avviso molto dubbia, del *Menesseno* platonico: in proposito vedi III, 5, 11 e n. 17. Notiamo di passaggio che, invece, ci sembra altamente probabile, per non dire certa, una diretta dipendenza di IV, 4, 5-6 da *Gorg.*, 490 e-491 a (cfr. IV, 4, 6 e n. 17); purtroppo, però, la cosa è di scarsa utilità dal punto di vista cronologico, dal momento che la datazione del *Gorgia*, pur congetturale, è comunque abbastanza alta, compresa all'incirca nel periodo che va dal 391 al 385, e ci fornisce quindi un *terminus post quem* pressoché irrilevante: cfr. *supra*, p. 16 e n. 44.

95. Vedi, in particolare, *infra*, p. 164 e n. 675.

πόθος, che però risulta appropriato soltanto nel contesto di *Cyr.*, II, 1, 28, in quanto, come nota anche Platone[96], πόθος indica il desiderio di qualcosa che non c'è, che è lontano, di cui si avverte la mancanza: il significato di πόθος, quindi, è quello di «nostalgia», «rimpianto»[97], come, appunto, in *Cyr.*, II, 1, 28. In *Mem.*, II, 3, 4, invece, dato che si parla di bestie allevate insieme, ma non vi è alcun cenno a una loro separazione, il termine πόθος risulta decisamente inappropriato, del tutto fuori luogo, tanto è vero che, di solito, le traduzioni lo stemperano in accezioni assai più generiche, quali, appunto, «attaccamento», «affetto», e simili. Come si giustifica, allora, la presenza di questo termine? Una ipotesi ragionevole, a mio avviso l'unica convincente, consiste nel supporre che Senofonte abbia voluto riutilizzare una sua osservazione, senza dubbio interessante[98], senza per altro accorgersi che, nel contesto di *Mem.*, II, 3, 4, il termine πόθος finiva per suonare incongruo, in mancanza di qualsiasi cenno a un distacco. Se così stanno le cose, è dunque certo che *Mem.*, II, 3, 4 sia stato scritto dopo *Cyr.*, II, 1, 28; ma anche questa certezza, benché importante per la datazione di questo passo e di questo capitolo, non ci consente però grandi progressi per quanto riguarda la datazione dell'intera sezione apomnemoneutica. Se diamo per scontato che *Mem.*, II, 3, 4 sia stato scritto quando ormai la *Ciropedia* era stata portata a termine[99], possiamo collocare la stesura di questo passo negli ultimi anni di vita di Senofonte, cioè nel breve lasso di tempo che intercorre tra la conclu-

96. Cfr. PLATONE, *Crat.*, 420 a.

97. Per altro πόθος può indicare anche il desiderio sessuale (cfr., ad es., SOFOCLE, *Trach.*, 631), ovvero, semplicemente, il desiderio *tout-court* (cfr. EURIPIDE, *Andr.*, 824): e proprio in questa accezione è usato da Senofonte in *Mem.*, I, 4, 7: ma, come è palese, nessuno di questi ulteriori, possibili significati risulta pertinente in *Mem.*, II, 3, 4.

98. Non è un caso che una simile osservazione sia posta sulla bocca di Socrate nei *Memorabili* e attribuita a Ciro nella *Ciropedia*: qui come altrove, infatti, gli eroi di Senofonte sono chiamati a esprimere riflessioni, convinzioni, valutazioni dell'autore, che in diverse opere dà prova di una non comune attenzione per gli animali: cfr. *An.*, I, 5, 2-3; *Cyn.*, 3, 4-10; 4, 3-6; 7, 3; 7, 6-10; *Cyr.*, I, 4, 4; IV, 1, 17.

99. A rigore, in effetti, non possiamo neppure essere sicuri che *Mem.*, II, 3, 4 sia posteriore alla stesura di *tutta* la *Ciropedia*, ma soltanto a quella di *Cyr.*, II, 1, 28 (che non sappiamo, ovviamente, a quando risalga): infatti, sebbene molto improbabile, non è però impossibile che Senofonte abbia atteso contemporaneamente alla composizione sia della *Ciropedia* sia dei *Memorabili*: in tal caso *Mem.*, II, 3, 4, benché scritto dopo *Cyr.*, II, 1, 28, potrebbe essere stato scritto *prima* che Senofonte portasse a termine la *Ciropedia*. Si tratta senza dubbio di una ipotesi poco convincente, in quanto non è verosimile che Senofonte abbia composto nello stesso lasso di tempo o anche in periodi parzialmente sovrapponibili due opere così ampie e impegnative come la *Ciropedia* e i *Memorabili*: tuttavia, almeno in linea di principio, una simile ipotesi non può venire esclusa. Quanto al problema delle fasi di composizione dei *Memorabili* vedi *infra*, pp. 29-34.

sione della *Ciropedia* e la morte dello scrittore: approssimativamente dal 360 o dal 359[100] fino almeno al 355 / 354, che rappresenta un sicuro *terminus post quem* per la morte di Senofonte[101]. Ma questa conclusione, valida per *Mem.*, II, 3, 4 e per l'intero capitolo, non può automaticamente venire estesa a tutto il resto della sezione apomnemoneutica, tanto più che non riusciamo a ricostruirne le fasi di composizione[102]. Pertanto, l'unica indicazione cronologica davvero sicura rimane il fatto che *Mem.*, III, 5 implica il 371 come *terminus post quem*; ad essa possiamo aggiungere una indicazione di cronologia relativa, cioè che *Mem.*, II, 3, 4 rinvia a una composizione posteriore alla stesura della *Ciropedia*; ma non siamo in grado di andare oltre e varie ipotesi rimangono quindi sul tappeto. Possiamo supporre, infatti, che Senofonte abbia scritto i primi due capitoli dei *Memorabili* poco dopo la pubblicazione dell'orazione di Policrate[103] e poi sia andato elaborando il resto dell'opera in un lungo arco di tempo, giungendo quanto meno fino al 370, anzi, più precisamente, fino a un'epoca in cui aveva almeno iniziato[104],

100. Per la *Ciropedia*, in effetti, possiamo contare su un *terminus ante quem* affidabile, costituito dal 358, l'anno dell'ascesa al trono di Artaserse III Ochos, che Senofonte pare ignorare: infatti due passi appartenenti proprio all'ultimo libro (*Cyr.*, VIII, 1, 20; VIII, 8, 12) sembrano presupporre come sovrano regnante Artaserse II; ancora un passo dell'ultimo libro, anzi dell'ultimo capitolo (*Cyr.*, VIII, 8, 4), ci offre un sicuro *terminus post quem*, rappresentato dal 362 / 361, anno in cui alcuni satrapi delle province occidentali, tra i quali Ariobazarne e Reomitre, si ribellarono al re (si tratta, per altro di un *terminus post quem* che vale per quest'ultimo capitolo, ma non certo per l'intera opera: cfr. anche *infra*, n. 644). In base a questi dati, tanto più preziosi in quanto ricavati dall'ultima parte dell'opera, è dunque legittimo postulare che Senofonte abbia terminato la stesura della *Ciropedia* nel 360 o nel 359.

101. In effetti, una serie di riferimenti alle varie fasi della terza guerra sacra presenti nelle *Entrate*, quasi certamente l'ultima opera di Senofonte (ma cfr. *infra*, p. 29 e n. 110), hanno indotto il Delebecque a datare la composizione di questo opuscolo all'inverno 355 / 354 (cfr. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 470-473), che viene così a fornire il *terminus post quem* per la morte dello scrittore: un *terminus post quem* che risulta confermato dalla preziosa osservazione del Breitenbach, che ha individuato in *Por.*, 5, 9 il riferimento cronologico più recente reperibile in tutta l'opera di Senofonte, collocandone la composizione nel 355 (H. R. BREITENBACH, *Xenophon von Athen*, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, IX, A 2, 1967, coll. 1569-2052: vedi col. 1573).

102. Riguardo al problema delle fasi di composizione dei *Memorabili* vedi *infra*, pp. 29-34.

103. Ricordiamo che alcuni studiosi hanno addirittura ipotizzato una prima pubblicazione dello «scritto di difesa» come opera a sé stante: cfr. *supra*, p. 13 e n. 30.

104. Dato che *Mem.*, II, 3, 4 è posteriore a *Cyr.*, II, 1, 28, bisogna ammettere che, nel momento in cui Senofonte vergava *Mem.*, II, 3, 4, avesse già steso una parte della *Ciropedia*: ma se, quando scriveva *Mem.*, II, 3, 4, non aveva ancora completato la stesura della *Ciropedia*, allora è inevitabile postulare che la composizione dei *Memorabili* e quella della *Ciropedia* siano state portate avanti in contemporanea almeno per un certo lasso di tempo, un'ipotesi che appare però poco probabile (cfr. anche *supra*, n. 99).

se non terminato[105], la stesura della *Ciropedia*, come suggerisce il fatto che *Mem.*, II, 3, 4 è una palese, goffa reminiscenza di *Cyr.*, II, 1, 28. Oppure, sempre tenendo fermo che i primi due capitoli siano stati composti poco dopo il 390 come immediata risposta al libello di Policrate[106], si può invece ipotizzare che Senofonte abbia scritto tutto il resto dell'opera molto più tardi, in ogni caso dopo il 371, dal momento che a un'epoca posteriore al 371 rinviano comunque gli scarsi indizi cronologici di cui disponiamo: in effetti se *Mem.*, III, 5 presuppone il 371 come *terminus post quem*, a un periodo ancora più tardo rimandano sia *Mem.*, II, 3, 4, maldestra citazione di *Cyr.*, II, 1, 28, sia *Mem.*, I, 4, 8, che sembrerebbe riecheggiare un passo di un tardo dialogo di Platone quale il *Filebo*[107]. Quest'ultima ipotesi, che ha senza dubbio il pregio di mettere d'accordo nel modo più semplice i pochi indizi cronologici di cui disponiamo, lascia comunque aperto un lasso di tempo davvero molto ampio per la stesura della sezione apomnemoneutica. Infine, almeno in via teorica, è possibile prospettare anche una ulteriore ipotesi, cioè che l'intera opera sia stata composta dopo il 371, anche se appare poco convincente collocare la stesura dello «scritto di difesa» a tanti anni di distanza dal processo e dal *pamphlet* di Policrate[108].

Il problema della datazione dei *Memorabili* è poi reso ancora più complicato da un altro problema, strettamente connesso al precedente, cioè quello delle eventuali fasi di composizione e della loro scansione temporale. Non pochi studiosi, infatti, si sono cimentati nel tentativo di individuare differenti momenti a cui risalirebbero parti diverse dell'opera: ci limitiamo a ricordare due di questi tentativi, quello del Delebecque e quello compiuto in anni recenti da C. H. Kahn. Il Delebecque muove dalla convinzione che esista una profonda cesura fra i primi due libri dei *Memorabili* e i due successivi, per poi sostenere che i libri I-II furono composti intorno al 381[109], mentre i libri III-IV rappresenterebbero l'ultima fatica di Senofonte e sarebbero stati scritti immediatamente prima della sua morte, tra la fine del 355 e l'inizio del 354[110]. La profonda

105. In effetti sembra più probabile che Senofonte, prima di impegnarsi nella stesura della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* (o anche soltanto, eventualmente, del blocco a cui appartiene *Mem.*, II, 3, 4), avesse portato a termine la composizione di un'opera estesa e impegnativa come la *Ciropedia* (cfr. anche *supra*, n. 99 e 104).

106. Per la datazione dei primi due capitoli dei *Memorabili* vedi *supra*, pp. 14-18 e note relative.

107. *Phil.*, 29 a-30 a; cfr. anche *infra*, p. 32 e n. 128.

108. A meno che Senofonte non ne fosse venuto a conoscenza con grande ritardo, cioè dopo aver abbandonato Scillunte nel 371 ovvero, addirittura, dopo l'ipotetico ritorno ad Atene (riguardo alla controversa questione del ritorno di Senofonte ad Atene vedi *supra*, p. 18 e n. 51 e 52).

109. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 221-235.

110. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 477-495.

cesura, anzi il «fossato», come lo chiama lo studioso francese[111], sarebbe dato dal fatto che le conversazioni riportate nei primi due libri riguardano la sfera privata (la famiglia, gli amici), mentre i dialoghi dei due libri seguenti vertono sulla sfera pubblica, quella della città. Pertanto i primi due libri sarebbero stati scritti a Scillunte, negli anni in cui Senofonte vive in una cerchia ristretta formata dalla sua famiglia e da pochi amici, occupandosi attivamente dell'educazione dei figli: e sarebbe in funzione di questo pubblico ristretto e, in particolare, dei due figli adolescenti[112] che Senofonte avrebbe composto i primi due libri dei *Memorabili*, che mostrano appunto un Socrate intento a insegnare come comportarsi con familiari e amici. Gli altri due libri, invece, risalirebbero al periodo in cui Senofonte è ormai tornato ad Atene[113]: hanno come destinatario l'intera cittadinanza, il tema centrale è appunto quello del governo della città e costituiscono una sorta di testamento politico di Senofonte[114]: sarebbero stati scritti, infatti, nell'ultimo periodo della sua vita, in quanto risultano posteriori a tutte le altre sue opere, incluse le *Entrate*: lo dimostrerebbe il fatto che nei libri III-IV (a differenza che nei libri I-II) l'autore ha spesso riutilizzato passi di opere precedenti[115]. Tuttavia le argomentazioni del Delebecque sono tutt'altro che convincenti. Innanzi tutto appare infondata la cesura che lo studioso istituisce tra i primi due libri e gli altri due: in primo luogo perché viene dedotta in modo meccanicistico e ingenuo da meri dati biografici, tra l'altro incerti[116]; in secondo luogo perché per Senofonte la sfera del privato non si colloca affatto in opposizione alla sfera del pubblico: anzi un aspetto fondamentale delle sue convinzioni politiche, che più volte viene affermato nei *Memorabili*[117] ed è alla base della riflessione elaborata nell'*Economico*[118], consiste proprio nella differenza meramente quantitativa istituita tra *oikos*[119] e *polis*, due realtà che non sono

111. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 494: lo studioso non esita, subito dopo, ad aggiungere che l'unità dell'opera è un'unità artificiale, rappresentata dal personaggio di Socrate.

112. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 224-227.

113. Il Delebecque, infatti, è convinto che Senofonte, dopo la revoca dell'esilio, abbia fatto ritorno ad Atene alla fine del 366 o all'inizio del 365: vedi *Essai*, cit., pp. 334-341.

114. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 494.

115. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 484.

116. Quale, ad es., il ritorno di Senofonte ad Atene (cfr. *supra*, n. 51 e 52); per i rischi insiti in un simile metodo vedi inoltre *infra*, n. 122.

117. Vedi, soprattutto III, 4, 6 e n. 11; III, 4, 12 e n. 17.

118. Cfr. soprattutto *Oec.*, 21, 2-12.

119. Il termine *oikos* è in realtà intraducibile (cfr. I, 1, 7 e n. 19; I, 2, 48 e n. 94), in quanto indica sia la casa sia la famiglia sia il patrimonio familiare: in sostanza la sfera, la dimensione del privato, distinta da quella della *polis*, cioè del pubblico.

strutturalmente diverse, ma che formano una sorta di *continuum*, per cui il buon governo dell'*oikos* (inteso come capacità non soltanto di amministrare al meglio il patrimonio, ma anche di gestire le relazioni all'interno dell'*oikos* stesso) è soltanto il primo passo per imparare a governare bene la *polis*[120]. Al contrario, dunque, di ciò che asserisce il Delebecque, tra il libro II, incentrato sulle relazioni all'interno della famiglia (II, 2-3), sui rapporti tra gli amici (II, 4-6), su come risolvere, grazie agli amici, difficili situazioni economiche (II, 7-10)[121], e il libro III (e in particolare la prima metà del libro III, che verte sul tema del governo della città), non vi è alcuna frattura, ma anzi una profonda continuità. Nulla, quindi, se non una indebita estrapolazione da dati biografici del tutto ipotetici[122], sta a dimostrare che i primi due libri dei *Memorabili* siano stati composti a Scillunte, né che risalgano al 381, una datazione alla quale il Delebecque perviene utilizzando il criterio, metodologicamente inaccettabile, di datare questa sezione dell'opera in base

120. Vedi in particolare III, 6, 14-15 e n. 20.

121. In questi capitoli il tema dell'amicizia si intreccia a quello dei problemi economici e della gestione del patrimonio familiare: Socrate, infatti, si dimostra utile agli amici, poveri o ricchi che siano, aiutandoli a risolvere difficoltà derivanti da ristrettezze economiche ovvero, paradossalmente, dall'eccessiva ricchezza che suscita le mira dei sicofanti: così, mentre in III, 7 e 8 indica a due amici precipitati nell'indigenza, Aristarco ed Eutero, come garantirsi un'esistenza dignitosa, in III, 9 persuade il suo ricco amico Critone, assediato dai sicofanti, a liberarsi di costoro assicurandosi i servigi di Archedemo, un uomo onesto ma povero, che, a sua volta, grazie al sostegno economico di Critone, troverà rimedio alla sua mancanza di mezzi; analogamente, in III, 10, Socrate riuscirà a risolvere i problemi di un altro amico ricco, Diodoro, e di un altro amico povero, Ermogene, convincendo il primo ad assumere il secondo come amministratore.

122. Non disponiamo, in effetti, di nessun indizio sufficiente per affermare che, negli anni di Scillunte, la preoccupazione dominante di Senofonte fosse quella dell'educazione dei figli; anche il suo presunto isolamento è tutt'altro che certo: Scillunte era un villaggio a sud di Olimpia, e la tenuta di Senofonte, come ci dice lui stesso (*An.*, V, 3, 11), si trovava lungo la strada che da Olimpia conduceva a Sparta, a soli venti stadi (poco più di tre chilometri e mezzo) dal celebre tempio di Zeus a Olimpia; è quindi verosimile che Senofonte, soprattutto in occasione dei giochi olimpici, avesse ampie possibilità di incontri, di contatti, di scambi di notizie. Senofonte stesso, del resto, ci parla della festa annuale in onore di Artemide che ogni anno si svolgeva nella sua tenuta e alla quale partecipavano tutti gli abitanti di Scillunte e dei dintorni (*An.*, V, 3, 9-10); chi può escludere che, in altre circostanze, la sua signorile ospitalità si estendesse anche agli stranieri di passaggio? Infine, un solo esempio per dimostrare quanto sia comunque arbitrario ricavare meccanicamente, da meri dati biografici, conclusioni relative alle presunte fasi di composizione dei *Memorabili*: se ammettiamo che, durante il soggiorno a Scillunte, gli interessi di Senofonte fossero incentrati sull'educazione dei figli, potremmo allora sostenere che proprio questo è il periodo in cui bisogna collocare la composizione del IV libro dei *Memorabili*, che (ad eccezione dei capp. 4 e 8) verte sul tema dell'attività educativa di Socrate. In sostanza, partendo dai medesimi presupposti del Delebecque, potremmo giungere a conclusioni del tutto differenti.

alla datazione, stabilita in via del tutto congetturale, di altre opere di Senofonte[123]. Allo stesso modo, nulla dimostra che i libri III-IV siano stati scritti tra il 355 e il 354: infatti, non soltanto, come abbiamo visto[124], la dipendenza di *Mem.*, III, 5, dall'*Aeropagitico* di Isocrate rimane indimostrata, ma anche i riscontri tra i libri III-IV dei *Memorabili* e altre opere di Senofonte non sono probanti a fini cronologici, in quanto, di fronte a passi paralleli, è arduo stabilire quale dei due sia anteriore all'altro: pertanto la tesi del Delebecque, in base alla quale, nel caso di passi paralleli, quelli dei libri III-IV dei *Memorabili* rappresenterebbero lo sviluppo pieno e compiuto dei loro omologhi presenti nelle altre opere di Senofonte, considerati invece dei semplici abbozzi, risulta largamente arbitraria. Del resto, riscontri con altri scritti di Senofonte e, in particolare, con la *Ciropedia*, non mancano neppure nei libri I-II[125], il che costituisce una ulteriore smentita della cronologia e delle fasi di composizione dell'opera così come sono state delineate dal Delebecque. Di recente, per altro, anche Kahn ha riproposto conclusioni simili a quelle del Delebecque, ma su basi differenti: lo studioso, infatti, al pari del Delebecque, è convinto che esista uno iato fra i libri I-II, che sarebbero stati composti a Scillunte intorno al 380, e i libri III-IV, scritti dopo il ritorno ad Atene intorno al 360, ma, a differenza di Delebecque, fonda tale convinzione sulle reminiscenze dei dialoghi di Platone riscontrabili nelle due diverse sezioni dell'opera: scarse nei primi due libri (e relative soltanto al *Liside*[126] e al *Lachete*), diventano assai più numerose nei due libri seguenti (soprattutto in III, 9; IV, 2; IV, 6) e rivelano la conoscenza di un buon numero di dialoghi di Platone, compresi il *Gorgia*, il *Protagora*, il I libro della *Repubblica*[127] e, probabilmente, anche il tardo *Filebo*[128]: pertanto Kahn afferma che Senofonte avrebbe comin-

123. Vedi É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 233-234.

124. Cfr. *supra*, p. 26 e n. 94.

125. In proposito rinviamo alle note *ad loc.*, limitandoci a ricordare che è proprio nel II libro che si legge un passo che non soltanto trova riscontro in un luogo della *Ciropedia*, ma che rivela un palese rapporto di dipendenza: si tratta di *Mem.*, II, 3, 4, maldestra ripresa di *Cyr.*, II, 1, 28: cfr. *supra*, pp. 26-27 e n. 96 e 97.

126. Per altro, secondo la cronologia proposta da Vlastos (cfr. *infra*, p. 87), il *Liside*, pur facendo parte dei dialoghi giovanili, rientra tra i cosiddetti dialoghi di transizione, tutti posteriori ai dialoghi elenctici: pertanto il *Liside* risulterebbe non già anteriore, bensì posteriore al *Protagora*, al *Gorgia*, al I libro della *Repubblica*.

127. Come è noto, molti studiosi ritengono che il libro I della *Repubblica* sia stato composto diversi anni prima del resto dell'opera: cfr. anche *infra*, p. 87.

128. Non esistono indizi che permettano di stabilire in termini assoluti la data di composizione del *Filebo*, neppure nei limiti consentiti da un *terminus ante quem* o da un *terminus post quem*. È abbastanza sicura, invece, la cronologia relativa: quasi tutti gli studiosi, infatti, sono concordi nel collocare il *Filebo*

ciato a stendere i *Memorabili* intorno al 380, nel relativo isolamento di Scillunte, mentre avrebbe composto i libri III-IV verso il 360, dopo il suo rientro ad Atene, quando Platone si imponeva ormai come la figura intellettuale di maggior prestigio dell'epoca e i suoi scritti erano facilmente reperibili[129]. Ma anche questa ricostruzione della composizione e della datazione dei *Memorabili*, benché fondata su basi più solide di quelle utilizzate dal Delebecque, non appare persuasiva. In primo luogo, ancora una volta bisogna rilevare che non è corretto, a livello di metodo, dare per scontato che, ogni volta che veniamo a trovarci di fronte a passi paralleli, si tratti sempre e comunque di un prestito, di una dipendenza di Senofonte da Platone: non si vuole certo affermare che sia Platone a dipendere da Senofonte, ma che, semplicemente, non si può escludere la possibilità che, almeno in alcuni casi, si tratti di tematiche, riflessioni, argomentazioni che circolavano comunque tra i socratici, probabilmente perché risalivano in qualche modo al Socrate storico[130]. In secondo luogo non è esatto sostenere che nei primi due libri dei *Memorabili* si trovino soltanto echi del *Liside* o del *Lachete*, poiché non mancano passi che rinviano, invece, ad altri dialoghi: ci limitiamo a un unico esempio, opportunamente evidenziato sia da Bandini sia da Dorion[131] e particolarmente significativo perché rimanda a un dialogo tardo come il *Filebo*: si tratta di *Mem.*, I, 4, 8, che in effetti sembra ricordare da vicino *Phil.*, 29 a-30 a[132]. Ma soprattutto (ed è questa l'obiezione più fondata e più solida) si può obiettare a Kahn che non è un caso che reminiscenze di dialoghi platonici si concentrino soprattutto nelle tre sezioni da lui indicate (III, 9; IV, 2; IV, 4-6), in quanto si tratta di capitoli che,

tra le ultime opere di Platone, scritto dopo i quattro grandi dialoghi dialettici (*Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*) e, ovviamente, prima delle *Leggi*: cfr. anche *infra*, p. 87 e n. 397. Per altro, lo stesso Kahn si limita a indicare un'unica reminiscenza del *Filebo* presente negli ultimi due libri dei *Memorabili*: si tratterebbe di *Mem.*, III, 9, 8, che, secondo lo studioso, vorrebbe costituire una replica alla discussione sull'invidia che si legge in *Phil.*, 48 b; 49 c; 50 a (così C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996, pp. 395-396): in proposito rinviamo a III, 9, 8 e n. 13.

129. C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 393-398.

130. In effetti, eccettuato il *Filebo*, i dialoghi ai quali fa riferimento Kahn appartengono tutti al gruppo dei cosiddetti dialoghi elenctici (secondo la classificazione di Vlastos: vedi *infra*, p. 87), cioè i primi dialoghi del periodo giovanile di Platone, quelli che riflettono in larga misura il pensiero del Socrate storico: cfr. ancora *infra*, pp. 87-89 e note relative.

131. BANDINI-DORION, I, cit., *ad loc.* e p. 142.

132. Bisogna tuttavia tenere presente che, se *Mem.*, I, 4, 8 sembra riecheggiare da vicino *Phil.*, 29 a-30 a, ciò non implica con certezza un rapporto di dipendenza, in quanto entrambi i passi potrebbero invece rifarsi a una fonte comune: vedi I, 4, 8 e n. 23; cfr. anche *infra*, n. 173. Per gli altri passi dei libri I e II che trovano riscontri nei dialoghi di Platone rinviamo, ovviamente, alle note *ad loc.*

come vedremo, rivestono una particolare importanza dal punto di vista specificamente filosofico. Possiamo pertanto concludere che gli indizi cronologici a nostra disposizione sono troppo scarsi per consentirci di stabilire fasi e tempi di composizione dell'opera e dobbiamo quindi limitarci alle ipotesi già formulate[133]; riteniamo inoltre di aver chiarito che non esiste alcuna cesura tra i primi due libri e i due successivi. Quello che ora, invece, ci proponiamo di illustrare è il carattere sostanzialmente unitario dell'opera: intendiamo infatti mostrare non soltanto che la seconda parte dei *Memorabili*, la sezione apomnemoneutica (I, 3, 1 - IV, 8, 11), è dotata, al di là dell'apparente frammentarietà, di una organizzazione abbastanza coerente e unitaria, ma anche che essa si ricollega in modo organico alla prima parte, cioè alla sezione apologetica (I, 1, 1 - I, 2, 64).

Contenuti e struttura della sezione apomnemoneutica

Individuare, nelle oltre quaranta conversazioni esposte in I, 3, 1 - IV, 8, 11, un filo conduttore, un disegno complessivo, che assicuri a questa seconda *tranche* dell'opera una sua logica interna, in vista di finalità ben definite, non è in realtà cosa agevole: da una prima lettura, infatti, si può facilmente ricavare l'impressione di una congerie farraginosa e disordinata, in cui è possibile cogliere, al massimo, qualche collegamento tematico e qualche associazione di idee. E in effetti, alla fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, il giudizio prevalente tra gli studiosi tendeva a recepire e a confermare tale impressione[134], senza curarsi di indagare la questione in modo sistematico e approfondito[135]. Tuttavia, in seguito, man mano

133. Cfr. *supra*, pp. 25-29 e note relative (in particolare n. 99, 100, 104, 105).

134. Cfr., ad es., U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, vol. I, *Sein Leben und seine Werke*, Berlin, 1919, p. 265; J. LUCCIONI, *Xénophon*, cit., p. 78. Addirittura H. MAIER, *Sokrates*, cit., pp. 25-26 (= *Socrate*, cit., p. 29) e A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, cit., p. 5, arrivano a supporre che il disordine che caratterizza la seconda parte dei *Memorabili* sia dovuto al fatto che l'intera opera non fu pubblicata da Senofonte, bensì da un editore postumo.

135. In effetti gli studi sulla struttura e sull'organizzazione del contenuto dei *Memorabili* sono relativamente pochi. Ci limitiamo a segnalare i più importanti: A. DÖRING, *Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hülfsmittel positiver Kritik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», IV, 1891, pp. 34-60; *Nachträge zur Disposition der Memorabilien (Archiv IV. 1)*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», V, 1892, pp. 61-66; F. HORNSTEIN, *Komposition und Herausgabe der xenophontischen Memorabilien*, «Wiener Studien», XXXVI, 1914, pp. 122-139; XXXVII, 1915, pp. 63-87; H. VON ARNIM, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, København, 1923, pp. 93-127; E. EDELSTEIN, *Xenophontische und platonische Bild des Sokrates*, Berlin, 1935, pp. 78-137; H. ERBSE, *Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien*, «Hermes», LXXXIX, 1961, pp. 257-287 (quindi in *Ausgewählte Schriften zur klassischen Philologie*,

che andava maturando una considerazione più attenta e più equanime dell'opera di Senofonte[136], si è riproposto il problema dell'unità e dell'organizzazione complessiva dei *Memorabili*. In particolare, proprio in anni recenti hanno visto la luce due contributi di grande importanza, che presentano significativi punti di contatto e che costituiscono un insostituibile punto di riferimento, quello della Gray e quello del Dorion[137]. Entrambi hanno richiamato l'attenzione su I, 3, un capitolo che svolge una funzione di cerniera tra le due sezioni dell'opera, e soprattutto sul valore programmatico dell'enunciazione iniziale (I, 3, 1): l'autore si propone di dimostrare che Socrate fu utile, con le sue azioni (cioè con il suo esempio)[138] e con i suoi discorsi a quanti ebbero modo di frequentarlo. Questa enunciazione assolve a un duplice ruolo: da un lato rende esplicita la finalità della seconda parte dei *Memorabili*, dall'altro suggerisce, implicitamente, il legame che viene a istituirsi tra le due parti. Infatti se la prima aveva lo scopo di difendere Socrate sia dalle accuse mosse in sede giudiziaria sia da quelle formulate da Policrate, la seconda intende dimostrare, in positivo, quanto e come Socrate fosse utile a chi veniva in contatto con lui: in sostanza alla *pars destruens* fa seguito una *pars construens*, che integra e completa la prima, offrendo un ritratto di Socrate, dei suoi comportamenti come dei suoi discorsi, che è l'esatto opposto di quello costruito dai suoi accusatori. Il legame tra le due sezioni dei *Memorabili* è dato, quindi, dalla comune finalità apologetica: in effetti, come avremo modo di constatare[139], i vari blocchi in cui si articola la seconda *tranche* rappresentano anche una risposta in positivo alle accuse confutate nello «scritto di difesa» e offrono, per usare un termine caro alla Gray, una amplificazione di temi in esso già accennati: ad es., il tema stesso dell'utilità di Socrate, che in I, 3, 1 viene esplicitamente presentato come il filo conduttore della seconda parte dell'opera, era già stato implicitamente preannunciato in I, 1, 4 e in I, 2, 2. Questa articolazione in due sezioni collegate da una comune finalità ha i suoi antecedenti, come schema retorico, in alcune orazioni di Lisia e di Isocrate[140], nelle quali a una prima parte che si propone

Berlin-New York, 1979, pp. 308-340); V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 123-158; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXXXIII-CCXL.

136. Cfr. *infra*, pp. 72-73.

137. Vedi *supra*, n. 135.

138. Per il valore didattico dell'esempio nei *Memorabili* e, più in generale, negli scritti di Senofonte vedi I, 2, 3 e n. 7. È opportuno, in proposito, tenere anche conto del fatto che, come nota la GRAY, *The Framing*, cit., p. 120, nella tradizione della *chreia* il saggio si dimostra tale non soltanto con le sue parole ma anche con le sue azioni.

139. Vedi *infra*, pp. 46-56.

140. Cfr. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 267-269; V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 89-90; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I,

di confutare le accuse segue una seconda parte che si sforza di dimostrare che le qualità e la condotta dell'imputato sono tali da rendere le accuse inverosimili e prive di fondamento; in seguito lo stesso Aristotele affermerà che esistono appunto due tipi diversi di argomentazioni, quelle che mirano a confutare e quelle che mirano a illustrare[141]. Il fatto che i *Memorabili* abbiano ripreso uno schema retorico proprio di orazioni di difesa, e in particolare di quelle relative a una docimasia[142], è una conferma indiretta del carattere apologetico dell'intera opera, efficacemente ribadito anche dal capitolo conclusivo (IV, 8) che, secondo il tradizionale modulo della *Ringkomposition*, ritorna a parlare del processo e riprende alcuni temi dello «scritto di difesa»[143].

Tuttavia, l'aver accertato che una medesima finalità apologetica costituisce l'elemento unificante delle due parti e che, quindi, la seconda sezione ha un legame profondo e organico con la prima[144] lascia comunque aperto il problema di quale logica, di quale principio organizzatore presieda alla successione delle conversazioni e alla scelta degli argomenti discussi. Per affrontare il problema conviene partire, innanzi tutto, dal testo stesso o, per essere più precisi, da alcuni interventi autoriali che consentono di individuare delle unità compositive che abbracciano più dialoghi. Il primo di questi interventi lo troviamo in II, 7, 1[145] e si riferisce chiaramente ai capitoli 7-10, in cui Socrate cerca di porre rimedio alle difficoltà economiche di alcuni amici insegnando loro a contare sull'aiuto reciproco, aiuto tra ricchi e poveri[146], ma anche tra poveri e pove-

cit., pp. CLXXXVII-CLXXXVIII. Esempi di orazioni di questo tipo sono LISIA, *Per Mantiteo*; ISOCRATE, *Sulla biga*; *Eginetico*; *Sullo scambio dei beni*.

141. ARISTOTELE, *Rhet.*, II, 22, 1396 b 24-25.

142. Ricordiamo che ad Atene la docimasia era una sorta di esame a cui doveva sottoporsi chi si accingeva a rivestire una carica pubblica (per ulteriori dettagli vedi II, 2, 13, n. 24 e 25); un classico esempio di orazione tenuta in occasione di una docimasia è la già citata *Per Mantiteo* (ma vedi anche le orazioni XXV, XXVI, XXXI del *corpus* di Lisia).

143. In proposito rinviamo alle note *ad loc.*

144. Riconoscere il legame organico tra la prima e la seconda parte dei *Memorabili* non significa per altro escludere che la prima *tranche* possa essere stata composta anche diversi anni prima (la questione di una eventuale pubblicazione separata è, ai fini del nostro discorso, irrilevante): Senofonte, infatti, nel momento in cui si accingeva a stendere la seconda *tranche* dell'opera, quella apomnemoneutica, può benissimo aver deciso di riutilizzare, in funzione introduttiva, un testo scritto in precedenza, stando attento a istituire una serie di rimandi e di nessi tra le due parti dell'opera, quella già composta e quella che andava appunto elaborando.

145. II, 7, 1: «Alle difficoltà degli amici causate dall'ignoranza cercava di procurare rimedio con la sua saggezza, a quelle invece dovute alla povertà insegnando loro ad aiutarsi a vicenda a seconda delle proprie possibilità. Anche su questo argomento dirò quello che so di lui».

146. Ciò vale per i capp. 8 (in cui all'amico Eutero, caduto in miseria a causa

ri[147]: i suoi consigli, non appena messi in pratica, riescono in effetti a risolvere la situazione, con soddisfazione di entrambe le parti[148]. Un secondo intervento autoriale lo troviamo subito dopo la fine del blocco precedente, nell'*incipit* del III libro: l'autore dichiara che adesso si accinge a illustrare come Socrate si rendesse utile a quanti aspiravano a ricoprire cariche pubbliche (III, 1, 1), preannunciando in tal modo il contenuto dei successivi capp. 1-7[149]. Il terzo passo[150] è costituito da III, 10, 1, dove viene rivendicata l'utilità di Socrate nei confronti di quanti conoscono una *techne* e la esercitano come mestiere: tale utilità avrà modo di dispiegarsi non soltanto nei tre dialoghi riportati nel cap. 10, ma anche in quello del successivo cap. 11, in cui Socrate conversa ancora con un artigiano, sia pure *sui generis*[151]. Infine il quarto intervento[152], che preannuncia l'argomento di un altro blocco di capitoli, si trova in IV, 2, 40, dove si afferma che Socrate, una volta constatata la nuova disposizione d'animo del giovane Eutidemo, decide di non metterlo più in difficoltà come aveva fatto in precedenza (Eutidemo era stato sottoposto a un *elenchos*), bensì di insegnargli nel modo più semplice e più chiaro le cose che riteneva che dovesse sapere e quelle che

della guerra, Socrate suggerisce di trovare un impiego come amministratore dei beni di un cittadino facoltoso), 9 (in cui Socrate risolve i problemi di Critone, ricco e perseguitato dai sicofanti, procurandogli i servigi di Archedemo, uomo capace ma povero, il quale riuscirà così a guadagnarsi di che vivere) e 10 (in cui Socrate convince Diodoro ad aiutare Ermogene, notoriamente povero, non con dei benefici che lo metterebbero in imbarazzo, ma assumendolo come amministratore).

147. Vedi il cap. 7, in cui Socrate, al tempo della guerra civile del 404, consiglia all'amico Aristarco, impoverito e costretto a ospitare nella propria casa numerose parenti anch'esse in miseria, di metterle al lavoro, impegnandole a tessere e a confezionare vesti: in tal modo sia le donne sia lo stesso Aristarco riusciranno ad assicurarsi il necessario per vivere.

148. È interessante notare che, nel caso di Aristarco e delle sue parenti (vedi nota precedente), queste ultime esprimono tuttavia alcune rimostranze, dato che rinfacciano ad Aristarco di essere l'unico della casa a mangiare senza lavorare (II, 7, 12): Socrate allora consiglia ad Aristarco di narrare loro la favola del cane e delle pecore (II, 7, 13-14), che legittima il ruolo subordinato del lavoro di queste donne rispetto alle funzioni esercitate da Aristarco. Per le importanti valenze ideologiche dell'intera vicenda di Aristarco e, in particolare, della favola del cane e delle pecore (che sembra precorrere il celebre apologo di Menenio Agrippa) rinviamo a II, 7, 14 e n. 33.

149. Ricordiamo che il libro III (e, in particolare, proprio i capp. 1-7) non segna una frattura rispetto al II, ma si pone rispetto ad esso in termini di continuità e di naturale progressione: cfr. *supra*, pp. 30-31.

150. A differenza dei due interventi autoriali precedenti (II, 7, 1; III, 1, 1), questa volta l'autore non interviene in prima persona né allude a un'esperienza autoptica.

151. Si tratta infatti di un'etera, Teodote. Per i problemi interpretativi suscitati dal dialogo di Socrate con un'etera vedi III, 11, 1, n. 2.

152. Anche in questo caso l'intervento non è fatto in prima persona.

era meglio fare: e in effetti i capitoli successivi (IV, 3; IV, 5-6)[153] sono incentrati sul percorso educativo che Socrate propone a Eutidemo. Innanzi tutto, infatti, Socrate si sofferma sulla provvidenza divina e, di conseguenza, sulla *pietas* dovuta agli dèi (IV, 3), per poi esporre l'importanza e il valore della *enkrateia* (IV, 5); infine lo troviamo intento a dar prova del procedimento dialettico per definire la natura della *pietas*[154], della giustizia, della sapienza, del bene, del bello, del coraggio, della monarchia e della tirannide, nonché le qualità del cittadino esemplare (IV, 6)[155]. Se consideriamo che il capitolo 2 è strettamente propedeutico rispetto ai capitoli 3 e 5-6, in quanto soltanto chi ha visto smantellate le proprie false certezze può acquisire quell'atteggiamento mentale che gli consente di accedere al vero sapere, possiamo concludere che nel libro IV siamo di fronte a un insieme abbastanza coerente di capitoli (capp. 2-3 e 5-6), che verte sull'educazione di un discepolo: un processo educativo paradigmatico, così come Eutidemo, come avremo modo di constatare[156], rappresenta il discepolo paradigmatico. A questo punto ci troviamo ad avere individuato quattro grandi blocchi, ciascuno incentrato intorno a un tema esplicitamente preannunciato da un intervento autoriale: utilità di Socrate nei confronti degli amici (II, 7-10), degli aspiranti politici (III, 1-7), degli artigiani (III, 10-11); educazione di un discepolo (IV, 2-3 e 5-6). Ma dal punto di vista tematico possiamo individuare, benché non preannunciati in modo esplicito, altri blocchi coesi, che affrontano il tema delle relazioni familiari (II, 2-3) e delle relazioni tra amici (II, 4-6), ovvero che illustrano come Socrate, con i suoi consigli, riuscisse a rendersi utile ai suoi concittadini in generale (III, 12-14); quest'ultimo blocco, senza dubbio meno coerente e compatto degli altri[157], può essere ritenuto una sorta di prolungamento dei due capitoli

153. Eccettuato, quindi, il cap. 4: per i problemi che pone questo capitolo vedi *infra*, pp. 40 e 56-58.

154. Questa insistenza sulla *pietas* è una palese spia degli intenti apologetici di Senofonte. Per le valenze apologetiche dell'intero libro IV vedi *infra*, pp. 39-40 e 51-55.

155. Negli ultimi quattro paragrafi del cap. 6 (§§ 12-15) l'interlocutore non è più Eutidemo, anzi nei §§ 13-14 compare un interlocutore imprecisato (§ 13: τις). Tuttavia anche in quest'ultima parte del cap. 6 la presenza di Eutidemo sembra essere sottintesa: vedi IV, 6, 12 e n. 13. Lo conferma del resto l'*incipit* del capitolo successivo (IV, 7, 1), che si riallaccia a IV, 2, 40, a delimitare in tal modo la sezione propriamente didattica (IV, 3 e 5-6) della educazione di Eutidemo: cfr. anche IV, 7, 1 e n. 1.

156. Vedi *infra*, p. 51.

157. Mentre Epigene, l'interlocutore di Socrate in III, 12, viene presentato come uno dei suoi seguaci (vedi. III, 12, 1 e n. 1), gli interlocutori che si succedono in III, 13-14 rimangono anonimi; ma soprattutto, se in III, 12 ci troviamo di fronte a una delle tante conversazioni / lezioni di Socrate rivolte a un suo discepolo, gli scambi verbali di III, 13-14 non si configurano come veri e propri dialoghi, bensì come *chreiai* pure e semplici (cfr. *supra*, n. 86).

precedenti, cosicché possiamo considerare III, 10-14 come un unico blocco, che ha lo scopo di mostrare quanto e come Socrate si rivelasse utile a semplici artigiani e, più in generale, a chiunque entrasse in contatto con lui, grazie a una serie di insegnamenti che non disdegnano perfino aspetti quotidiani e talora assai prosaici dell'esistenza[158]. D'altra parte è palese il collegamento tra II, 4-6, che tratta il tema dell'amicizia in generale, e i successivi capitoli 7-10, che illustrano come Socrate si rendesse concretamente utile agli amici. Se adesso riprendiamo in considerazione i capitoli II, 2-III, 14, ci rendiamo conto che essi formano un insieme unitario nelle sue articolazioni, che illustra quella che, con Dorion[159], possiamo definire l'utilità «sociale» di Socrate: in primo luogo nell'ambito della famiglia (II, 2-3), quindi in quello dei rapporti tra gli amici (II, 4-10), infine in quello della città, sia nei confronti degli uomini politici (III, 1-7) sia nei confronti di cittadini qualsiasi (III, 10-14). La sequela famiglia / amici / città risponde, ovviamente, a un criterio di progressiva estensione; non bisogna per altro dimenticare che una delle idee forti dei *Memorabili* è data proprio dalla continuità tra la dimensione dell'*oikos* e quella della *polis*[160], tra la sfera del privato e quella del pubblico: in questa continuità gli amici occupano uno spazio intermedio, di transizione: sostegno dell'individuo e del suo *oikos*[161], sono tuttavia esterni all'*oikos* stesso e appartengono alla più vasta comunità della *polis*, nella quale tuttavia si differenziano dalla massa indistinta dei concittadini. La parte centrale dei *Memorabili* (II, 2-III, 14) ci appare dunque come un insieme coeso nelle sue articolazioni e dotato di senso: da questo insieme unitario rimangono fuori i capp. 8-9 del III libro, che, nonostante gli sforzi di alcuni studiosi, risultano incongruenti rispetto al contesto, letteralmente «fuori posto»[162]. Allo stesso modo, se riprendiamo in considerazione il IV libro, anch'esso (eccettuati i capp. 4 e 8) ci appare come un insieme unitario, che si propone di dimostrare l'utilità specifica di Socrate nell'ambito educativo:

158. Ciò avviene soprattutto nei capp. 13-14, in omaggio alla tradizione della *chreia* (benché, nel cap. 14, giochi un ruolo importante anche la costante preoccupazione di mettere in luce la *enkrateia* di Socrate, alla quale si possono ricondurre, in ultima analisi, le osservazioni un po' banali e i consigli spiccioli da lui elargiti); ma non si dimentichino neppure i consigli sulla *fitness* di III, 12.

159. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXXXIX.

160. Vedi *supra*, pp. 30-31 e n. 117 e 120.

161. Non a caso i capp. II, 4-6, che trattano dell'amicizia, insistono sull'utilità dell'amico: vedi soprattutto II, 4, 5-7 e note relative; II, 6, 1-5 e note relative. Non diversamente i capp. II, 7-10 mostrano, innanzi tutto, come Socrate risultasse utile agli amici e, in secondo luogo, come si sforzasse di fare in modo che i suoi amici potessero essere utili gli uni agli altri (per quest'ultimo aspetto cfr., in particolare, II, 9-10).

162. Vedi *infra*, pp. 58-61.

e non è un caso che Senofonte abbia voluto dedicare uno spazio tanto ampio per confutare, mediante una esposizione in positivo, sia l'accusa di corrompere i giovani formulata durante il processo, sia la più recente accusa di Policrate, che vedeva in Socrate lo sciagurato maestro di Crizia e di Alcibiade (I, 2, 12). Ma sulle valenze apologetiche del IV libro ci soffermeremo più avanti[163]; per il momento vogliamo soltanto evidenziarne la coerenza della struttura: fermo restando che IV, 8 rappresenta il capitolo conclusivo non del libro IV, bensì dell'intera opera e quindi, in un certo senso, appare isolato e separato da quanto precede, tutta la parte restante del libro risulta, nelle sue linee generali, costruita in modo coerente e organico: il primo (IV, 1) e l'ultimo capitolo (IV, 7), infatti, espongono i principi fondamentali della *paideia* socratica, mentre i capitoli centrali (IV, 2-3 e 5-6) riportano una serie di conversazioni che mostrano in modo paradigmatico l'educazione di un discepolo, un percorso che si articola in una confutazione preliminare (IV, 2) e in una serie di conversazioni di tipo didattico, di vere e proprie lezioni (IV, 3 e 5-6). Anche in questo caso, tuttavia, non manca un elemento di dissonanza: si tratta del cap. 4, in cui viene riportato un importante dialogo tra Socrate e Ippia sul tema della giustizia; esso non soltanto interrompe bruscamente la serie di conversazioni dedicate all'educazione di Eutidemo, ma anticipa le conclusioni che, sempre in tema di giustizia, Socrate presenterà a Eutidemo in IV, 6, 5-6, conclusioni che intendono fornire una risposta alla precedente discussione tra Socrate ed Eutidemo di IV, 2, 11-18, nella quale Socrate si era limitato a dimostrare a Eutidemo che egli non sapeva che cosa fosse la giustizia, senza per altro spiegargli in che cosa consistesse. In conclusione, dunque, anche IV, 4, al pari di III, 8-9, appare «fuori posto»: ma su ciò torneremo tra poco. Rimangono ora da esaminare i capp. I, 3-II, 1, che formano anch'essi un insieme a sé stante: su questo concordano tutti gli studiosi che negli ultimi decenni si sono occupati della struttura dei *Memorabili*, da Erbse alla Gray a Dorion[164]. Erbse ha avuto il grande merito di cogliere, per primo, l'elemento che, a suo avviso, accomuna le conversazioni che si susseguono da I, 4, 2 a II, 1 incluso. Lo studioso, muovendo da un'attenta riflessione su quanto enunciato in I, 4, 1, distingue infatti i discorsi di Socrate in due tipi: confutativi e didattici[165]; i primi impiegati appunto nei dialoghi confutativi, rappresentati dall'*elenchos* a cui Socrate sottopone Eutidemo in IV, 2, i secondi utilizzati invece nei dialoghi didattici, che compaiono in due blocchi distinti, il primo formato da I, 4, 2-

163. Vedi *infra*, pp. 51-55.
164. Cfr. *supra*, n. 135.
165. Cfr. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 270-271.

II, 1, il secondo da IV, 3-6[166]. Erbse, in base a quanto enunciato in I, 4, 1, considera di tipo didattico soltanto le conversazioni mediante le quali Socrate rendeva migliori quanti lo frequentavano: ora, nota lo studioso[167], solo per i dialoghi riportati in I, 4, 2-II, 1, 34 e in IV, 3-6, Senofonte afferma esplicitamente l'efficacia dei discorsi di Socrate sul comportamento degli interlocutori[168]. La tesi di Erbse però non risulta del tutto convincente, in quanto appare riduttivo circoscrivere tale efficacia a quei casi in cui essa viene dichiarata in modo esplicito: sia perché, se così fosse, per più della metà dei dialoghi riportati (II, 2-III, 14) si dovrebbe ammettere che gli insegnamenti di Socrate non comportano alcun miglioramento per coloro che lo frequentano (un esito davvero paradossale alla luce dell'enunciazione programmatica di I, 4, 1), sia perché, in molti casi, l'impatto positivo dei discorsi di Socrate sul comportamento dei suoi interlocutori è qualche modo sottinteso, dato per scontato[169]. Inoltre, come rileva giustamente Dorion[170], mentre I, 3, 1 annuncia la finalità complessiva della nuova sezione che inizia (cioè mostrare come Socrate fosse utile a chi lo frequentava sia con il suo esempio[171] sia con i suoi discorsi), I, 4, 1 ha, per così dire, una portata diversa e complementare rispetto a I, 3, 1, in quanto precisa attraverso quale tipo di discorsi Socrate rendeva migliori coloro che si intrattenevano con lui (e si tratta appunto non già dei discorsi confutativi, bensì di quelli di tipo didattico): pertanto I, 4, 1 non intende preannunciare due blocchi di conversazioni (I, 4, 1-II, 1 e IV, 3-6) che attesterebbero – esse sole – che Socrate rendeva migliori quanti lo frequentavano, ma semplicemente vuole distinguere i due differenti tipi di discorsi utilizzati da Socrate, i diversi interlocutori ai quali erano rivolti, i differenti scopi che perseguivano, confutare il falso sapere in un caso, rendere migliori gli interlocutori nell'altro[172]: ed è proprio quest'ultimo lo scopo di *tutte* le conversazioni dei *Memorabili*, tranne che dell'*elenchos* di IV, 2.

166. Cfr. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 275 e 278.

167. Cfr. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 271 e n. 2; 275 e n. 1.

168. Vedi I, 4, 19; I, 5, 1; I, 6, 14; I, 7, 1; I, 7, 5; II, 1, 1; IV, 3, 18; IV, 4, 25; IV, 5, 1; IV, 6, 1; IV, 7, 1.

169. Ad es., in III, 5 l'interlocutore di Socrate riconosce l'utilità dei suoi consigli (III, 5, 27), mentre in III, 3 si dichiara disposto a tentare di metterli in pratica (III, 3, 15) e in III, 1 si intuisce che si appresta a farlo (III, 1, 11); non diversamente, per quanto concerne III, 7, Carmide, come il lettore non poteva ignorare, si sarebbe dedicato alla politica, seguendo le esortazioni di Socrate. Più in generale, riguardo alla capacità di Socrate di rendere migliori i suoi interlocutori anche là dove essa non è esplicitamente dichiarata, vedi le utili osservazioni di L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXCIII-CXCVIII.

170. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXCVII-CXCVIII.

171. Cfr. *supra*, p. 35 e n. 138.

172. Cfr. I, 4, 1 e n. 5.

Sebbene la tesi fondamentale di Erbse non possa dunque venire accolta nella sua interezza[173], tuttavia lo studioso ha avuto il merito di cogliere l'affinità dei dialoghi contenuti nei capp. I, 4-II, 1, a suo avviso accomunati dal fatto che, per ciascuno di essi, l'autore interviene a proclamare il risultato positivo ottenuto dagli insegnamenti di Socrate; un'affinità che è stata riconosciuta, sia pure su basi diverse, anche dalla Gray e dal Dorion. La Gray, in effetti, mentre assegna a I, 3 una funzione di transizione tra la sezione apologetica e quella apomnemoneutica[174], individua in I, 4-II, 1 un blocco unitario articolato in cinque conversazioni[175], disposte secondo uno schema ben preciso[176], che in parte amplificano temi già presenti nella sezione apologetica, in parte si collegano alle precedenti tramite un processo di associazione di idee. Secondo la studiosa, infatti, la conversazione con Aristodemo (I, 4) amplifica il tema della *pietas* di Socrate (già presente in I, 1, 2-15), mentre

173. Per altro, accogliendo in parte le indicazioni di Erbse, e quindi partendo dalla constatazione che i capp. I, 4-II, 1 e IV, 3-IV, 6 (con l'eventuale aggiunta dei capp. IV, 1-2, che costituiscono la premessa all'educazione di Eutidemo) formano un blocco unitario, accomunato dal fatto che in essi viene esplicitamente dichiarato che Socrate rendeva migliori i suoi seguaci, si potrebbe ipotizzare che tale blocco rappresenti, per così dire, il nucleo originario della sezione apomnemoneutica, mentre i capp. II, 2-III, 14 potrebbero essere stati inseriti in un secondo momento: in effetti, come abbiamo visto, alcuni passi di quest'ultima *tranche* rinviano a una datazione piuttosto tarda, come III, 5 che ha nel 371 un sicuro *terminus post quem* o come II, 3, 4, un prestito maldestro da *Cyr.*, II, 1, 28, che rimanderebbe quindi a una data ancora più bassa (cfr. *supra*, pp. 26-29 e n. 99, 100, 104, 105). La seriorità dei capp. II, 2-III, 14 potrebbe inoltre essere confortata dal fatto che in essi le preoccupazioni apologetiche, comunque presenti, sembrano tuttavia meno incisive e ingombranti rispetto al resto dell'opera, tanto che H. von Arnim aveva addirittura limitato la sezione apomnemoneutica ai soli libri II e III, assegnando invece una funzione apologetica agli interi libri I e IV (H. von ARNIM, *Xenophons Memorabilien*, cit., pp. 93-127); non bisogna poi dimenticare che anche Gigon aveva sottolineato l'affinità tra i libri I e IV da un lato e dei libri II e III dall'altro (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 3-4). Una scansione compositiva che individua in I, 3-II, 1 e IV, 1-6 (ovvero in I, 3-II, 1 e IV, 1-8: questo è un ulteriore problema) la *tranche* più antica della sezione apomnemoneutica, mentre II, 2-III, 14 rappresenterebbe un ampliamento successivo, è soltanto, ovviamente, una ipotesi di lavoro, tutta da verificare, e non esente da obiezioni (ad es., come abbiamo visto, I, 4, 8, che riecheggia *Phil.*, 29 a-30 a, pare rinviare invece a una datazione assai tarda, anche se la questione non può ritenersi definitivamente chiusa: vedi I, 4, 8 e n. 23); tuttavia ci sembra comunque una ipotesi da prendere in considerazione e da approfondire.

174. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 123.

175. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 124-130.

176. Si tratta di uno schema chiastico: ABCB'A', dove A (I, 4; II, 1) è una conversazione domanda / risposta con un interlocutore (Aristodemo in A, Aristippo in A'), introdotta da un commento autoriale, seguito da una formula introduttiva (I, 4, 2; II, 1, 1), mentre B (I, 5; I, 7) è un monologo, introdotto dalla formula «esaminiamo se», e C è uno scambio di tipo eristico, in cui Socrate è oggetto della sfida di Antifonte (così V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 129).

quella di I, 5, priva di un interlocutore specifico, amplifica il tema del controllo dei desideri, anch'esso già presente nella sezione apologetica (I, 2, 1-5; I, 2, 14); invece il capitolo seguente (I, 6), che racchiude tre dialoghi con Antifonte[177], si riallaccia all'ultimo pensiero espresso nel capitolo precedente, e cioè che coloro che si fanno pagare per le loro conversazioni piombano nel tipo peggiore di schiavitù (I, 5, 6), e quindi, per associazione di idee, viene introdotto Antifonte come interlocutore[178]: anche in questo capitolo, dunque, vengono ripresi e amplificati temi precedenti, in particolare quello della *enkrateia*, presentata come precipua virtù di Socrate. Quanto al capitolo successivo (I, 7), si ricollega anch'esso al precedente per associazione di idee: in I, 6 Antifonte aveva accusato implicitamente Socrate di impostura, in quanto maestro di infelicità (I, 6, 2-3), e proprio al tema dell'impostura è dedicata la conversazione di I, 7 (anch'essa priva, come in I, 5, di uno specifico interlocutore)[179]; infine, sempre secondo la Gray, II, 1, 1 si riallaccia palesemente alla conclusione del capitolo precedente (I, 7, 5) e anche in II, 1 troviamo una ulteriore amplificazione del tema del dominio di sé, che ora Socrate affronta facendo appello anche all'autorità di altri saggi, quali Esiodo ed Epicarmo (II, 1, 20), e soprattutto Prodico, di cui riferisce la celebre favola di Eracle al bivio (II, 1, 21-33)[180]. Anche Dorion[181] considera I, 3-II, 1 un blocco unitario, non perché, come sosteneva Erbse[182], questi capitoli dimostrano che Socrate rendeva migliori i suoi interlocutori (infatti, secondo lo studioso, ciò vale non soltanto per questa sezione, ma per l'intera opera), ma perché dimostrano che Socrate possedeva tutte quelle virtù che gli consentivano di essere utile agli altri, in primo luogo la *enkrateia*, considerata il fondamento stesso della virtù[183], ma anche la *pietas* e la *autarkeia*: in sostanza I, 3-I, 7 costituisce una sorta di panegirico di Socrate[184], mentre II, 1 ha

177. L'ultimo scambio verbale (I, 6, 15) non è tanto un dialogo, quanto una vera e propria *chreia* (cfr. anche *supra*, pp. 23-25 e n. 86).

178. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 125. La studiosa (*ibid.*, pp. 124 e 126-127) sottolinea inoltre che, come in I, 4 Aristodemo rappresenta, rispetto a Socrate, una immagine speculare in negativo sul terreno della *pietas*, così in I, 6 Antifonte si configura come il contraltare negativo di Socrate sia per quanto concerne il controllo dei desideri sia per quanto concerne la vera amicizia, in quanto Antifonte vende, per così dire, la propria amicizia, esercitando una forma di prostituzione (I, 6, 13).

179. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 127.

180. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 128-129.

181. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXVIII-CCXX.

182. Cfr. *supra*, p. 41 e n. 167.

183. Cfr. I, 5, 4 e n. 11; vedi inoltre *infra*, pp. 146-148.

184. Non a torto W. E. HIGGINS, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, N.Y., 1977, p. 151, n. 26, paragona

una funzione di transizione[185]: da un lato, infatti, verte prevalentemente sulla *enkrateia*, proprio come le conversazioni precedenti, e richiama per taluni aspetti sia il dialogo con Aristodemo[186] sia quelli con Antifonte[187], dall'altro però, dimostrando l'impraticabilità di una vita asociale, al di fuori della *polis*, funge da introduzione[188] a tutto il blocco successivo (II, 2-III, 14), che ha come punti di riferimento proprio gli ambiti in cui si realizza, in una progressiva estensione, la socialità dell'uomo: la famiglia, gli amici, la *polis*. La chiave di lettura del Dorion ci pare nel complesso convincente: dopo la sezione apologetica (I, 1-2) e prima di dimostrare l'utilità di Socrate negli ambiti del sociale (II, 2-III, 14) e nel campo specifico dell'educazione (IV, 1-7), era opportuno, anzi indispensabile, mostrare come Socrate possedesse quelle virtù, la *enkrateia* innanzi tutto, che sole consentono di essere utili agli altri; nel contempo, per una corretta interpretazione di I, 3-II, 1, ci sembra di fondamentale importanza non perdere di vista il peso e il ruolo dell'amplificazione retorica, che la Gray ha avuto il merito di cogliere e di sottolineare. Se ora riprendiamo in esame la sequenza I, 3-II, 1, possiamo delineare un quadro abbastanza coerente e unitario: dopo l'*incipit* programmatico di I, 3, 1, che introduce tutta la sezione apomnemoneutica (I, 3-IV, 7)[189], il cap. I, 3 si sofferma prima sulla *pietas* di Socrate (I, 3, 1-4), amplificando un tema già presente nello «scritto di difesa»[190], quindi sulla sua *enkrateia* (I, 3, 5-15), sviluppando anche qui spunti della sezione apologetica

il I libro dei *Memorabili*, incentrato sulla personalità di Socrate, all'encomio di Agesilao posto a conclusione dell'omonimo opuscolo, in quanto *Mem.*, I, al pari di *Ag.*, 11, si sofferma a illustrare le virtù del protagonista, a cominciare dalla *pietas*.

185. *Contra* H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 273-274, che sottolinea lo stretto legame tra questo dialogo e i precedenti dialoghi del I libro (I, 4-I, 7), negando quindi che esso rivesta una funzione introduttiva rispetto ai dialoghi del II libro.

186. In I, 4 Socrate si impegna per fare acquisire ad Aristodemo, che vede negligente e scettico per quanto concerne il culto degli dèi (I, 4, 2), quella *pietas* che egli, invece, possiede in sommo grado; analogamente in II, 1 si sforza di indurre Aristippo, di cui ha notato l'intemperanza (II, 1, 1), a praticare quella *enkrateia* di cui egli è dotato e di cui dà costantemente prova: cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXI-CCXXII.

187. Aristippo viene presentato come amante di una vita facile, piacevole, esente da rinunce e privazioni (cfr. II, 1, 1; II, 1, 8; II, 1, 9; II, 1, 11; II, 1, 17); non diversamente Antifonte si configura come un deciso sostenitore di una vita in cui la prosperità materiale e il lusso costituiscono l'indispensabile presupposto della felicità (vedi I, 6, 2-3 e soprattutto I, 6, 10): cfr. ancora L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXXII.

188. Cfr. in particolare II, 1, 15 e 19.

189. Mentre la Gray ritiene che il cap. I, 3 funga da transizione, da cerniera tra la sezione apologetica e quella apomnemoneutica (cfr. *supra*, p. 42 e n. 174), ci sembra più corretto includerlo, con Dorion, in quest'ultima sezione, dato che illustra prima la *pietas* (I, 3, 1-4) quindi la *enkrateia* di Socrate (I, 3, 5-15).

190. Vedi I, 1, 2-20; I, 2, 64.

(I, 2, 1-2); il capitolo seguente, I, 4, che verte sul tema della provvidenza divina, costituisce una ulteriore amplificazione della *pietas* di Socrate, così come il cap. I, 5 rappresenta una ulteriore amplificazione del tema della *enkrateia*; non diversamente, il cap. I, 6 mette in risalto prima la *karteria* di Socrate (I, 6, 6-7), riprendendo un accenno contenuto nello «scritto di difesa» (I, 2, 1), poi, ancora una volta, la sua *enkrateia* (I, 6, 8-9), nonché la sua *autarkeia* (I, 6, 10), già enunciate in I, 2, 1-2, infine il suo disinteresse per il denaro e il suo disprezzo per chi conversasse con altri a pagamento (I, 6, 11-14), amplificando, anche in questo caso, uno spunto dello *Schutzschrift* (I, 2, 60-61); quindi il cap. I, 7 mostra un Socrate intento a distogliere i suoi amici dalla millanteria, in nome di quello che potremmo chiamare il principio di competenza, già sostenuto da Socrate nella sezione apologetica (I, 2, 51-55) e che assurgerà a un ruolo fondamentale nell'ambito politico[191]; infine il cap. II, 1, in cui troviamo l'ennesima amplificazione del tema della *enkrateia*, assolve, come si è detto, a una funzione di transizione. A questo punto ci sembra che, eccettuati i capp. III, 8-9 e IV, 4[192], tutto il resto della sezione apomnemoneutica riveli, al di là dell'apparente frammentarietà e nonostante qualche inevitabile sbavatura[193], un filo conduttore ben definito, un disegno complessivo unitario che risulta sostanzialmente coerente con l'enunciazione programmatica di I, 3, 1, cioè di mostrare come Socrate riuscisse utile a chiunque lo avvicinasse, grazie al suo esempio e ai suoi discorsi: in effetti, a un primo blocco che illustra le virtù di Socrate (con particolare riferimento alla *enkrateia*) e il suo impegno a rendere parimenti virtuosi quanti lo frequentavano (I, 3-II, 1), segue un secondo blocco (II, 2-III, 14), che mostra l'utilità «sociale» di Socrate per quanto concerne la famiglia (II, 2-3), gli amici (II, 4-10), la *polis* (III, 1-7) e i singoli cittadini (III, 10-14); viene poi un terzo blocco (IV, 1-7), che illustra le caratteristiche della *paideia* di Socrate, anche e soprattutto attraverso l'educazione di un discepolo (IV, 2-3 e 5-6); infine abbiamo un capitolo conclusivo (IV, 8) che, secondo lo schema della *Ringkomposition*, ritorna sull'argomento del processo[194]. Non solo: la seconda parte dell'opera (I, 3-IV, 8),

191. Tanto è vero che alcuni studiosi hanno addirittura sostenuto che nella sua attuale collocazione il cap. I, 7 si troverebbe fuori posto, in quanto in origine doveva trovarsi all'inizio del III libro, come introduzione alle conversazioni riportate in III, 1-7, in cui vengono appunto esaminate le qualità e le competenze richieste all'uomo politico: cfr. A. DÖRING, *Die Disposition*, cit., pp. 47 e 51-52; *Nachträge*, cit., p. 63; H. von ARNIM, *Xenophons Memorabilien*, cit., pp. 115-117.

192. Per questi capitoli vedi *infra*, pp. 56-61; qualche perplessità, per altro, non manca di suscitarla anche il cap. IV, 6: cfr. *infra*, n. 259.

193. Per alcune innegabili incongruenze rinviamo alle note *ad loc.*

194. Cfr. in proposito l'utilissimo schema elaborato da L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXXIX-CCXL.

come si è accennato[195], rappresenta il completamento in positivo della prima (I, 1-2) e quindi una risposta in positivo alle accuse mosse a Socrate, sia dagli accusatori del processo sia da Policrate[196]: ed è proprio su questo aspetto della sezione apomnemoneutica che intendiamo soffermarci adesso.

Cominciamo col prendere in considerazione le imputazioni del processo: una smentita implicita è data da tutti quei passi, non pochi, in cui viene messa in risalto la *pietas* di Socrate[197]; ugualmente numerosi sono i luoghi che si configurano come una replica all'accusa di corrompere i giovani: rientrano in essi, infatti, non soltanto i tanti passi che illustrano la *enkrateia* di Socrate o il valore che Socrate stesso le attribuiva[198], ma anche quelli che mostrano Socrate intento a impartire saggi consigli ai giovani: innanzi tutto e soprattutto la già ricordata conversazione con Senofonte e con Critobulo sulla passione amorosa (I, 3, 5-15), ma anche quella con Critobulo sull'amicizia (II, 6), quella con Pericle il Giovane sui problemi inerenti alla difesa di Atene (III, 5), come pure il dialogo con un giovane, anonimo amico sui compiti dello stratego (III, 1) o quello con il giovanissimo, improvvido Glaucone sulle doti dell'uomo politico (III, 6)[199]; per non parlare dei capitoli dedicati all'educazione di Eutidemo (IV, 2-3 e 5-6)[200]. Se poi passiamo alle accuse di Policrate, ci rendiamo conto che anch'esse, nella seconda parte dei *Memorabili*, vengono indirettamente smentite attraverso conversazioni e situazioni che dimostrano l'esatto contrario di quanto Policrate aveva sostenuto. Prendiamo la prima accusa (I, 2, 9), in base alla quale Socrate avrebbe istigato al disprezzo delle leggi vigenti, proclamando insensato il sorteggio delle cariche pubbliche[201] e inducendo quindi i giovani a sovvertire con la violenza

195. Cfr. *supra*, pp. 35-36.

196. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXIII-CCXIV, in cui lo studioso polemizza con Erbse, che aveva visto nella seconda parte dei *Memorabili* una replica rivolta soltanto alle accuse di Policrate e non a quelle del processo.

197. Abbiamo già ricordato (cfr. *supra*, p. 44) I, 3, 1-4; I, 4; vedi inoltre I, 6, 10; II, 2, 13; II, 3, 18-19; II, 6, 8; IV, 3, 2-18; IV, 4, 19; IV, 4, 24-25; IV, 6, 2-4; IV, 7, 6; IV, 7, 10; IV, 8, 5-6; IV, 8, 11.

198. Abbiamo già ricordato (cfr. *supra*, p. 44) I, 3, 5-15; vedi inoltre I, 5; I, 6, 8; II, 1, 1-5; II, 1, 30-33; II, 6, 1; II, 6, 22; II, 6, 31-32; III, 14; IV, 5; IV, 8, 11.

199. Soltanto Socrate riesce a distogliere Glaucone dai suoi dissennati propositi, mentre amici e parenti non vi erano riusciti (III, 6, 1): in ciò si può cogliere anche, come suggerisce la Gray, un'amplificazione della difesa contro l'accusa di Policrate riferita in I, 2, 51 (vedi V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 140).

200. Questi capitoli, per altro, rappresentano anche la replica, in positivo, all'accusa di Policrate che vedeva in Socrate il cattivo maestro di Crizia e di Alcibiade (I, 2, 12): vedi *infra*, pp. 51-55.

201. Cfr. *supra*, p. 12 e n. 16.

le istituzioni democratiche[202]. La replica immediata di Senofonte, quella che si legge appunto nello «scritto di difesa» (I, 2, 10-11), è debole nella sua reticenza: infatti non nega l'ostilità di Socrate nei confronti del sorteggio delle cariche pubbliche, bensì nega le conseguenze di tale ostilità, anzi *una* di queste conseguenze, cioè l'istigazione alla violenza, scegliendo, per così dire, l'accusa più facile da confutare; più facile anche perché Senofonte, nella sua confutazione, opera un abile, sottile slittamento: Socrate, infatti, era accusato di «rendere i giovani violenti» (I, 2, 9: τοὺς νέους ... ποιεῖν βιαίους), mentre Senofonte ribatte che Socrate, come tutti coloro che «praticano la saggezza» (I, 2, 10: τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας), era alieno dalla violenza e confidava invece nella persuasione. Ma Policrate non aveva affatto sostenuto che Socrate fosse, lui personalmente, dedito alla violenza, bensì che sobillava i giovani rendendoli violenti: Senofonte, invece, si impegna a smentire che Socrate fosse un violento e, naturalmente, non ha alcuna difficoltà a dimostrare che un'accusa del genere è del tutto inverosimile, dato che il ricorso alla violenza non è certo proprio di coloro che «praticano la saggezza» (noi diremmo: degli intellettuali), i quali preferiscono invece avvalersi dell'arma, assai più vantaggiosa, della persuasione. Si potrebbe obiettare che, una volta dimostrato che Socrate era del tutto alieno dalla violenza, ciò costituirebbe un'implicita dimostrazione dell'impossibilità che istigasse alla violenza gli altri: ma si tratterebbe di una deduzione assai rischiosa, per non dire arbitraria (ne è una indiretta conferma la lunga serie di processi intentati a «cattivi maestri» mai accusati di essere personalmente violenti) e, in ogni caso, Senofonte si guarda bene dal formularla. Inoltre Senofonte non smentisce l'altra conseguenza delle critiche mosse da Socrate alla procedura del sorteggio, quella cioè di spingere i giovani a «disprezzare l'ordinamento vigente» (I, 2, 9: καταφρονεῖν τῆς καθεστώσης πολιτείας), che, nel caso di Atene, altro

202. Questo, in realtà, è quanto sta a significare τοὺς δὲ τοιούτους λόγους ... ποιεῖν βιαίους (I, 2, 9). Letteralmente, infatti, significa: «L'accusatore sosteneva che simili ragionamenti istigano i giovani a disprezzare l'ordinamento vigente e li rendono violenti»: Senofonte si esprime con la consueta, eufemistica reticenza, tuttavia è chiarissimo che il disprezzo dell'ordinamento vigente, cioè della democrazia, anche se viene presentato come cosa distinta e irrelata rispetto alla violenza (che naturalmente è violenza politica, non temperamentale), è legato ad essa in modo inscindibile: secondo l'accusatore, insomma, Socrate, benché Senofonte si guardi bene dal formulare esplicitamente tale accusa, sobillava i giovani ad abbattere la democrazia con la violenza. L'accusa, del resto, non doveva suonare peregrina alle orecchie degli Ateniesi, che, all'epoca in cui fu pubblicato il *pamphlet* di Policrate (cfr. *supra*, p. 17 e n. 45), erano senza dubbio in grado di ricordare i due colpi di stato oligarchici, quello del 411 e quello dei Trenta nel 404, che avevano rovesciato con la violenza le istituzioni democratiche.

non è che la democrazia; come non smentisce, lo ripetiamo ancora una volta, l'accusa principale rivolta a Socrate, cioè quella di essere ostile al sorteggio delle cariche pubbliche in nome del principio della competenza, della politica come *techne*, come sapere professionale[203], un principio di palese ascendenza aristocratica[204], diametralmente opposto al principio dell'uguale competenza politica di tutti i cittadini, che è il necessario presupposto della legittimità del sorteggio[205]. Debole ed elusiva, dunque, la replica di Senofonte (I, 2, 10-11) alla prima accusa di Policrate (I, 2, 9); ed è vero che la risposta in positivo, vale a dire l'esposizione delle convinzioni politiche di Socrate, la troviamo in III, 1-7[206]: ma, a differenza di quanto ritengono sia Dorion[207] sia la Gray[208], tale risposta non ci mostra affatto un Socrate animato da principi favorevoli alla democrazia (o anche, semplicemente, compatibili con essa): al contrario, III, 1-7 ci spiega e ci chiarisce *perché* Socrate fosse ostile alle procedure di selezione dei capi proprie della democrazia, non soltanto a quella del sorteggio (a cui non vi è cenno in questi capitoli), ma anche a quella dell'elezione, mediante la quale venivano designati gli strateghi e gli ipparchi[209]. In effetti ben cinque delle sette

203. Cfr. *supra*, p. 13 e n. 25 e 28.

204. Si tratta, in ultima analisi, del principio che legittima il potere affidato ai filosofi pitagorici nelle città dell'Italia meridionale e di cui è possibile rinvenire un'eco anche nei governanti-filosofi di Platone.

205. Cfr. ancora *supra*, p. 13 e n. 28.

206. H. EBSE, *Die Architektonik*, cit., p. 279, afferma che III, 8-14 presenta Socrate come *philanthropos* e maestro («Menschenfreund und Lehrer») di semplici cittadini; poco dopo, però (*ibid.*, p. 280), sostiene che l'intero libro III libro rappresenta uno sviluppo della replica di Senofonte (I, 2, 59-61) all'ultima accusa di Policrate, il che sembrebbe suggerire che tutto il libro si proponga come unico scopo quello di illustrare la *philanthropia* di Socrate; per altro, subito dopo (*ibid.*, p. 280), lo studioso non esita ad ammettere che III, 6-7 intende fornire un'implicita smentita alla prima accusa di Policrate (I, 2, 9). Dorion, partendo dal saggio di Erbse, si impegna invece a dimostrare che, mentre III, 10-14 illustra effettivamente la *philanthropia* di Socrate in risposta all'accusa di I, 2, 59-61, i capp. III, 1-7 rappresentano invece una indiretta confutazione di I, 2, 9, in quanto espongono quello che, secondo Socrate, era il criterio di selezione dei gruppi dirigenti, vale a dire il criterio della competenza (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXCVIII-CCIV).

207. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CC-CCIV.

208. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 141-142.

209. Le cariche di stratego e di ipparco erano assegnate tramite elezione, invece che tramite sorteggio, proprio perché si riteneva che richiedessero una specifica competenza nell'arte militare; tuttavia, mentre la carica di ipparco implicava poteri rigidamente limitati all'ambito militare (tra l'altro, in caso di guerra, i due ipparchi erano comunque subordinati agli strateghi), la carica di stratego comportava funzioni politiche di grande rilevanza: cfr. III, 1, 1 e n. 5. Per il particolare interesse di Senofonte per i problemi della cavalleria e per i compiti dell'ipparco rinviamo a III, 3, 1, n. 2.

conversazioni riportate riguardano cariche elettive, quali appunto quella di stratego e quella di ipparco[210]: ed è estremamente significativo che venga sottoposta a una dura critica anche la procedura dell'elezione, che pure era riservata a quelle cariche per le quali si riteneva indispensabile una competenza specifica: una procedura, insomma, che, almeno in quel determinato ambito, riconosceva e sanzionava la validità del principio della competenza quale criterio di selezione per l'accesso a una carica pubblica. Non è un caso, infatti, che il meccanismo dell'elezione venisse presentato, in opposizione a quello del sorteggio, come l'unico in grado di consentire la scelta dei migliori, dei più idonei, dei più competenti: a favore dell'elezione, a scapito del sorteggio, si schiera, ad es., un conservatore come Isocrate[211]. Ma per il Socrate dei *Memorabili* neppure l'elezione garantisce la competenza degli eletti, dal momento che gli elettori sono artigiani, contadini, commercianti e gente che traffica nell'agorà, una massa di incompetenti[212], i più stolti tra gli uomini[213]: e come può essere possibile che elettori incompetenti eleggano persone competenti? Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, perché Socrate non compia il passo successivo e non prospetti un'alternativa: dato che l'elezione (al sorteggio, ripeto, neppure si accenna, tanto è palese la sua rovinosa inadeguatezza) non è in grado di assicurare che il governo della *polis* sia affidato a persone capaci e competenti, in che modo è possibile selezionare dei governanti, dei capi, degli uomini politici all'altezza dei loro compiti? A questa domanda il Socrate dei *Memorabili* non offre nessuna risposta ed è probabile che le preoccupazioni apologetiche, messe in secondo piano[214] ma mai dimenticate, abbiano giocato un ruolo

210. Quattro conversazioni (III, 1; III, 2; III, 4; III, 5) vertono sulla carica di stratego e soltanto una (III, 3) su quella di ipparco, probabilmente in considerazione dell'importanza molto minore di questa carica; quanto agli altri due dialoghi (III, 6; III, 7), non riguardano cariche specifiche, ma prendono in esame le competenze necessarie all'uomo politico (III, 6) ovvero la concreta situazione in cui un futuro uomo politico si troverà a operare (III, 7).

211. Esemplare, in tal senso, *Aerop.*, 20-23, dove Isocrate, operando una interessata semplificazione, attribuisce alla costituzione di un tempo (vale a dire a quella di Solone e a quella di Clistene, da lui arbitrariamente sovrapposte: cfr. *Aerop.*, 16) la procedura dell'elezione e alla democrazia della sua epoca quella del sorteggio, schierandosi apertamente a favore dell'elezione, in quanto permette di scegliere i migliori e i più idonei (*Aerop.*, 22: τοὺς βελτίστους καὶ τοὺς ἱκανωτάτους), cioè i più competenti per quello specifico incarico.

212. In effetti il τοὺς ἰδιώτας di III, 7, 7 sta proprio a indicare chi è privo di una specifica competenza in opposizione a chi la possiede: cfr. in proposito III, 7, 7 e n. 9.

213. III, 7, 5: τοῖς ἀφρονεστάτοις.

214. In effetti nei capp. III, 1-7 le preoccupazioni apologetiche sembrano pressoché inesistenti; ciò vale, in modo particolare, per il cap. III, 7 (cfr. anche *infra*, n. 216).

fondamentale nel determinare questa reticenza: Senofonte poteva esporre ampiamente le critiche di Socrate (o, quanto meno, del suo Socrate)[215] alle procedure e ai meccanismi della democrazia, nonché ai loro presupposti, poteva addirittura spingersi (III, 7) a una rischiosa riabilitazione di Carmide, uno dei *leader* del colpo di stato oligarchico[216], ma non poteva arrivare a prospettare alternative che avrebbero comportato una inevitabile fuoriuscita dall'assetto istituzionale della *polis* democratica[217]: un governo affidato a una *élite* di esperti della politica non solo si sarebbe posto in antitesi al concetto stesso di democrazia, ma avrebbe presentato sinistre analogie con l'oligarchia dei Trenta, guidata da quel Crizia[218] che Senofonte stesso si preoccupa di mostrare sempre in una luce crudamente negativa[219]. In conclusione, pertanto, possiamo affermare che III, 1-7 rappresenta un completamento e un'amplificazione di I, 2, 10-11, cioè della risposta alla prima accusa di Policrate: ma non nel senso che III, 1-7 ci mostri un Socrate fautore e amante della democrazia, bensì proprio nel senso opposto: in effetti, se I, 2, 10-11 non smentisce l'ostilità di Socrate al meccanismo del sorteggio in nome del principio della competenza, i capp. III, 1-7 si soffermano a lungo sull'importanza e sul valore che Socrate attribuisce a tale principio, in base al quale anche la procedura dell'elezione rivela la sua profonda inadeguatezza. In altri termini, se I, 2, 9-11 ci mostra un Socrate ostile al sorteggio, III, 1-7 ci fa vedere un Socrate ostile anche all'altra procedura democratica di selezione dei governanti, l'elezione, e completa quindi il quadro delle critiche rivolte alla democrazia; d'altra parte III, 1-7 costituisce, oltre che un completamento, anche un'amplificazione di I, 2, 9-11, in quanto dedica ampio spazio a esporre, illustrare, esemplificare

215. Benché sia assai probabile che la concezione della politica come sapere fondato su specifiche competenze e le conseguenti riserve nei confronti della democrazia possano essere attribuite al Socrate storico (vedi *infra*, p. 172), tuttavia è fondamentale tenere sempre presente che, nei *Memorabili* come del resto nella produzione degli altri socratici, siamo comunque di fronte non già a testimonianze su Socrate, bensì a interpretazioni, largamente creative, del pensiero di Socrate: cfr. *infra*, p. 71.

216. In proposito cfr. III, 7, 1 e n. 1 e 2; vedi inoltre *infra*, pp. 181-187.

217. Per altro, un accenno a progetto politico di stampo nettamente oligarchico, sia pure formulato in termini eufemistici e in tono sommesso, lo si può cogliere in II, 6, 24-27: in proposito vedi *infra*, pp. 187-190.

218. A cui forse risale quell'analisi spietata dei meccanismi della democrazia e della sua totale irriformabilità che leggiamo nell'*Athenaion Politeia* pervenutaci nel *corpus* degli scritti di Senofonte; come è noto, la paternità di Crizia è stata riproposta, riprendendo una ipotesi di A. Boeckh, da L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», V, 4, 1980, a cui rinviamo per una esauriente disamina dei problemi inerenti a questo testo.

219. Vedi I, 2, 12 e n. 33.

quel principio della competenza, quella concezione della politica come sapere professionale che in I, 2, 9-11 erano stati soltanto accennati. Se ora passiamo alla seconda accusa formulata da Policrate, vediamo che anch'essa trova un suo corrispettivo positivo nella seconda parte dei *Memorabili*[220]: a questa accusa, che vedeva in Socrate il maestro di Crizia e di Alcibiade (I, 2, 12), era già stata dedicata un'ampia confutazione (I, 2, 13-48), che occupa oltre un terzo dello «scritto di difesa»; ma, anche in questo caso, Senofonte ha voluto andare oltre la mera smentita e pertanto, nella sezione apomnemoneutica, ha deciso di fornire una replica in positivo, consacrando all'attività educativa di Socrate quasi tutto il IV libro[221], in cui sono esposte le linee fondamentali delle sue convinzioni in materia di educazione (IV, 1 e 7) e vengono narrate le varie fasi del processo educativo di un discepolo paradigmatico, Eutidemo (IV, 2-3 e 5-6). Eutidemo dunque si configura come il *pendant* in positivo di Crizia e di Alcibiade: muove dalle medesime aspirazioni, ma ben diverso sarà l'esito a cui perviene. Anche Eutidemo, infatti, al pari di Crizia e di Alcibiade[222], si propone di diventare un uomo politico, anzi, in modo esplicito, un capo, un *leader*[223], esattamente come Crizia e Alcibiade[224]; per altro, a differenza di Crizia e di Alcibiade che decidono di frequentare Socrate proprio al fine di conseguire tale obiettivo, Eutidemo, convinto di aver ricevuto la migliore educazione possibile, è orgoglioso della propria sapienza (IV, 2, 1) e non ritiene di aver alcun bisogno di un maestro (IV, 2, 2-7). Tuttavia Eutidemo non si sottrae all'*elenchos* a cui Socrate lo sottopone (IV, 2, 8-39), grazie al quale diviene finalmente consapevole della propria ignoranza (IV, 2, 39): è una lezione assai amara[225], ma

220. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., p. 264 (cfr. anche pp. 279-280), ritiene invece che questa accusa non abbia una replica in positivo nella seconda parte dei *Memorabili*, in quanto è già stata ampiamente confutata nella prima parte (I, 2, 13-48).

221. Ad eccezione del cap. 8, che funge da conclusione dell'intera opera, e del cap. 4, irrimediabilmente «fuori posto»: su quest'ultimo vedi *infra*, pp. 56-58.

222. I, 2, 15: «erano convinti che, se lo avessero frequentato, sarebbero diventati abilissimi a parlare e ad agire (ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν)». L'espressione greca sta a indicare la capacità di parlare e di agire nell'ambito politico: cfr. I, 2, 15 e n. 37.

223. IV, 2, 1: «Eutidemo il bello [...] nutriva grandi speranze di superare tutti per abilità nel parlare e nell'agire (τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν)».

224. I, 2, 14: «Quei due uomini furono per carattere i più ambiziosi fra tutti gli Ateniesi: desideravano infatti essere loro a gestire ogni cosa e diventare i più famosi di tutti».

225. IV, 2, 39: «Ed Eutidemo: 'La mia pochezza mi costringe ad ammettere anche questo, è evidente. E mi chiedo se la cosa migliore per me non sia stare zitto: infatti è probabile che io non sappia assolutamente niente'. E se ne andò del tutto scoraggiato, disprezzando se stesso e ritenendosi davvero uno schiavo».

non per questo Eutidemo, a differenza di molti altri[226], decide di allontanarsi da Socrate, anzi comincia a frequentarlo con grande assiduità (IV, 2, 40), cosicché Socrate, accortosi della mutata disposizione d'animo di Eutidemo, rinuncia a metterlo in crisi[227], vale a dire non ricorre più all'*elenchos*[228], ma gli impartisce i suoi insegnamenti nel modo più chiaro e più semplice possibile (IV, 2, 40). A questo punto possiamo già cogliere un primo, significativo elemento di discrepanza tra Eutidemo da un lato e Crizia e Alcibiade dall'altro, tra il buon discepolo e i cattivi discepoli: il loro atteggiamento nei confronti dell'*elenchos*. Infatti, mentre Eutidemo accetta di sottoporsi all'*elenchos*, al termine del quale prende atto della propria ignoranza, Crizia, insieme a Caricle, reagisce con insofferenza alle domande[229] di Socrate in I, 2, 33-37; quanto ad Alcibiade, in I, 2, 40-46 non esita a ricorrere lui stesso all'*elenchos*, facendone un uso improprio e irridente[230]. Se poi passiamo a esaminare il percorso formativo di Eutidemo, dobbiamo, innanzi tutto, appuntare la nostra attenzione sull'enunciazione programmatica di IV, 3, 1: Socrate non si affrettava a rendere i suoi amici abili uomini politici[231], perché riteneva che prima dovessero acquisire la moderazione (*sophrosyne*)[232]; infatti era convinto che quanti si dimostrassero abili politici, ma privi di moderazione[233], fossero più ingiusti degli altri e più capaci di fare del male. È evidente che quest'ultima affermazione rimanda a Crizia e ad Alcibiade, anzi al sintetico, impietoso giudizio che Senofonte stesso ne aveva dato in I, 2, 12[234]; ma c'è di più: quando Senofonte dichiara che Socrate

226. Vedi IV, 2, 40. Benché dallo «scritto di difesa» non risulti che Crizia e Alcibiade siano mai stati sottoposti a un *elenchos* (ma cfr. *infra*, n. 229), tuttavia nei molti che, sottoposti all'*elenchos*, si allontanano da Socrate è possibile cogliere un'allusione a Crizia e ad Alcibiade, anche in base a I, 2, 16, dove si afferma che i due abbandonarono troppo presto Socrate, non appena si ritennero superiori agli altri e in grado di affrontare l'attività politica.

227. IV, 2, 40: ἥκιστα μὲν διετάραττε; proprio questo è, infatti, il significato che il verbo διαταράττω assume in questo contesto: cfr. IV, 2, 40 e n. 68.

228. Per la scarsa fiducia che Senofonte nutre nell'*elenchos* vedi *infra*, pp. 119-133.

229. Si tratta, appunto, di domande, non di un vero e proprio *elenchos*, sufficienti per altro a mettere in luce l'arrogante protervia dei due interlocutori, nonché la loro mancanza di *sense of humour* e la loro incapacità di cogliere l'ironia socratica: vedi I, 2, 36 e n. 71.

230. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLX-CLXIX e CCX.

231. IV, 3, 1: «Non si affrettava a far sì che i suoi amici diventassero abili a parlare e ad agire» (Τὸ μὲν οὖν λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν): cfr. anche *supra*, n. 222.

232. Con «moderazione» abbiamo costantemente tradotto il greco σωφροσύνη / σωφρονεῖν, sostanzialmente sinonimi di ἐγκράτεια: vedi I, 2, 17 e n. 40; cfr. anche *infra*, n. 241.

233. Cfr. IV, 3, 1 e n. 1, 3, 4.

234. Vedi I, 2, 12 e n. 33 e 34.

era persuaso che quanti intendono dedicarsi alla politica devono *prima* acquisire la moderazione, è palese che intende rispondere a chi, sulla scia di Policrate[235] e in relazione a Crizia e ad Alcibiade, aveva sostenuto che Socrate avrebbe dovuto insegnare ai suoi amici *prima* la moderazione e poi la politica (I, 2, 17). E, come possiamo constatare, l'*iter* formativo di Eutidemo si conforma rigorosamente a quanto dichiarato in IV, 3, 1: Socrate si preoccupa innanzi tutto di far acquisire a Eutidemo la moderazione, e in primo luogo la moderazione nei confronti degli dèi[236], in altri termini la *pietas*: e in effetti la prima delle conversazioni didattiche[237] con Eutidemo si conclude con l'affermazione che, con discorsi di questo genere e con il suo stesso comportamento[238], Socrate faceva progredire i suoi amici sul cammino della *pietas* e della moderazione[239]. E dopo aver indirizzato Eutidemo alla moderazione verso gli dèi, cioè alla *pietas*[240], Socrate si preoccupa di indirizzarlo, sempre tramite il suo esempio e le sue parole, verso la *enkrateia*, cioè verso la moderazione intesa come dominio di sé, come controllo dei desideri (IV, 5)[241]. Soltanto a questo punto si pone la questione della dialettica, intesa non più semplicemente come arte della discussione, ma come capacità di operare distinzioni e di effettuare classificazioni (IV, 5, 12); la definizione della dialettica serve quindi come punto di partenza per definire gli oggetti della realtà (IV, 6, 1) e, in particolare, le diverse virtù, a partire, ancora una volta, dalla *pietas* (IV, 6, 2-4), per poi passare a una virtù di tipo specificamente politico, quale la giustizia (IV, 6, 5-6). Ed è significativo che, nella definizione di entrambe[242], emerga quale elemento fondamentale

235. Questa accusa, in effetti, non viene attribuita all'anonimo κατήγορος, cioè a Policrate, bensì a un ipotetico interlocutore (εἴποι τις ἄν), il quale per altro si fa sostenitore della seconda accusa di Policrate, che appunto vedeva in Socrate il cattivo maestro di Crizia e di Alcibiade (cfr. I, 2, 12).

236. IV, 3, 2: «Perciò innanzi tutto cercava di fare in modo che quanti lo frequentavano dessero prova di moderazione verso gli dèi (περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας)».

237. Vale a dire le conversazioni riportate in IV, 3 e 5-6.

238. Per il valore didattico dell'esempio vedi *supra*, p. 35 e n. 138.

239. IV, 3, 18: «Con tali discorsi e con le sue stesse azioni accresceva la pietà e la moderazione di quanti lo frequentavano (εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν)».

240. Il fatto che il percorso educativo di Eutidemo prenda in considerazione la *pietas* prima di ogni altra virtù è senza dubbio una spia delle perduranti preoccupazioni apologetiche di Senofonte.

241. Per la *enkrateia* vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 1 e 2; I, 5, 1 e n. 3 e 4; I, 5, 3 e n. 10; I, 5, 4 e n. 11; I, 6, 8 e n. 14; I, 6, 9 e n. 16 e 17; vedi anche *infra*, pp. 146-148. Come si è detto (cfr. *supra*, n. 232), nei *Memorabili enkrateia* e *sophrosyne* sono praticamente sinonimi: tuttavia il primo termine è senza dubbio più specifico, mentre il secondo, di uso assai ampio, è più generico.

242. La giustizia, per altro, era già stata oggetto di definizione nel corso del

il lealismo nei confronti delle leggi della *polis*: pio è chi venera gli dèi secondo le leggi della città (IV, 6, 2-4)[243], così come la giustizia consiste nel conformarsi a quanto prescrivono le leggi della città (IV, 6, 5-6)[244]: superfluo sottolineare che si tratta anche di una risposta in positivo a chi aveva visto in Socrate il cattivo maestro di Alcibiade e, soprattutto, di Crizia, il *leader* di quell'oligarchia che aveva distrutto radicalmente la legalità democratica. Quindi l'educazione di Eutidemo prosegue attraverso la definizione della sapienza (IV, 6, 7), del bene (IV, 6, 8), del bello (IV, 6, 9): le definizioni suonano alquanto banali, semplicistiche, del tutto inadeguate alla complessità degli argomenti trattati, ma ciò è dovuto, con ogni probabilità, al fatto che l'attenzione dell'autore non si appunta sulle definizioni in questione, che riassumono conclusioni già maturate in precedenza[245], ma sulle varie tappe del percorso educativo di Eutidemo. Infine tale percorso affronta temi più specificamente politici: la definizione del coraggio (IV, 6, 10-11), la classificazione delle varie forme di governo, con una particolare attenzione per la differenza che intercorre tra regno e tirannide (IV, 6, 12)[246], nonché per i compiti del buon cittadino (IV, 6, 14). Ma la valenza apologetica delle conversazioni tra Socrate ed Eutidemo non si esaurisce nell'illustrare un percorso educativo esemplare, nel contrapporre il buon discepolo Eutidemo ai cattivi discepoli Crizia e Alcibiade, ma si arricchisce anche della contrapposizione tra Socrate e Crizia sul terreno dell'*eros*[247], quell'*eros* a cui la cultura greca assegnava un ruolo fondamentale nel processo educativo. Anche in questo caso il confronto con lo «scritto di difesa» costituisce un punto di partenza

dialogo con Ippia (IV, 4), che interrompe bruscamente la serie di conversazioni dedicate all'educazione di Eutidemo: cfr. *infra*, pp. 56-58.

243. In questi due paragrafi non è detto in modo esplicito che si tratti delle leggi della città, ma lo si evince chiaramente dal confronto con quanto Socrate ha affermato nella precedente conversazione con Eutidemo sul tema della *pietas* (IV, 3, 16), nonché dal confronto con I, 3, 1.

244. Anche in questo caso non viene precisato che si tratta delle leggi della città, ma soltanto perché la precisazione sarebbe stata superflua, dato che soltanto alla città spetta il potere di legiferare.

245. In effetti la *pietas*, oggetto di una sommaria definizione in IV, 6, 2-4, era stata l'argomento di due conversazioni precedenti, una con Aristodemo (I, 4, 2-18) e una con lo stesso Eutidemo (IV, 3, 3-17), nonché di alcune considerazioni riportate in forma di discorso indiretto (I, 3, 2-3); anche il bene e il bello, definiti in modo assai sbrigativo in IV, 6, 8-9, erano stati oggetto di una discussione più ampia in III, 8, 2-7; quanto al coraggio, prima di trovare una sua esplicita definizione in IV, 6, 10-11, era già stato al centro di una breve discussione in III, 9, 1-3.

246. Cfr. IV, 6, 12 e n. 14. Negli ultimi paragrafi di questo capitolo (IV, 6, 12-15) l'interlocutore non è più Eutidemo, la cui presenza sembra comunque sottintesa: vedi in proposito IV, 6, 12 e n. 13.

247. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 150; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXI-CCXIII.

ineludibile: in I, 2, 29-30 Crizia compare come innamorato di Eutidemo, ma il suo amore mira soltanto al possesso del corpo dell'amato[248] e va quindi incontro al biasimo di Socrate, espresso con la cruda immagine di Crizia che desidera strofinarsi a Eutidemo come i porci alle pietre (I, 2, 30). Ben diverso l'interesse erotico che Socrate nutre nei confronti di Eutidemo. Che si tratti di un interesse erotico è difficilmente negabile: sebbene Senofonte non affermi in modo esplicito che Socrate fosse innamorato di Eutidemo, tuttavia in IV, 1, 2 ricorda che Socrate spesso si dichiarava innamorato di qualcuno e che il suo amore non era rivolto alla bellezza fisica, bensì alle anime inclini per natura alla virtù, desiderose e capaci di apprendere: è dunque implicito che l'impegno educativo che Socrate dedicherà a Eutidemo nasce sotto la spinta dell'*eros*, un *eros* diametralmente opposto al brutale desiderio fisico di Crizia, un *eros* che diviene raffinata seduzione intellettuale a cui il giovane Eutidemo soggiace completamente, a tal punto che, come ha notato Dorion[249], assistiamo a una inversione dei ruoli iniziali: non è più Socrate a dare la caccia a Eutidemo, bensì Eutidemo a seguire Socrate dovunque, a non riuscire più ad allontanarsi da lui (IV, 2, 40)[250]. Rimane ora da esaminare in che modo la sezione apomnemoneutica si faccia carico di rispondere in positivo anche alle ultime due accuse formulate da Policrate. La terza accusa (I, 2, 49-52) è articolata, in realtà, in tre parti distinte: a Socrate infatti viene imputato di sobillare i giovani contro l'autorità dei padri (I, 2, 49), nonché degli altri parenti (I, 2, 51) e, infine, di metterli in guardia anche nei confronti degli amici, qualora si tratti di persone incapaci di rendersi utili (I, 2, 52). A tali accuse Senofonte aveva già fornito una smentita immediata (I, 2, 50 e 53-55); ma la risposta in positivo si trova, anche in questo caso, nella seconda parte dell'opera e, più precisamente, in quel blocco (II, 2-10) che si propone di evidenziare l'utilità di Socrate per quanto concerne sia i rapporti all'interno della famiglia sia quelli che devono istaurarsi tra gli amici. In particolare II, 2, dove Socrate esorta il figlio Lamprocle a nutrire rispetto e riconoscenza per la propria madre, benché di-

248. I, 2, 29: «si accorse [*scil.*: Socrate] che Crizia era innamorato di Eutidemo e cercava di possederlo (χρῆσθαι), come fanno coloro che nelle relazioni amorose cercano il piacere fisico». Significativo il ricorso al verbo χρῆσθαι, che, pur non essendo privo di riscontri per indicare genericamente il rapporto sessuale (cfr., ad es., ERODOTO, II, 181, 2), qui recupera tutta la sua pregnanza semantica e significa proprio «usare», con una palese connotazione negativa.

249. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXII.

250. Cfr. l'Alcibiade del *Simposio* platonico che, dopo aver paragonato la seduzione esercitata da Socrate a quella del mitico Marsia (*Symp.*, 215 b-c), la assimila a quella delle Sirene: confessa infatti di fuggire via da lui turandosi le orecchie per non correre il rischio di non potersi più allontanare, ma di rimanere per sempre seduto al suo fianco e di invecchiare accanto a lui (*Symp.*, 216 a).

chiaratamente insopportabile[251], rappresenta la più completa e radicale smentita di I, 2, 49, così come II, 3, dove Socrate esalta il legame che deve unire i fratelli, è il corrispettivo in positivo dell'accusa citata in I, 2, 51; subito dopo, la nutrita serie di capitoli dedicata al tema delle relazioni tra gli amici e dell'utilità di tali relazioni (II, 4-10) dimostra indirettamente la falsità dell'accusa menzionata in I, 2, 52. Infine la quarta e ultima accusa di Policrate, secondo la quale Socrate avrebbe insegnato ai suoi amici atteggiamenti tirannici, nonché il disprezzo per i poveri e la gente del popolo (I, 2, 56-58), trova, secondo Dorion[252], il suo corrispettivo positivo in III, 10-14, dove Socrate si rivela utile nei confronti di cittadini qualsiasi e, in particolare, di alcuni artigiani (III, 10-11), dando prova di quell'amore per gli uomini che Senofonte gli aveva attribuito già nello «scritto di difesa»[253]: in sostanza III, 10-14 amplifica e sviluppa il tema della *philanthropia* di Socrate accennato in I, 2, 60. La tesi del Dorion è senza dubbio stimolante e non priva di riscontri, ma lascia spazio a qualche perplessità: se è vero che i capp. III, 10-14 mostrano senza dubbio quanto i consigli di Socrate fossero preziosi non soltanto per quanti si dedicavano o intendevano dedicarsi alla politica (cfr. III, 1-7), ma anche per i comuni cittadini, tuttavia non mi pare che il Socrate di questi capitoli riveli un particolare amore per gli artigiani e per gli uomini del popolo: mi sembra piuttosto che il suo dispensare insegnamenti a chiunque abbia a che fare con lui rientri a pieno titolo nel modello tradizionale del saggio, che non si nega a nessuno: lo dimostra, indirettamente, anche il fatto che i due capitoli conclusivi (III, 13-14) sono costituiti da una serie di vere e proprie *chreiai*. In altri termini, se è palese che III, 10-14 forma un blocco unitario, risulta invece piuttosto labile e discutibile il suo valore di replica all'ultima accusa di Policrate (I, 2, 56-58), all'insegna di quel preteso amore per il popolo e per gli uomini in generale a cui accennava lo «scritto di difesa» (I, 2, 59-61) e che in questi capitoli verrebbe appunto ripreso e amplificato. Si tratta, insomma, di un problema aperto che richiede, a mio avviso, una ulteriore messa a punto.

Due parole, infine, sui tre capitoli che, anche a un fervente sostenitore della struttura unitaria dei *Memorabili* quale il Dorion, appaiono irrimediabilmente fuori posto, vale a dire III, 8, III, 9, IV, 4. Cominciamo proprio da quest'ultimo, che verte sul tema del-

251. Vedi II, 2, 7: quando Lamprocle afferma che la durezza di carattere di sua madre è insopportabile, Socrate non tenta neppure di contestare questa affermazione, ma si limita a domandargli se ritiene che sia più insopportabile l'asprezza di una madre o di una bestia selvatica (domanda che, a mio avviso, non va intesa in senso ironico: vedi II, 2, 7 e n. 14).

252. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXCIX-CC.

253. Cfr. I, 2, 60 e n. 117.

la giustizia e rivela evidenti preoccupazioni apologetiche, soprattutto nella parte iniziale (IV, 4, 1-4), che funge da introduzione al dialogo con Ippia (IV, 5-25), nonché nella breve conclusione (IV, 2, 25): i paragrafi introduttivi, infatti, ricordando alcuni episodi, in parte già menzionati nello «scritto di difesa»[254], ribadiscono la scrupolosa obbedienza di Socrate ai magistrati e alle leggi della città, mentre la conclusione riprende il consueto motivo della utilità di Socrate, asserendo che egli, con discorsi simili a quello tenuto a Ippia e con il suo stesso comportamento, rendeva più giusti quanti si avvicinavano a lui[255]. Tutto il capitolo, come abbiamo già accennato, ha una collocazione poco felice, in quanto interrompe la serie di capitoli (IV, 2-3 e 5-6) dedicati all'educazione di Eutidemo e, in particolare, separa due conversazioni che trattano due argomenti strettamente collegati, la moderazione verso gli dèi (IV, 3) e il dominio di sé (IV, 5). Non solo: come rileva a ragione Dorion[256], il dialogo con Ippia viene a interrompere anche la discussione con Eutidemo proprio sul tema della giustizia: in effetti, nel corso dell'*elenchos* a cui viene sottoposto Eutidemo, Socrate affronta anche la questione della giustizia (IV, 2, 11-18), senza per altro giungere a una conclusione, ma limitandosi a dimostrare che Eutidemo ignora in che cosa essa consista; la risposta sarà fornita da Socrate soltanto in IV, 6, 5-6, dove vengono appunto riassunte le conclusioni raggiunte nella conversazione con Ippia. Quest'ultima, pertanto, oltre a spezzare il legame tra IV, 2, 11-18 e IV, 6, 5-6, fa sì che IV, 6, 5-6 risulti per il lettore un riassunto, frettoloso e superfluo, della precedente discussione con il celebre sofista. Per tutti questi motivi il dialogo con Ippia appare effettivamente fuori posto. Si

254. Gli episodi in questione (IV, 4, 2-3) riguardano la condotta di Socrate in occasione del processo agli strateghi delle Arginuse (già menzionata in I, 1, 18), nonché il suo rifiuto di obbedire agli ordini illegali dei Trenta sia quando gli avevano vietato di parlare con i giovani (cfr. I, 2, 31), sia quando gli avevano ordinato di andare a prendere un cittadino per metterlo a morte illegalmente (si trattava di Leone di Salamina: vedi IV, 4, 3 e n. 7); infine viene ricordata la sua condotta esemplare durante il processo (vedi IV, 4, 4 e n. 9 e 10).

255. Si noti che, per indicare gli appartenenti alla cerchia socratica, Senofonte usa abitualmente il termine οἱ συνόντες (letteralmente: «coloro che stavano con lui»), che di solito viene reso con l'espressione «coloro che lo frequentavano», ovvero «i suoi compagni», «i suoi amici»: in questo passo (IV, 4, 25) viene invece impiegato il termine οἱ πλησιάζοντες, probabilmente non a caso: Senofonte, infatti, sembra voler suggerire che l'influsso di Socrate, in materia di giustizia, si estendeva oltre il gruppo dei suoi abituali frequentatori, per raggiungere anche quanti si avvicinavano a lui occasionalmente.

256. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXXVI-CCXXXVII. Rinviamo a Dorion anche per una esauriente replica ai tentativi decisamente insoddisfacenti compiuti da Marchant e da Strauss per giustificare la collocazione di questo capitolo (L.-A. DORION, *ibid.*, pp. CCXXXIII-CCXXXV).

potrebbe tuttavia avanzare un'ipotesi di questo genere: come abbiamo visto, in IV, 6, argomenti di grande complessità vengono definiti in modo sbrigativo e semplicistico: probabilmente, come si è accennato, ciò è dovuto al fatto che, in una qualche misura, erano già stati esaminati in precedenza[257] e quindi Senofonte, la cui attenzione è incentrata in questo momento sull'educazione di Eutidemo, si limita a riassumere a beneficio del giovane discepolo conclusioni già raggiunte in altre conversazioni; tuttavia in nessuna delle conversazioni precedenti era stato dibattuto il problema cruciale della giustizia: pertanto Senofonte può aver ritenuto opportuno inserire *prima* di IV, 6, dove vengono sinteticamente esposti concetti almeno in parte già definiti, una esauriente discussione sul tema della giustizia, fornendo a Socrate un interlocutore prestigioso come Ippia[258] e garantendo in tal modo un adeguato risalto alla tesi di Socrate, che fa coincidere ciò che è giusto con ciò che è conforme alla legge: un risalto assolutamente indispensabile, alla luce delle costanti preoccupazioni apologetiche di Senofonte. Si tratta, come è ovvio, di una semplice ipotesi di lavoro che, se può giustificare l'opportunità di un dialogo tra Socrate e Ippia sulla giustizia, non rende conto, per altro, della sua collocazione, che rimane comunque poco felice; tuttavia mi sembra che possa valere la pena di approfondire una indicazione di questo tipo[259]. Ancora più arduo è il problema posto da III, 8-9, due capitoli

257. Cfr. supra, p. 54 e n. 245.

258. Sotto questo aspetto ha ragione Strauss, quando sostiene che la cruciale discussione sulla giustizia aveva bisogno di un interlocutore ben più acuto e prestigioso dell'inesperto e ormai docile Eutidemo: cfr. L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, Ithaca, N.Y., 1972, p. 108. Vorrei inoltre notare di passaggio che, a mio avviso, non è tanto l'intero cap. 4 a risultare fuori posto, quanto il dialogo con Ippia (IV, 4, 5-25): non mi è possibile, in questa sede, entrare nel merito della questione, mi limito soltanto a rilevare che, se si elimina tale dialogo, si ristabilisce agevolmente un filo conduttore tra IV, 4, 1-4 e IV, 5, 1: Senofonte, dopo aver proclamato che Socrate si distingueva dai concittadini proprio per il suo comportamento disciplinato (IV, 4, 1: εὐταχτῶν), fornisce quattro straordinari esempi di disciplinata obbedienza alle leggi (IV, 4, 2-4), per poi enunciare il proposito di illustrare in che modo Socrate rendeva più disciplinati (IV, 5, 1: εὐταχτοτέρους) quanti lo frequentavano, secondo il collaudato *cliché* dei *Memorabili* che vede in Socrate l'esempio delle virtù che riesce a instillare nei suoi discepoli.

259. Per altro, oltre al cap. IV, 4 (e in particolare ai §§ 5-25), che suscita perplessità soprattutto per la sua collocazione, anche il cap. IV, 6, lascia ugualmente perplessi, sia pure per differenti motivi: si presenta, infatti, come un insieme piuttosto composito e disomogeneo di brevi scambi verbali che riassumono o comunque riprendono, a beneficio di Eutidemo, conversazioni precedenti; a una prima lettura si ha come l'impressione di una aggiunta posticcia, inserita quasi a forza, all'ultimo momento, in un'opera ormai compiuta, ma naturalmente è del tutto legittima l'ipotesi inversa, cioè che i brevi scambi verbali di questo capitolo siano poi stati ripresi e sviluppati altrove: in proposito vedi anche IV. 6. 1. n. 1.

che costituiscono, per usare l'espressione di Dorion[260], una sorta di digressione filosofica tra due blocchi ben definiti: III, 1-7 (utilità di Socrate nei confronti degli uomini politici) e III, 10-14 (utilità di Socrate nei confronti di cittadini comuni). La loro collocazione è apparsa talmente incongruente che, in passato, non sono mancati studiosi che hanno considerato questi due capitoli (o quanto meno il cap. 8) frutto di una maldestra interpolazione[261], una posizione per altro non condivisibile, dato che il contenuto di III, 8-9 appare conforme al pensiero del Socrate di Senofonte[262]. D'altro canto non appaiono sufficientemente fondati neppure i tentativi di dimostrare che questi due capitoli siano invece al loro posto e si integrino coerentemente nel piano complessivo dell'opera: non convince Erbse[263], che sostiene che questi due capitoli farebbero parte, al pari dei successivi capp. 10-14, di una serie di conversazioni che mirano a dimostrare l'utilità di Socrate nei confronti dei concittadini[264], né risultano persuasive le argomentazioni della Gray[265], la quale coglie un labile legame tra III, 8 e il capitolo precedente nel fatto che Socrate, che in III, 7 aveva esortato Carmide a esporre le sue opinioni senza timore di essere deriso, ora, in III, 8, dà una dimostrazione pratica di quanto aveva sostenuto nella conversazione precedente e si sottopone, senza timore di essere umiliato o deriso, al tentativo di *elenchos* da parte di Aristippo. E non ci sembra sufficiente a giustificare la collocazione del capitolo neanche l'osservazione della Gray[266], per altro corretta e condivisibile, che le due conversazioni con Aristippo (II, 1 e III, 8) vengono così a racchiudere un blocco unitario di capitoli incentrati sulla sequenza famiglia / amici / città. Più in generale non ci pare del tutto con-

260. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXXXIX.

261. Per una sintetica esposizione delle argomentazioni di questi studiosi rinviamo ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 96-98 e 111.

262. Cfr. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 95-96; H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 280, n. 3, e 281; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXXV. Inoltre l'ipotesi dell'interpolazione è resa poco plausibile anche dal fatto che l'ultimo paragrafo del cap. 9 (III, 9, 15) si configura come una transizione al successivo capitolo 10: cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 144; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXXXI.

263. H. ERBSE, *Die Architektonik*, cit., pp. 279-283.

264. Non può certo bastare a rendere accettabile la tesi di Erbse l'affermazione, contenuta in III, 8, 1, che Socrate desiderava essere utile a quanti lo frequentavano: infatti il termine οἱ συνόντες indica quanti, appunto, frequentavano Socrate abitualmente, gli appartenenti alla sua cerchia (cfr. *supra*, n. 255), non certo i concittadini, i cittadini qualsiasi, ai quali Socrate si rapporta, invece, nei capp. 10-11 e 13-14. Per una dettagliata disamina e una puntuale discussione delle argomentazioni di Erbse rinviamo comunque a L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXV-CCXXX.

265. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 142-143.

266. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 143.

vincente la tesi della studiosa[267] che vede in III, 8-9 una serie di conversazioni che segnano un ritorno alla forma più tipica della *chreia* (ciò vale, a nostro avviso, per III, 13-14, ma non per III, 8-9); in particolare, per quanto concerne III, 8, 8-III, 9, 15, il fatto che Aristippo scompaia come interlocutore a favore di una forma sempre più monologica[268], in cui le definizioni fornite da Socrate si presentano come risposte a un anonimo interlocutore o vengono addirittura riferite in forma di discorso indiretto, non implica un ritorno alla mera raccolta di *chreiai*, come dimostra chiaramente il confronto tra III, 8, 9-III, 9, 15 da un lato e III, 13-14 dall'altro. In effetti, gli aneddoti assemblati in III, 13-14 si configurano come vere e proprie *chreiai* non soltanto per la loro brevità, non soltanto perché presentano la tipica situazione del saggio che istruisce un uomo meno saggio di lui, non soltanto perché talvolta indulgono al gusto della battuta di spirito (III, 13, 2; III, 14, 4), ma anche perché forniscono insegnamenti che non disdegnano di rivolgersi ad aspetti banali e prosaici dell'esistenza quotidiana, muovendosi nel solco di una saggezza tradizionale, priva di originalità e di profondità, di quel tipo di saggezza, insomma, che la stessa Gray ritiene propria della letteratura sapienziale in generale e della *chreia* in particolare[269]. Nulla di tutto ciò in III, 9: anche se la situazione della comunicazione ricorda quella tipica della *chreia* (l'uomo saggio che istruisce un anonimo interlocutore meno saggio di lui), il contenuto dei discorsi di Socrate, sia di quelli riportati in forma diretta sia di quelli riportati indirettamente, è ben diverso e verte su questioni di natura prevalentemente filosofica[270] ovvero politica[271] ovvero ancora psicologica[272]; del resto anche la prima parte del capitolo precedente (III, 8, 1-7), vale a dire il dialogo con Aristippo, è incentrata su una questione tipicamente filosofica, quale la definizione del buono e del bello; l'unica parte di questi due tormentati capitoli che presenti un contenuto che può farla rientrare nel genere della *chreia* è data dagli ultimi tre paragrafi del cap. 8 (III, 8, 8-10), dove Socrate, sorprendentemente[273], si mette a dare consigli sulle caratteristiche della casa ideale: troppo poco, però, per considerare III, 8, 8-III, 9, 15 una raccolta di *chreiai* al pari di III, 13-14[274]. A questo punto mi sembra più corretto riconoscere

267. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 143-144.
268. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 143.
269. Cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 159.
270. Vedi soprattutto III, 9, 1-3; III, 9, 4-7; cfr. anche III, 9, 14-15.
271. Vedi III, 9, 10-13.
272. Vedi III, 9, 8.
273. Tanto che alcuni studiosi hanno pensato a una maldestra interpolazione: cfr. III, 8, 8 e n. 15.
274. Per le *chreiai* assemblate in questi due capitoli cfr. ancora V. J. GRAY,

che i capitoli 8 e 9 del III libro sono un problema che rimane aperto, né mi pare possibile formulare, a differenza che per IV, 4, anche una semplice ipotesi di lavoro che riesca a inquadrarli in un blocco unitario, in una sequenza dotata di una coerenza e organicità. Neppure il fatto che III, 8, 7, mentre conclude il dialogo con Aristippo, preannunci la discussione di III, 10, 9-15 fa sì che il cap. 8 nel suo complesso possa essere considerato un'introduzione al capitolo 10 nel suo complesso[275] e, men che meno, all'insieme dei capp. 10-14. Pertanto è preferibile limitarsi a considerare III, 8-9 come una digressione filosofica, secondo il suggerimento di Dorion[276], come un *excursus* un po' anomalo, poco omogeneo anche al suo interno[277]; e non è improbabile che la scarsa omogeneità interna di questi due capitoli, così come la loro estraneità rispetto a quanto precede e a quanto segue, possano essere la spia di una mancata revisione finale dell'opera da parte del suo autore[278].

Tuttavia, benché III, 8-9 e (in misura minore) IV, 4 suscitino perplessità non risolte, il dato significativo che emerge dall'analisi della struttura complessiva dei *Memorabili* è la presenza di un pia-

The Framing, cit., pp. 147-149. È per altro doveroso riconoscere che, dal punto di vista della struttura, può ricordare una *chreia* il primo scambio verbale tra Socrate e Aristippo (III, 8, 2-3), come può essere assimilabile a una *chreia* III, 9, 14, nonché, forse, III, 9, 4 (cfr. *infra*, p. 138 e n. 612): in ogni caso ciò non è comunque sufficiente per considerare III, 8-9 un mero assemblaggio di *chreiai*.

275. In effetti in III, 8, 7 il bello e il buono vengono definiti tali in rapporto alla loro utilità e questa definizione conoscerà poi una sua applicazione pratica in III, 10, 9-15, cioè nella conversazione di Socrate con Pistia, un fabbricante di corazze: ma è evidente che, se una simile definizione è accettabile per gli oggetti d'uso e può costituire un criterio guida per quanti, come Pistia, esercitano le *technai* che producono gli oggetti in questione, essa risulta del tutto inapplicabile ad arti come la pittura e la scultura, che sono al centro delle due conversazioni riportate, rispettivamente, in III, 10, 1-5 e III, 10, 6-8.

276. Cfr. *supra*, pp. 58-59 e n. 260.

277. Basta un rapido sguardo al contenuto di questi due capitoli per rendersi conto di una certa frammentarietà: definizione del buono e del bello in funzione dell'utile (III, 8, 2-7); criteri per la costruzione e la collocazione di una casa bella e utile al tempo stesso (III, 8, 8-10); suggerimenti per l'opportuna collocazione di templi e altari (III, 8, 10); insegnabilità del coraggio (III, 9, 1-3); identità tra sapienza e *sophrosyne* (III, 9, 4-5); definizione della follia (III, 9, 6-7); natura dell'invidia (III, 8); natura dell'ozio (III, 9, 9); definizione dei re e dei governanti in base al principio della competenza (III, 9, 10-11); neppure il tiranno può permettersi di ignorare o di mettere a morte chi si mostra competente nei suoi discorsi e nei suoi ragionamenti (III, 9, 12-13); definizione del successo (III, 9, 14); importanza e valore delle *technai* (III, 9, 15).

278. Come mostrano una serie di incongruenze interne (vistose soprattutto nel caso dell'*Economico*: cfr. *infra*, n. 705), una mancata revisione finale è verosimile anche per la *Ciropedia* e per l'*Economico*, due opere che presentano non pochi punti di contatto con i *Memorabili*, composte entrambe in epoca piuttosto tarda: la composizione della *Ciropedia* si dipana infatti in un lungo lasso di tempo, per terminare intorno al 359 (vedi *supra*, n. 100; *infra*, n. 644), e una datazione bassa è molto probabile anche per la seconda parte dell'*Economico* (capp. 6-21).

no generale, di un preciso filo conduttore, che garantisce un'articolazione logica e coerente a oltre quaranta dialoghi, facendo sì che quello che potrebbe sembrare un mero assemblaggio di tanti frammenti isolati finisca invece per delineare, come accade in un *puzzle*, un disegno inaspettatamente unitario. Questo filo conduttore altro non è che il proposito di difendere la memoria del maestro, rendendo omaggio sia alla sua condotta sia ai suoi insegnamenti: un proposito che si traduce innanzi tutto in una difesa di Socrate dalle accuse mosse contro di lui in sede giudiziaria, nonché da quelle postume (ma forse ancora più insidiose)[279] formulate da Policrate, ma che non si limita a tale difesa: infatti la seconda e più ampia parte dell'opera, che illustra il pensiero di Socrate ma anche il suo stile di vita, costituisce anch'essa un'apologia, indiretta ma ancora più efficace, in quanto dimostra l'utilità di Socrate, attraverso le sue parole e le sue azioni[280], nei confronti di chiunque si avvicinasse a lui, nonché la validità del percorso educativo che proponeva ai giovani; e anche questa seconda sezione non perde mai di vista le accuse mosse a Socrate, alle quali fornisce puntuali smentite in positivo. Pertanto, indipendentemente dalle eventuali diverse fasi di composizione dell'opera (che per altro non siamo in grado di ricostruire)[281], i *Memorabili* rappresentano un testo sostanzialmente unitario, in cui anche le due distinte sezioni che compongono l'opera risultano organicamente legate tra loro da una ricca serie di collegamenti e di rimandi[282]. Ma, una volta dimostrata la coerenza e il carattere unitario dei *Memorabili*, non possiamo esimerci dal prendere in esame l'immagine di Socrate che da quest'opera emerge, sia per quanto riguarda la sua vita sia, soprattutto, per quanto concerne il suo pensiero. E diventa ineludibile il confronto con le opere degli altri socratici[283] e di

279. Nel senso che esse finalmente rivelano le motivazioni politiche che avevano spinto a processare Socrate, motivazioni che non potevano automaticamente tradursi in imputazioni giudiziarie (cfr. *supra*, n. 13).

280. Cfr. soprattutto I, 3, 1; IV, 3, 18; IV, 4, 1; IV, 4, 10-11; IV, 4, 25.

281. Cfr. *supra*, p. 34 e n. 133; p. 42 e n. 173.

282. Il che non esclude che le due parti possano essere state scritte in periodi diversi: in particolare può ritenersi senz'altro verosimile, anche se rimane indimostrato, che la prima sezione sia stata scritta come replica immediata al libello di Policrate: cfr. *supra*, pp. 16-17 e 28-29.

283. Tra i quali, escluso ovviamente Platone, il più importante è Antistene, che già DIOGENE LAERZIO, II, 47 accomunava a Platone e a Senofonte, presentandoli come i discepoli di Socrate più rappresentativi. Di fatto, però, dato che per Antistene disponiamo soltanto di testimonianze e di frammenti, il confronto finisce per giocarsi quasi esclusivamente tra Platone e Senofonte, anche se spesso Antistene è stato chiamato in causa come presunta fonte dei *Memorabili* da vari studiosi: si pensi, in particolare, a Chroust (cfr. *infra*, n. 320) o anche a Gigon (cfr. *supra*, p. 22 e n. 77). Sul problema dei rapporti tra gli scritti di Antistene e le opere socratiche di Senofonte vedi *infra*, p. 77 e n. 355 e 356.

Platone in particolare: in altri termini è ormai giunto il momento di affrontare la cosiddetta questione socratica.

La recezione dei Memorabili e la questione socratica

Notava B. Russell[284] che, mentre di alcuni uomini siamo certi di sapere molto e di altri, invece, siamo consapevoli di non sapere nulla, riguardo a Socrate, paradossalmente, ciò che ignoriamo è proprio questo: se ne sappiamo moltissimo o pochissimo, tutto o nulla. Per essere più precisi, il problema si pone non tanto per ciò che riguarda la sua vita, per la quale disponiamo di alcuni fondamentali punti fermi[285], quanto per ciò che concerne il suo pensiero: ed è proprio dai ricorrenti tentativi di ricostruire tale pensiero che nasce la questione socratica, a cui è strettamente legata la recezione dei *Memorabili*, che per molto tempo sono stati letti, analizzati, valutati essenzialmente come fonte sulla vita e soprattutto sulla filosofia di Socrate. Ciò si è verificato in misura molto maggiore di quanto non sia accaduto con i cosiddetti dialoghi socratici di Platone[286], che non sono mai stati considerati soltanto

284. B. Russell, *History*, cit., p. 102 (= *Storia*, cit., I, p. 127); *contra* K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen, p. 731, che asseriva recisamente che di Socrate non sappiamo nulla o sappiamo solo di non sapere nulla.

285. Non è questa la sede per una disamina di quei dati biografici che appaiono concordemente attestati dalle fonti in nostro possesso e in particolare da Platone e da Senofonte: tuttavia, per limitarci ad alcuni elementi essenziali, possiamo essere ragionevolmente certi che Socrate fosse povero, che permettesse a chiunque, senza farsi pagare, di conversare con lui e di ascoltare i suoi discorsi e che, pur avendo una sua cerchia di amici e di seguaci (per lo più giovani di famiglia agiata: cfr. soprattutto Platone, *Ap.*, 23 c), si intrattenesse volentieri a discutere con persone di ogni condizione sociale e di ogni età; allo stesso modo non abbiamo motivo di dubitare né della sua capacità di sopportare i disagi né della sua padronanza di sé (cfr. in particolare Platone, *Symp.*, 219 c-220 c), così come non esitiamo a prestare fede ad alcuni fatti specifici di grande significato, quali la sua strenua difesa della legalità di fronte alla procedura illegale adottata durante il processo agli strateghi delle Arginuse (cfr. Senofonte, *Hell.*, I, 7, 15; *Mem.*, I, 1, 18; IV, 4, 2; Platone, *Ap.*, 32 b-c) ovvero il suo rifiuto di rendersi complice della messa a morte di Leone di Salamina, voluta dai Trenta e altrettanto illegale (cfr. Senofonte, *Mem.*, IV, 4, 3; Platone, *Ap.*, 32 c-e; *Ep. VII*, 324 e-325 a). Infine non abbiamo difficoltà a credere che Socrate si fosse reso inviso a molti smascherando la loro ignoranza (cfr. Platone, *Ap.*, 21 e; 22 e-23 a; 23 c-24 a; Senofonte, *Mem.*, IV, 2, 40), che fosse consapevole dei rischi a cui si esponeva e determinato ad affrontarli (cfr. Platone, *Ap.*, 28 d-29 a) e che, al momento del processo, abbia scelto deliberatamente una linea di difesa intransigente, rivendicando fino in fondo la dignità del proprio operato (cfr. Platone, *Ap.*, 29 b-30 c; 30 e-31 c; Senofonte, *Ap.*, 16-21) e rifiutandosi esplicitamente di blandire e di supplicare i giudici (cfr. Platone, *Ap.*, 34 b-35 d; Senofonte, *Mem.*, IV, 4, 4; vedi anche *Ap.*, 1).

286. Con il termine dialoghi socratici vengono spesso designati quei dialoghi in cui si ritiene che, sia pure attraverso la rielaborazione di Platone, vengano

una fonte su Socrate (eccettuata, forse, l'*Apologia*), ma hanno sempre goduto di una esegesi consapevole della loro complessità di testi filosofici, nonché attenta ai nessi e alle interrelazioni con i dialoghi successivi, quelli in cui trova la sua compiuta espressione l'autonoma elaborazione filosofica della maturità di Platone. I *Memorabili*, invece, in quanto opera non di un filosofo, bensì di un autore noto soprattutto come storico[287], sono stati esaminati e studiati come testimonianza storica sulla vita e sul pensiero di Socrate; in quest'ottica, riguardo al cruciale problema dell'attendibilità di tale testimonianza, si è verificato un ulteriore paradosso: il fatto che Senofonte non sia stato un filosofo ha indotto alcuni studiosi a ritenerlo del tutto affidabile, in quanto, a differenza di Platone, non avrebbe potuto attribuire a Socrate teorie filosofiche proprie, mentre in altri ha suscitato invece una radicale diffidenza, in quanto non sarebbe stato in grado di cogliere la ricchezza, lo spessore, l'originalità della filosofia del maestro, che avrebbe inevitabilmente frainteso e banalizzato[288]. Inoltre, sempre nell'ambito dei tentativi di ricostruire la figura e il pensiero del Socrate storico, si è inevitabilmente posto il problema dei rapporti tra il Socrate che emergeva dai *Memorabili* e quello, assai diverso, dei primi dialoghi di Platone, problema che è diventato il nodo centrale della questione socratica e che spesso ha finito per ridurre una problematica così complessa a una scelta di campo a favore dell'uno o dell'altro. Non possiamo certo in questa sede delineare un quadro riassuntivo delle vicende di una questione che, per ampiezza e volume di studi, è seconda soltanto alla questione omerica[289], ma intendiamo comun-

illustrati il pensiero e il metodo di indagine di Socrate; si tratta, come è facile intuire, di una denominazione alquanto approssimativa e non univoca, nel senso che non sempre viene usata dai diversi studiosi in riferimento ai medesimi dialoghi. Pertanto, per sgombrare il campo da equivoci, preferiamo parlare, con Vlastos, di dialoghi del periodo giovanile di Platone, distinti, a loro volta, in dialoghi elenctici e dialoghi di transizione (vedi *infra*, p. 87): in questi dialoghi, appunto, Platone avrebbe dato voce, attraverso un processo di rielaborazione / ricreazione, al pensiero del suo maestro (vedi ancora *infra*, p. 89 e n. 410).

287. Non solo in virtù delle *Elleniche* (l'unica opera storiografica *stricto sensu*), ma anche dell'*Agesilao* (in realtà una biografia encomiastica) e dell'*Anabasi* (che, per altro, più che una vera e propria monografia storica, è un diario di guerra improntato a finalità apologetiche).

288. Cfr. B. RUSSELL, *History*, cit., p. 103 (= *Storia*, cit., I, p. 128): «A stupid man's report of what a clever man says is never accurate, because he unconsciously translates what he ears into something he can unterstand. I would rather be reported by my bitterest enemy among philosophers than by a friend innocent of philosophy». In effetti, per quanto riguarda alcuni nodi di fondamentale importanza, si può senz'altro affermare che Senofonte non sia mai riuscito a comprenderli in modo adeguato: è il caso, in particolare, della teoria della virtù-scienza: cfr. soprattutto I, 1, 16 e n. 40 e 42; I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; I, 5, 4 e n. 11; vedi inoltre *infra*, pp. 141-149.

289. Per una disamina degli sviluppi della questione socratica a partire dagli inizi dell'Ottocento rinviamo ad A. PATZER (a cura di), *Der historische Sokrates*

que fornire alcuni rapidi cenni, focalizzando la nostra attenzione soprattutto sulla recezione dei *Memorabili* [290].

La questione socratica nasce, per così dire, soltanto intorno alla metà del Settecento. Fino ad allora, in relazione alla vita e al pensiero di Socrate, Platone e Senofonte erano stati considerati fonti ugualmente autorevoli e, in un certo senso, interscambiabili, senza che nessuno si fosse preoccupato di metterle a confronto: questo vale anche per gli umanisti, nonostante il loro vivo interesse e la loro straordinaria ammirazione per Socrate[291]. È soltanto nell'età dei lumi che, al di là del mito di Socrate visto come primo esempio di libero pensatore e come prima, illustre vittima del fanatismo e dell'intolleranza, si comincia a prendere atto delle profonde differenza esistenti tra il Socrate di Platone e quello di Senofonte e si entra quindi nell'ottica di istituire un confronto tra due fonti così diverse[292]. Il primo a intraprendere questa strada è J. Brucker che, nella sua monumentale *Historia critica philosophiae*[293], non esita a proclamare la testimonianza di Senofonte decisamente superiore a quella di Platone, a cui rimprovera di attribuire al maestro non soltanto concezioni e teorie sue proprie, ma anche di altri filosofi:

(= «Wege der Forschung», 585), Darmstadt, 1987; M. MONTUORI (a cura di), *The Socratic Problem. The History, the Solutions*, Amsterdam, 1992; vedi anche P. ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, in A. BANFI (a cura di), *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951, pp. 85-140. Per quanto concerne la bibliografia relativa, un punto di riferimento insostituibile è dato da A. PATZER, *Bibliographia Socratica: Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordung*, Freiburg-München, 1985; prezioso anche L. E. NAVIA-E. L. KATZ, *Socrates. An Annotated Bibliography*, New York-London, 1988, che fornisce appunto una bibliografia ragionata.

290. Per una sintetica storia di tale recezione e un articolato tentativo di rivalutazione dei *Memorabili* cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. VIII-XCIX e XCIX-CXVIII.

291. Per il culto di Socrate in età umanistica rinviamo a R. MARCEL, «*Saint*» *Socrate patron de l'Humanisme*, «Revue Internazionale de Philosophie», V, 1951, f. 2.

292. Per la ricchissima e poco esplorata letteratura illuministica su Socrate rinviamo a R. BÖHM, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstein*, Leipzig, 1928 (II ed. Neumünster, 1966); R. TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, 1967; vedi inoltre M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, III ed. accresciuta, Milano, 1998, pp. 35-36, n. 11, dove lo studioso fornisce un prezioso elenco di studi su Socrate non citati nei due volumi sopra ricordati.

293. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 voll., Lipsiae, 1742-1744, II ed. 1767: a Socrate è dedicato il capitolo *De schola Socratica*, vol. I, Lipsiae, 1767, pp. 522-583. Per la collocazione del Brucker nel panorama della storiografia filosofica della sua epoca rinviamo all'importante contributo di E. GARIN, *La storia «critica» della filosofia del Settecento*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XLIX, 1970, pp. 37-69 (vedi, in particolare, pp. 62-64).

Senofonte, invece, proprio perché non filosofo, non contamina il pensiero del maestro con elementi ad esso estranei e, pertanto, risulta assai più affidabile di Platone. Per altro, pochi anni dopo, l'Abbé Garnier[294] non si limita a contrapporre la semplicità piatta e monotona, ancorché elegante, degli scritti di Senofonte alla straordinaria e coinvolgente vitalità dei dialoghi di Platone, in cui Socrate continua a vivere e ad affascinarci, ma, opponendosi alla tesi per cui Senofonte avrebbe conservato la filosofia di Socrate, mentre Platone l'avrebbe alterata, sostiene che il significato stesso dei termini «alterare» e «conservare» va rivisto quando si ha a che fare, come in questo caso, con una dottrina filosofica: dato che sarebbe stato impossibile per chiunque ricordare e riferire, così come si erano svolte, le conversazioni tenute da Socrate, l'alternativa consisteva o nell'impegnarsi nell'inutile sforzo di esporre il pensiero di Socrate con una fedeltà irraggiungibile o nel cercare di illustrarla reinterpretandola e facendola propria. Perciò per Garnier, benché egli ritenga indubbio che Platone abbia attribuito a Socrate anche convinzioni proprie, è Platone, non Senofonte, ad avere «conservato» la filosofia di Socrate, proprio perché l'ha rielaborata e modificata alla luce delle proprie esigenze speculative[295].

Ma è all'inizio del secolo successivo che la questione socratica conosce una svolta significativa ad opera di un grande studioso quale F. Schleiermacher: nel corso di una celebre conferenza, tenuta nel 1815 e pubblicata nel 1818[296], egli metteva in evidenza i limiti dei *Memorabili*, dovuti sia al carattere apologetico dell'opera, che si proponeva non tanto di illustrare la filosofia di Socrate quan-

294. J.-J. GARNIER, *Première mémoire sur Platon, Caractère de la Philosophie Socratique* [Lu le 30 Juillet 1761], in «Mémoires de Littérature [...] de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres 1761-63», tome XXXII, Paris, 1768, pp. 137-163. Questo importante (e trascurato) contributo è segnalato e illustrato in M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia*, cit., pp. 39-41 e n. 24, 25, 26; è inoltre riportato integralmente in M. MONTUORI, *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma, 1981, pp. 125-152.

295. Si tratta, come si vede, di una posizione di notevole interesse, soprattutto perché privilegia lo spessore filosofico delle nostre fonti su Socrate rispetto alla loro pretesa (e impossibile) storicità: in tal senso da un lato sembra precorrere quanti insisteranno sul carattere in larga parte fittizio dei *logoi sokratikoi*, dall'altro anticipare un tipo di approccio propriamente filosofico alla letteratura socratica. In particolare l'affermazione che è stato Platone, e non Senofonte, a «conservare» la filosofia di Socrate proprio perché non si è speso nell'impossibile sforzo di riferirla fedelmente, ma si è mosso lungo un percorso di rielaborazione / ricreazione, sembra anticipare certe posizioni di Vlastos: cfr. *infra*, p. 89 e n. 410.

296. F. SCHLEIERMACHER, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, in «Abhandlungen der philosophischen Klasse der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1814-1815», 1818, pp. 50-68; quindi in *Sämmtliche Werke*, III, 2, Berlin, 1838, pp. 287-308; ora in A. PATZER (a cura di), *Der historische*, cit., pp. 41-58.

to di difenderne la memoria, sia alla mediocrità intellettuale di Senofonte, che non era in grado di comprendere e di esporre il pensiero di Socrate, cioè di un uomo e di un pensatore in grado di ispirare a Platone i suoi dialoghi; d'altra parte lo studioso si rendeva conto che, se Senofonte aveva banalizzato il pensiero di Socrate riducendolo alla misura della propria mediocrità, Platone, dal canto suo, gli aveva attribuito l'intera elaborazione filosofica che possiamo leggere nei suoi dialoghi. Pertanto il pensiero del Socrate storico veniva a configurarsi come una sorta di terra di nessuno, che andasse al di là di quanto ci narra Senofonte, senza per altro contraddirlo, e che si arrestasse prima di giungere alla filosofia di Platone: per dirla con le parole dello studioso, in una formulazione che finirà per assurgere al rango di una norma rigidamente codificata (la cosiddetta «regola» di Schleiermacher), si tratta di scoprire «Che cosa *può* essere stato Socrate oltre a quello che di lui riferisce Senofonte, senza per altro contraddire i tratti del carattere e le massime di vita che Senofonte indica come decisamente socratici, e che cosa *deve* essere stato per aver dato a Platone l'occasione e il diritto di presentarlo come lo presenta nei suoi dialoghi?»[297]. L'impostazione data da Schleiermacher alla questione socratica ha condizionato gran parte delle ricerche per oltre un secolo[298], anche se l'atteggiamento degli studiosi nei confronti del criterio da lui proposto è stato in realtà alquanto sfaccettato. Se J. Burnet non esita a proclamare che è merito di Schleiermacher l'aver inquadrato per primo la questione socratica nella giusta luce[299], altri, pur rifacendosi alla sua «regola», si mostrano consapevoli dei rischi che comporta: ad es., il Maier rileva che essa, nel tentativo di integrare tra loro le testimonianze di Senofonte e di Platone, può facilmente aprire le porte a ogni arbitrio soggettivo[300]. Per quanto poi riguarda, specificamente, i *Memorabili*, è innegabile che il saggio di Schleiermacher, pur riconoscendo un valore imprescindibile alla testimonianza di Senofonte, tuttavia ne metteva in luce i limiti

297. F. SCHLEIERMACHER, *Ueber den Werth*, cit., in «Abhandlungen», cit., p. 59; in *Sämmtliche*, cit., pp. 297-298; in A. PATZER (a cura di), *Der historische*, cit., p. 49: «Was *kann* Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebens-maximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was *muss* er gewesen sein, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben ihn, so wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen?».

298. In effetti la prospettiva di indagine indicata da Schleiermacher viene radicalmente messa in discussione soltanto intorno alla metà del Novecento, quando viene pubblicato il saggio di O. GIGON, *Sokrates*, cit.

299. J. BURNET, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, p. XXXVIII.

300. H. MAIER, *Sokrates*, cit., p. 10 (= *Socrate*, cit., p. 13). È significativo che, a distanza di un secolo, due studiosi come il Burnet e il Maier sentano ancora il bisogno di fare i conti con l'impostazione di Schleiermacher.

sul versante propriamente filosofico, preludendo quindi, in ultima analisi, a quella radicale svalutazione a cui Senofonte andrà incontro soprattutto nel corso del Novecento. Per altro, durante l'Ottocento, Senofonte continua a godere della fiducia di importanti studiosi, dal Döring[301] a Boutroux[302] fino al Labriola[303], che giunge a formulare il criterio in base al quale non si deve attribuire a Socrate «nessun principio, massima o opinione che non sia, o esplicitamente riferita, o indirettamente accennata da Senofonte»[304], mentre la testimonianza di Platone è da ritenersi inattendibile ogni volta che non coincida con quella di Senofonte; quanto alla testimonianza di Aristotele, essa viene decisamente svalutata, perché, a detta dello studioso, non costituisce una fonte autonoma, in quanto dipende comunque da Senofonte o da Platone[305]. Né bisogna dimenticare che Hegel, pur riconoscendo a Platone il merito di aver delineato un ritratto più esatto e forse più fine della personalità, del metodo e della forma della conversazione del maestro, affermava tuttavia la necessità di attenersi di preferenza a Senofonte riguardo al contenuto del pensiero di Socrate[306]. Non diversamente, alla fine dell'Ottocento, Nietzsche sostiene che soltanto i *Memorabili* ci danno un'immagine di Socrate fedele al modello, mentre il Socrate di Platone, sovraccarico di qualità impossibili da trovare in un'unica persona, si riduce a una caricatura e per di più a una caricatura fluida, nel senso che presenta vistose oscillazioni da un dialogo all'altro[307]. Tuttavia il secolo si chiude con un ponderoso saggio di K. Joël[308], che ridimensiona drasticamente il valore della testimonianza di Senofonte e, nel corso del Novecento, la maggior parte degli studiosi assume posizioni assai dure nei confronti dei *Memorabili*[309]: il Socrate di Senofonte viene catalogato

301. A. DÖRING, *Die Lehre des Sokrates als social Reformsystem. Neuer Versuch zur Losüng des Problem der sokratischen Philosophie*, München, 1895.

302. E. BOUTROUX, *Socrate, fondateur de la science morale*, «Comptes rendus de l'Academie des sciences morales et politiques», CXX, 1883, pp. 387-408 e 668-709; quindi in *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, pp. 11-93; trad. it. *Socrate*, Milano, 1929.

303. A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotele*, «Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», Napoli, VI, 1871, pp. 299-449; ora in *Opere*, a cura di L. Dal Pane, vol. II, Milano, 1961.

304. A. LABRIOLA, *La dottrina*, cit., in *Opere*, vol. II, cit., p. 45.

305. A. LABRIOLA, *La dottrina*, cit., in *Opere*, vol. II, cit., p. 45.

306. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., vol. II, Firenze, 1932, p. 72.

307. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1876-1878*, 18 [47], a cura di G. Colli, S. Giametta, M. Montanari in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV., t. 2, Milano, 1965, p. 342, fr. 18 [47].

308. K. JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 voll., Berlin, 1893-1901.

309. Tra gli studiosi più critici nei confronti degli scritti socratici di Seno-

come un personaggio piatto e conformista[310], che esprime opinioni banali e scontate[311], chiuso in orizzonti ristretti e dotato di scarse attitudini speculative, conservatore e pedante, in sostanza una sorta di noioso filosofo popolare[312].

Per altro, a metà del Novecento vede la luce un saggio che rappresenta una rottura radicale rispetto alla regola (o, come oggi si preferisce dire, al paradigma) di Schleiermacher e affronta la questione socratica da una angolatura del tutto nuova: si tratta del volume del Gigon a cui abbiamo già accennato[313]: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Lo studioso elvetico sostiene che il Socrate storico rimane assolutamente inattingibile, in quanto su di lui non disponiamo di testimonianze affidabili: non è affidabile l'unica fonte contemporanea, Aristofane, perché la commedia antica godeva di grande libertà nel mettere in scena i suoi personaggi e non esitava a ricorrere alla deformazione e alla caricatura[314], ma soprattutto non sono affidabili gli scritti dei suoi discepoli: i *logoi sokratikoi*, infatti, lungi dal costituire testimonianze storiche, sono testi di carattere poetico-filosofico, che lasciano ampio spazio alla elaborazione letteraria, alla creazione poetica[315]. Pertanto il Socrate che conosciamo, il Socrate che possiamo conoscere non è il Socrate storico, bensì la «figura centrale di una poesia filosofica»[316].

fonte e in particolare dei *Memorabili* ricordiamo: E. RICHTER, *Xenophon-Studien*, «Jahrbücher für klassische Philologie», Suppl. 19, 1892, pp. 59-154; L. ROBIN, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaisance de la philosophie de Socrate*, «Année philosophique», XXI, 1910, pp. 1-47, quindi in *La pensée hellénique, des origines à Epicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, 1942, pp. 81-137; J. BURNET, *Plato's Phaedo*, cit., pp. XII-XXXVIII; J. BURNET, *Greek Philosophy*, cit., pp. 126-128 e 147-150; H. MAIER, *Sokrates*, cit., pp. 13-77 (= *Socrate*, cit., pp. 17-79); A. K. ROGERS, *The Ethics of Socrates*, «Philosophical Review», XXXIV, 1925, pp. 117-143; A. K. ROGERS, *The Socratic Problem*, New Haven, 1933, pp. 165-180; V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952, pp. 194-230; G. VLASTOS, *The Paradox of Socrates*, in G. VLASTOS (a cura di), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., 1971, pp. 1-21 (vedi in particolare pp. 1-3). Una significativa raccolta di giudizi assai duri sui *Memorabili*, formulati da alcuni degli studiosi citati e da altri ancora, si può leggere in L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XV-XVII; cfr. anche J. V. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 2-3.

310. Cfr. M. CANTO-SPERBER, *Socrate*, in J. BRUNSCHWIG-G. E. R. LLOYD (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, 1996, pp. 807-824 (vedi soprattutto pp. 807-808 e 814) = *Socrate* in J. BRUNSCHWIG-G. E. R. LLOYD (a cura di), *Il sapere greco*, trad. it., Torino, 2005, pp. 294-315 (vedi soprattutto pp. 295 e 303).

311. Cfr. A. K. ROGERS, *The Socratic Problem*, cit., p. 171.

312. Cfr. A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, cit., pp. 11-12.

313. Cfr. *supra*, n. 76.

314. O. GIGON, *Sokrates*, cit., pp. 18-21.

315. Sui *logoi sokratikoi* come genere letterario cfr. *supra*, pp. 20-22 e n. 66, 67, 68, 69.

316. O. GIGON, *Sokrates*, cit., p. 16: «zentraler Gegenstand einer philosophischen Dichtung».

In particolare ciò che rimane al di fuori della nostra portata è proprio il suo pensiero: infatti quel poco che le nostre fonti ci permettono di sapere riguarda l'uomo Socrate: sappiamo cioè che ad Atene è esistito un uomo chiamato Socrate, che quest'uomo ha partecipato ad alcune campagne militari, che è stato processato e condannato a morte; ma a questo dobbiamo limitarci: «volerne sapere di più è una inutile fatica»[317]. Per quanto poi riguarda Senofonte, la posizione del Gigon è, come abbiamo accennato[318], fortemente svalutativa, nel senso che, come ribadirà nel suo commento ai primi due libri dei *Memorabili*, nonché nella prefazione alla seconda edizione del suo saggio[319], Senofonte, a differenza di Platone e di Antistene, non crea in modo autonomo il suo Socrate, ma si limita a riutilizzare e, nel caso migliore, a rielaborare scritti di altri socratici[320]; lo studioso ammette, per altro, che non è possibile identificare con certezza i modelli da cui dipende Senofonte[321], tuttavia non esita a postularne l'esistenza in base alle incongruenze e alle transizioni troppo brusche che, a suo avviso, si rinvengono nei *Memorabili*: le incoerenze sarebbero la spia del fatto che Senofonte aveva dinanzi due modelli diversi che non è riuscito a fondere in una sintesi armoniosa, così come le transizioni troppo brusche rivelerebbero il passaggio da un modello a un altro[322]. Senza dubbio

317. O. GIGON, *Sokrates*, cit., p. 64: «Mehr wissen zu wollen, ist unfruchtbares Bemühe».

318. Cfr. *supra*, p. 22 e n. 77.

319. Cfr. O. GIGON, *Sokrates*, cit., Bern, 1979, pp. 3-5.

320. Cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 2: all'inizio del suo commento al II libro dei *Memorabili* lo studioso asserisce che uno dei tre risultati fondamentali, a cui è approdato nel suo lavoro di analisi e di interpretazione del I libro dell'opera, è la salda convinzione che i *Memorabili* altro non siano se non una rielaborazione di scritti precedenti di altri socratici, convinzione ulteriormente ribadita nelle conclusioni del suo commento al II libro (*ibid.*, pp. 191-193). Ricordiamo per altro che, ben prima di Gigon, non erano mancati studiosi fermamente convinti della dipendenza di Senofonte dai testi di altri socratici, in particolare da quelli di Antistene: la dipendenza di Senofonte da Antistene, in effetti, era stata sostenuta già dal Joël nel suo monumentale saggio dedicato al Socrate di Senofonte (K. JOËL, *Der echte*, cit.) e ripresa, tra gli altri, da Chroust (vedi A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, cit., pp. 101-134). In tempi assai recenti la tesi di un Senofonte che attinge pedissequamente alle opere dei socratici più eminenti ha trovato un nuovo sostenitore in Kahn, il quale afferma senza mezzi termini che, mentre gli scritti socratici di Senofonte non risultano aver avuto alcun impatto su Platone, al contrario, riguardo a Socrate, «Xenophon seems rather like a sponge, soaking up ideas, themes, and even phrases from Antisthenes, Aeschines, and Plato» (C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., p. 30).

321. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 2, dove lo studioso afferma che questo è appunto il terzo dei risultati fondamentali a cui è pervenuto attraverso l'analisi del I libro dei *Memorabili*.

322. Pur rilevando incongruenze, passaggi troppo bruschi o maldestri, il Gigon respinge comunque con decisione la posizione di quanti avevano considerato

i contributi di Gigon sia per quanto concerne la questione socratica, sia per quanto riguarda l'analisi dei libri I e II dei *Memorabili* rappresentano tuttora un punto di riferimento fondamentale, di confronto ineludibile; si possono non condividere alcune conclusioni dello studioso (ad es., la dipendenza dei *Memorabili* dagli scritti di altri socratici ovvero l'assoluta impossibilità di ricostruire la filosofia di Socrate), ma rimane acquisito, a nostro avviso, il nuovo approccio alla letteratura socratica, fondato sulla consapevolezza che i *logoi sokratikoi* rappresentano un genere letterario nuovo, ma, al tempo stesso, rigorosamente codificato, un genere letterario in cui l'invenzione, l'elaborazione creativa rivestono un ruolo determinante: in altri termini l'analisi e lo studio della letteratura socratica non possono comunque prescindere dal dato di fatto che i *logoi sokratikoi* costituiscono non tanto delle testimonianze su Socrate, quanto delle interpretazioni della figura e del pensiero di Socrate. Questa nuova consapevolezza, se da un lato ha alimentato posizioni dichiaratamente rinunciatarie rispetto alla questione socratica[323], dall'altro ha comunque esercitato un forte influsso anche su studiosi schierati su posizioni meno radicalmente scettiche del Gigon. Tra i primi ci limitiamo a ricordare Chroust, di cui abbiamo già visto il duro giudizio sulla mediocrità intellettuale del Socrate di Senofonte: nel suo saggio dedicato a Socrate nel suo duplice aspetto di uomo e di mito, non esita ad affermare che «The true historian [...] will soon realize that the ancient extant *Socratica* are not historiography or biography, but rather poetry or fabula. Hence these *Socratica* must be understood and interpreted in the light of those principles which apply to poetry rather than history and historiography»[324]. Tra gli altri citiamo Magalhães-Vilhena, il quale, pur ammettendo che tra le varie leggende fiorite intorno a Socrate quella platonica ci presenta un Socrate più vicino a quello storico[325], nel suo monumentale saggio sulla questione socratica e sulle relative prospettive di ricerca[326] finisce per concludere che tutte le nostre fonti si limitano a presentarci un personaggio chiamato Socrate e che, quindi, nessuna di esse ci offre una testimonianza sul Socrate storico.

Nella seconda metà del Novecento, tra i vari orientamenti cri-

i *Memorabili* come un'accozzaglia informe di conversazioni messe insieme in modo confuso e disordinato (cfr. *supra*, p. 34 e n. 134): afferma anzi che l'aver dimostrato il contrario è il primo dei tre risultati fondamentali del suo lavoro (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 1).

323. Tra le quali va annoverata anche quella del Dorion: cfr. *supra*, p. 9 e n. 5; *infra*, p. 73.

324. A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, cit., p. XIII.

325. Vedi soprattutto V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

326. V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, cit.

tici, emergono due linee di tendenza che ci sembrano di particolare interesse (e che, ovviamente, spesso si intrecciano tra loro): da un lato rinnovati tentativi di misurarsi con la questione socratica alla luce della sfida imposta dal Gigon, dall'altro una nuova e diversa attenzione per le opere socratiche di Senofonte e per i *Memorabili* in particolare. Questa nuova attenzione si è sviluppata soprattutto negli Stati Uniti, grazie agli studi di L. Strauss, interessato soprattutto al pensiero politico e alle implicazioni politiche che emergono da alcuni scritti di Senofonte, dalla *Costituzione degli Spartani*[327] allo *Ierone*[328], dall'*Economico*[329] ai *Memorabili*[330]. Lo studioso, la cui esegesi dei testi si preoccupa di leggere tra le righe, di cogliere il non detto[331], con esiti spesso interessanti ma anche largamente soggetti a interpretazioni arbitrarie[332], rivaluta senza esitazioni gli scritti socratici di Senofonte, nella convinzione che il Socrate che ci presentano sia il più vicino al Socrate storico. In anni più recenti[333] ha poi visto la luce il saggio sui *Memorabili* della Gray, che tante volte abbiamo ricordato e che si propone da un lato di individuare le caratteristiche e la specificità dei *Memorabili* per quanto concerne il genere letterario, dall'altro di rivendicare la pari dignità, per così dire, dell'immagine di Socrate creata da Senofonte rispetto a quelle elaborate dagli altri socratici[334]. Se la Gray

327. L. STRAUSS, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, «Social Research», VI, 1939, pp. 502-536.

328. L. STRAUSS, *On Tiranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*, New York, 1948.

329. L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca, N. Y., 1970.

330. L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, cit. Il volume si occupa prevalentemente dei *Memorabili* (pp. 3-126), ma prende in considerazione anche l'*Apologia di Socrate* (pp. 129-140) e il *Simposio* (pp. 143-178).

331. In effetti, come si può riscontrare soprattutto nell'*Anabasi* (cfr. *supra*, p. 12 e n. 23), Senofonte è un autentico maestro nell'arte della reticenza; per un esempio significativo di reticenza nei *Memorabili* cfr. *supra*, pp. 46-47 e n. 202.

332. Ad es. non risulta convincente la tesi fondamentale del saggio di Strauss sulla *Costituzione degli Spartani*, in base alla quale questo opuscolo avrebbe una complessiva valenza ironica e rappresenterebbe quindi una critica al sistema politico spartano (L. STRAUSS, *The Spirit*, cit.). Altrettanto poco persuasiva appare l'interpretazione, anch'essa in chiave ironica, dello *Ierone*, in cui la seconda parte si ridurrebbe a un mero artificio retorico volto a dimostrare l'impossibilità di riformare la tirannide (L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit.).

333. Ad anni recenti appartiene anche l'ottimo lavoro di un'altra studiosa statunitense, S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994, un contributo che però non ha attinenza con il nostro discorso, non tanto perché si occupa dell'*Economico* e non dei *Memorabili*, ma soprattutto perché, fedele all'assunto del titolo, non si sofferma ad analizzare la presenza e il ruolo di Socrate in quest'opera (il che, tuttavia, non giustifica in alcun modo l'ingeneroso giudizio di L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. LXXXVII e n. 3).

334. Lo scopo fondamentale della ricerca intrapresa dalla Gray è infatti (in

evita di entrare esplicitamente nel merito della questione socratica, non esita invece a farlo il Dorion, che, come abbiamo accennato, la considera un falso problema da accantonare una volta per tutte, in quanto il pensiero del Socrate storico è totalmente al di fuori della nostra portata, dato che tutte le nostre fonti sono già delle interpretazioni: pertanto il compito di chi affronta la lettura dei *Memorabili* è quello, innanzi tutto, di arrivare a comprendere l'opera in sé e per sé, e quindi, in un secondo momento, di porre a confronto le differenti immagini di Socrate che emergono dalle nostre fonti, non già nella vana speranza di riuscire a delineare i tratti del Socrate storico, bensì per cogliere come ed eventualmente perché un medesimo tema abbia dato luogo a rielaborazioni multiple più o meno compatibili tra loro[335]. Pertanto, secondo il Dorion, la messa in mora della questione socratica non rappresenta affatto un impoverimento dell'esegesi, ma un suo arricchimento: ciò vale in particolare per le opere socratiche di Senofonte, che finalmente potranno essere analizzate e studiate come testi autonomi, e non più in funzione della questione socratica, il che ha comportato molto spesso una loro radicale svalutazione, in quanto non si accordano con quello che si riteneva che fosse (di solito in base a Platone) il pensiero del Socrate storico[336]. La necessità di una nuova attenzione critica per gli scritti socratici di Senofonte e per i *Memorabili* in particolare, nonché l'utilità di una esegesi comparativa sono, a nostro avviso, punti di fondamentale importanza, pienamente accettabili anche per chi non condivida la radicalità della posizione del Dorion riguardo alla questione socratica. Non sempre convincenti, invece, le sue argomentazioni volte a confutare le principali critiche rivolte ai *Memorabili*[337], che lo studioso ritiene riconducibili a dieci «capi di accusa» fondamentali, che si sofferma a elencare in ordine di importanza[338]: dai primi due, relativi alla brevità e alla superficialità della relazione tra Senofonte e Socrate, a quelli che negano ai *Memorabili* lo statuto di opera autonoma in quanto largamente dipendente dagli scritti di altri socratici[339], fino ai tre più

dichiarata polemica con il saggio di Gigon del 1947): «to discover the nature of Xenophon's "Dichtung" throughout the *Memorabilia* in the belief that he also, like the other Socratics, creates a coherent image of Socrates no more or less historical than theirs» (V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 6).

335. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXIII-CXIV.

336. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CXV.

337. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XVII-XCIX.

338. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XVII-XVIII; come rileva lo stesso Dorion (*ibid.*, pp. XVIII-XIX) queste accuse sono già tutte formulate in un notissimo articolo del Robin del 1910 (L. ROBIN, *Les Mémorables*, cit.).

339. Si tratta dei «capi di accusa» n. 6 e 7: il n. 6 sostiene che Senofonte,

gravi e più importanti[340], cioè l'eccesso di zelo apologetico che deformerebbe le convinzioni attribuite a Socrate, il meccanismo di proiezione che farebbe di Socrate un semplice portavoce di Senofonte e, infine, le scarse attitudini speculative di Senofonte che gli avrebbero impedito un'adeguata comprensione del pensiero del maestro[341]. In alcuni casi, in effetti, non si può che essere d'accordo con Dorion: ad es., è assurdo sostenere che il valore dei *Memorabili* sia inficiato dal fatto che Senofonte frequentò Socrate per breve tempo[342], dato che, in realtà, non abbiamo la minima idea della durata di tale frequentazione: se è certo che essa ebbe termine nella primavera del 401, quando Senofonte si imbarcò alla volta dell'Asia Minore per aggregarsi alla spedizione di Ciro[343], non sappiamo assolutamente quando fosse cominciata[344]; del resto, come rileva a

malgrado le sue dichiarazioni, non ha assistito di persona alle conversazioni riportate e che, quindi, i *Memorabili* non sono un documento storico; il n. 7, strettamente collegato al precedente, afferma che Senofonte non rappresenta una fonte indipendente, in quanto o si ispira largamente agli scritti degli altri socratici ovvero non esita a plagiarli spudoratamente.

340. Che costituiscono, rispettivamente, i «capi di accusa» n. 8, 9, 10.

341. Abbiamo omesso di citare i «capi di accusa» n. 3, 4, 5, in quanto ci sembrano scarsamente rilevanti o scarsamente pertinenti. Di scarsa rilevanza è il fatto che Senofonte sia vissuto per molti anni in esilio lontano da Atene (capo di accusa n. 3) o che addirittura non vi sia mai più tornato, neppure dopo la revoca dell'esilio (cfr. *supra*, p. 18 e n. 52): questo infatti non implica che abbia perduto ogni contatto con gli altri socratici (cfr. *supra*, n. 122) e ancor meno che non abbia avuto la possibilità di leggerne gli scritti e, quindi, di confrontarsi con essi (del resto, come abbiamo visto, molti studiosi imputano a Senofonte l'esatto contrario, cioè di dipendere dalle opere degli altri socratici: cfr. *supra*, n. 320). Quanto alla pretesa mancanza di obiettività di Senofonte come storico (capo di accusa n. 4), si tratta di un'accusa assolutamente non pertinente: non già infondata, perché sia l'*Agesilao* sia le *Elleniche* (per non parlare dell'*Anabasi*, ammesso che si possa considerare un'opera storica) mostrano chiaramente quanto poco obiettivo e quanto parziale fosse lo storico Senofonte, ma proprio non pertinente, per il semplice motivo che i *Memorabili*, come tutti gli altri *logoi sokratikoi*, non sono un'opera storica. Ancora per questo stesso motivo non è pertinente il capo di accusa n. 5, che sostiene che Senofonte non si è servito di appunti per redigere i *Memorabili*: infatti anche questa accusa (volta a contestare l'improbabile autenticità della notizia fornitaci da DIOGENE LAERZIO, II, 48, in base alla quale Senofonte avrebbe reso pubbliche le conversazioni del suo maestro grazie agli appunti che aveva preso) non ha più nessun peso e nessun senso se i *Memorabili* non vengono considerati una testimonianza storica.

342. La pretesa brevità di tale frequentazione costituisce il capo di accusa n. 1; in ogni caso, anche se così fosse, non si tratterebbe, in linea di principio, di un fatto decisivo: anche una frequentazione di breve durata, infatti, può essere di grande intensità e profondità; in altri termini, anche se Senofonte avesse frequentato Socrate per un periodo di tempo piuttosto breve, la cosa non implicherebbe automaticamente una sua scarsa comprensione del pensiero del maestro e quindi non potrebbe sminuire, di per sé, il valore e l'importanza dei *Memorabili*.

343. Cfr. *An.*, III, 1, 4-10.

344. Secondo É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 27, Senofonte non poté frequentare Socrate prima del 408, vale a dire prima dei suoi diciotto anni (il Delebecque

ragione la Pomeroy[345], è probabile che la durata del periodo in cui Senofonte frequentò Socrate sia all'incirca la stessa di Platone, il quale rimase vicino al maestro fino alla sua morte (primavera del 399), ma era di qualche anno più giovane di Senofonte[346]. Molto meno assurdo, invece, supporre che la relazione tra Socrate e Senofonte sia stata abbastanza superficiale e che Senofonte non sia stato un discepolo di Socrate nel senso in cui lo furono Platone o Antistene (capo di accusa n. 2): una simile supposizione, infatti, può trovare conforto non tanto nel fatto che Platone non nomini mai Senofonte[347], bensì in dati ben precisi della biografia di Senofonte: se Platone e Antistene dedicheranno tutta la loro vita alla filosofia[348], Senofonte prima si getterà a capofitto nella politica, militando nella cavalleria dei Trenta[349], quindi, nel clima ostile della restaurazione democratica, si lascerà sedurre dal gusto dell'avventura in paesi lontani, al seguito di un principe persiano di belle speranze, per poi combattere a fianco di Agesilao, un re di

colloca la nascita di Senofonte nel 426); si tratterebbe, pertanto, di una frequentazione durata ben sette anni, che non sono certo pochi: tuttavia lo studioso afferma che, nel corso di questi sette anni, gli impegni militari di Senofonte durante la guerra del Peloponneso e le convulse vicende che fecero seguito ad essa (e nelle quali Senofonte, che combatté nella cavalleria dei Trenta, fu profondamente coinvolto) gli lasciarono ben poco tempo per seguire le conversazioni filosofiche che si tenevano nell'*entourage* di Socrate (*ibid.*). Più prudentemente Vlastos riconosce che non abbiamo la minima idea di quando Senofonte entrò in relazione con Socrate, né del grado di intimità di tale relazione (G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-Ithaca, N. Y., 1991, p. 99, n. 72 = *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it., Firenze, 1998, p. 131, n. 72).

345. Cfr. S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., p. 21.

346. Platone era nato nel 427, mentre Senofonte, molto probabilmente, nel 431 / 430 (per una discussione sulla data di nascita di Senofonte rinvio al mio SENOFONTE, *Anabasi*, cit., pp. 10-13).

347. Non tanto, a mio avviso, per spirito di rivalità, quanto per una sorta di aristocratico disprezzo. Senofonte, dal canto suo, nei *Memorabili* non annovera né Antistene né Platone tra i più fedeli seguaci e amici di Socrate (cfr. I, 2, 48 e n. 92), anche se in seguito Antistene, citato *en passant* in II, 5, 1, verrà menzionato come assiduo seguace del maestro (III, 11, 17); quanto a Platone, viene nominato una volta sola e in un contesto in cui Senofonte sembra farsi beffe di lui: vedi III, 6, 1 e n. 5.

348. Con ciò non si intende sminuire l'interesse di Platone per la politica, né sottovalutare i suoi tentativi di tradurre in realtà il suo progetto politico, ma soltanto sottolineare il fatto che, nella sua lunga esistenza, gli interessi speculativi e il lavoro di elaborazione filosofica rivestono sempre (forse al di là delle sue stesse intenzioni) un ruolo di netta centralità, di assoluta preminenza.

349. Il primo a formulare l'ipotesi, oggi generalmente accettata, che Senofonte avesse militato nella cavalleria dei Trenta fu E. SCHWARTZ, *Quellenuntersuchungen zur griechischen Geschichte*, «Rheinisches Museum», XLIV, 1889, p. 165 (quindi in *Gesammelten Schriften*, vol. II, Berlin, 1956, pp. 140-141). Al contrario Platone, a quanto ci narra egli stesso, dopo aver guardato con iniziale simpatia al governo dei Trenta, si tenne lontano, disgustato e indignato, da qualsiasi collusione con gli oligarchi, nonostante le sollecitazioni di alcuni di loro (verosimilmente Carmide, suo zio, e Crizia, cugino di sua madre): cfr. *Ep. VII*, 324 c-325 a.

quella Sparta che rappresentava un modello e un miraggio per tutti i fautori dell'oligarchia; e anche quando conoscerà finalmente un lungo periodo di pace e di tranquillità, negli anni felici del suo *buen ritiro* a Scillunte[350], così come negli anni della sua attivissima vecchiaia[351], non si dedicherà esclusivamente alla filosofia, ma i suoi interessi spazieranno dalla memorialistica autobiografica alla storiografia, dalla riflessione politica alla biografia, dall'arte equestre e dai compiti dell'ipparco alla rievocazione della figura e degli insegnamenti del suo maestro. Certo non possiamo sapere che tipo di relazione si sia instaurata tra Socrate e Senofonte, né siamo autorizzati a negare che Senofonte abbia fatto parte della cerchia dei discepoli più vicini a Socrate: è però indubbio che gli interessi, le esperienze culturali, l'esistenza stessa di Senofonte appaiono decisamente difformi rispetto a quelli degli altri socratici, in particolare di Platone e di Antistene, e non risultano, per così dire, segnati in modo profondo e duraturo dalla sua frequentazione di Socrate; pertanto non sembra eccessivo né arbitrario postulare che la relazione tra Socrate e Senofonte sia rimasta a un livello relativamente superficiale, in ultima analisi poco incisivo: il che non è un motivo valido per svalutare i *Memorabili*, ma senza dubbio è un dato da tenere presente per una corretta comprensione dell'opera. Per tornare alle altre critiche rivolte ai *Memorabili* e

350. Dopo essere giunto a Sparta al seguito di Agesilao (ai cui ordini aveva combattuto prima in Asia contro i Persiani, quindi, nel 394, a Coronea contro una coalizione antispartana di cui faceva parte la stessa Atene), Senofonte si trasferì a Scillunte, nell'Elide, non lontano da Olimpia, dove gli Spartani, probabilmente su proposta di Agesilao, gli avevano donato una tenuta (*An.*, V, 3, 7): non sappiamo quando Senofonte si recò a Scillunte, ma è abbastanza verosimile che sia stato intorno al 390; lì rimase fino al 371, quando, all'indomani della sconfitta spartana di Leuttra, gli Elei marciarono su Scillunte, costringendo alla fuga Senofonte e i suoi figli (cfr. *supra*, pp. 17-18 e n. 48 e 51). A Scillunte dunque Senofonte visse per quasi trent'anni, alternando le occupazioni proprie di un gentiluomo di campagna (in particolare battute di caccia e feste offerte ai vicini: cfr. *An.*, V, 3, 7-13) all'attività di scrittore. DIOGENE LAERZIO, II, 52, riferendosi alla produzione letteraria del periodo di Scillunte, parla di non meglio precisate opere storiche: non possiamo ovviamente entrare nel merito dei complessi problemi relativi alla composizione e alla datazione delle singole opere di Senofonte, tuttavia è quasi certo che risalgano agli anni di Scillunte almeno l'*Anabasi*, la *Costituzione degli Spartani*, il *Cinegetico*, parte delle *Elleniche*, i primi due capitoli dei *Memorabili* e probabilmente la prima parte (capp. 1-5) dell'*Economico*.

351. Non siamo in grado di stabilire con esattezza la data della morte di Senofonte, ma disponiamo comunque di un affidabile *terminus post quem*, rappresentato dall'inverno del 355 / 354 (cfr. supra, n. 101); oltre alle *Entrate*, quasi certamente la sua opera più recente (ma cfr. *supra*, p. 29 e n. 110; cfr. *infra*, n. 692), risalgono all'ultimo periodo della vita dello scrittore la *tranche* finale delle *Elleniche* (libri VI-VII), lo *Ierone*, l'*Agesilao*, l'*Ipparchico*, l'*Arte equestre*, probabilmente la seconda parte dell'*Economico* (capp. 6-21), nonché la sua opera più ampia, la *Ciropedia*.

alla loro confutazione da parte del Dorion, possiamo senz'altro essere d'accordo con lo studioso nel considerare non pertinente l'obiezione di quanti ritengono che, nonostante le ripetute dichiarazioni di testimonianza autoptica, Senofonte non abbia assistito di persona alle conversazioni riportate, come dimostrerebbero vari anacronismi[352] e, quindi, non ne abbia fornito un resoconto affidabile: in realtà, come dimostra chiaramente il confronto con gli *incipit* dell'*Economico* e del *Simposio*[353], tali dichiarazioni non sono altro che un espediente letterario che mira a conferire una patina di autenticità alle conversazioni riferite, un espediente che rientra, per così dire, nelle regole del gioco, anzi del genere, quello, appunto, dei *logoi sokratikoi*[354]; inoltre rimproverare a Senofonte di non essere stato testimone delle conversazioni riportate mette a nudo il perdurante errore di ritenere i *Memorabili* un'opera storiografica che dovrebbe riferire, con lo scrupolo di uno storico rigoroso, le conversazioni tenute da Socrate. Allo stesso modo non si può che concordare con Dorion (e con la Gray)[355] nel considerare infondata l'asserita dipendenza dei *Memorabili* dagli scritti di altri socratici e di Antistene in particolare: a livello di metodo, infatti, non è accettabile sostenere la dipendenza di un qualsiasi testo da testi quasi completamente perduti, quali sono per noi quelli di Antistene: in altri termini soltanto se avessimo a disposizione le opere di Antistene sarebbe possibile dimostrare una eventuale dipendenza dei *Memorabili*[356]. Meno condivisibili, invece, le repliche di Dorion

352. In realtà si può riscontrare con certezza un unico anacronismo, quello presente in III, 5, 2-4 e 25-27: cfr. *supra*, pp. 25-26.

353. In proposito vedi I, 3, 1 e n. 4.

354. Si pensi alle cornici narrative di molti dialoghi di Platone, in cui qualcuno riferisce a qualcun altro una conversazione alla quale asserisce di aver assistito ovvero sostiene di averla appresa da una terza persona che, a sua volta, afferma di essere stata presente alla conversazione in questione: così, ad es., nel *Simposio*, Apollodoro ripete a un amico la conversazione narratagli da Aristodemo, presentato come testimone oculare di tale conversazione (*Symp.*, 172 a-174 a).

355. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. LII-LXV; V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 10 e n. 40.

356. Riguardo ai rapporti tra Senofonte e Antistene è di fondamentale importanza metodologica la distinzione formulata dal Giannantoni: «altro è congetturare (e questo è pienamente legittimo) un'affinità di temi, una convergenza di pensieri o una polemica, una comunanza di formule e di termini, altro è presumere un rapporto di dipendenza diretta ed esplicita [...] Nel primo caso la discussione può essere utile e anche proficua, al fine di chiarire il contenuto e i probabili riferimenti di determinati testi; nel secondo caso si apre la via a un procedimento del tutto arbitrario, perché si assume come dato di fatto ciò che non è in alcun modo dimostrabile (potrebbe esserlo, evidentemente, solo se possedessimo gli scritti di Antistene) e su questo presunto dato di fatto si tenta poi di costruire castelli di ipotesi, del tutto prive di fondamento rigoroso» (G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, 1990, vol. IV, p. 214; lo stu-

agli ultimi tre «capi di accusa». In effetti è difficile negare (tanto che neppure Dorion lo nega) che i *Memorabili* siano un'opera profondamente caratterizzata da una finalità apologetica, una finalità che, come abbiamo visto[357], assicura la coesione tra le due parti dell'opera e ne costituisce il filo conduttore; ed è altrettanto difficile negare che lo zelo apologetico di Senofonte abbia permeato a tal punto l'immagine di Socrate da rendere condivisibile la già citata opinione del Burnet[358], il quale asseriva che, se Socrate fosse stato quale Senofonte ce lo dipinge, non sarebbe mai stato condannato a morte: un giudizio non soltanto condivisibile, ma in effetti condiviso da molti altri studiosi[359]. Né giova obiettare che la finalità apologetica è comune anche a molti dialoghi di Platone, quali l'*Apologia*, il *Critone*, l'*Eutifrone*, il *Simposio* e l'*Alcibiade primo*[360]: se volessimo rispondere con una battuta potremmo limitarci a rispondere che, leggendo i dialoghi in questione, ci rendiamo comunque conto, e assai bene, del perché (anzi dei perché) Socrate rappresentasse per gli Ateniesi un personaggio scomodo e irritante, di cui sbarazzarsi ad ogni costo; su un piano più serio, invece, si può replicare che la doverosa attenzione alla componente apologetica di alcuni dialoghi di Platone non esime dal prestare la medesima attenzione allo zelo apologetico di Senofonte. Va per altro osservato che l'impegno apologetico di Senofonte approda a esiti diversi nelle due parti che formano i *Memorabili*: mentre nella sezione apomnemoneutica l'immagine di Socrate che si delinea è, quasi sempre, tale da rendere incomprensibili i motivi che determinarono il processo e la condanna, nella sezione apologetica lo zelo di Senofonte nel confutare le accuse mosse al maestro, in particolare quelle di Policrate, ottiene paradossalmente il risultato di non riuscire a smentirle in modo convincente. In sostanza, mentre il Socrate della sezione apomnemoneutica appare come un irreprensibile dispensatore di insegnamenti improntati a un sano tradizionalismo e a una rassicurante banalità, del tutto immeritevole, quindi, di essere processato e condannato a morte[361], il Socrate

dioso fornisce quindi, nelle pp. 214-222, un elenco dei passi dei *Memorabili* in cui diversi studiosi hanno creduto di scorgere una influenza antistenica, con bibliografia).

357. Cfr. *supra*, p. 35.

358. Cfr. *supra*, n. 85.

359. Oltre a Taylor e a Russell, già citati (cfr. ancora *supra*, n. 85), vedi gli studiosi ricordati da L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. LXV, n. 2.

360. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. LXVII.

361. Non bisogna però dimenticare che, per quanto concerne il suo atteggiamento nei confronti della democrazia, anche il Socrate della sezione apomnemoneutica dà adito a più di un sospetto (vedi *infra*, pp. 180-190 e note relative): tuttavia, mentre nella sezione apologetica, in cui Senofonte è chiamato a con-

della sezione apologetica si configura, al di là delle intenzioni dell'autore, come un personaggio per certi aspetti inquietante, soprattutto per quanto riguarda il suo atteggiamento nei confronti della democrazia[362]. Ciò avviene anche perché, come rileva anche Dorion[363], mentre Platone non si degna mai di replicare alle accuse di Policrate in modo diretto[364], Senofonte si impegna a confutarle una per una, con la paradossale conseguenza che, proprio laddove i propositi apologetici sono apertamente dichiarati, cioè nello «scritto di difesa», il suo discorso lascia scoperti alcuni punti nevralgici e non riesce quindi a smentire in modo convincente tutte le accuse e soprattutto quella che vedeva in Socrate se non un nemico dichiarato, quanto meno un critico implacabile della democrazia. Ma il motivo per cui il Socrate della sezione apomnemoneutica si presenta invece come la quintessenza della rispettabilità dipende non soltanto dalle preoccupazioni apologetiche di Senofonte, quanto da un meccanismo di proiezione, nel senso che Senofonte in parte attribuisce a Socrate convinzioni sue proprie, in parte rielabora comunque il pensiero del maestro alla luce della propria *forma mentis*. In effetti, lo stesso Dorion non nega che un simile meccanismo sia operante all'interno dei *Memorabili*[365], ma si limita a sostenere che non è affatto semplice individuare le tematiche, gli interessi, le convinzioni che Senofonte proietta sul maestro: infatti, poiché è proprio dei *logoi sokratikoi* mescolare tratti autenticamente socratici a elementi fittizi, che appartengono invece al pensiero dell'autore, il tentativo di separare i primi dai secondi rischia di farci incappare in un circolo vizioso, se assumiamo come autenticamente socratico ciò che viene presentato come tale in un altro *logos sokratikos*[366]. Bisogna però riconoscere, come fa del resto lo stesso Dorion, che, per cogliere quanto di suo Senofonte ha attribuito a Socrate, gli studiosi non sono partiti dalle pretese convinzioni di

frontarsi apertamente con le accuse mosse al maestro, la sua reticenza e il suo imbarazzo appaiono palesi, direi quasi palpabili, nella sezione apomnemoneutica il suo Socrate, benché qualche scivolone isolato riveli la sua netta ostilità alla democrazia (cfr. soprattutto III, 7, 5-7), appare invece come un rispettabile benpensante, magari noioso e prevedibile ma certo politicamente innocuo: è solo a una lettura più avvertita, che renda esplicita la valenza politica di certi discorsi (si pensi, in particolare, a II, 6, 24-27), che riusciamo a cogliere, anche nel Socrate di questa seconda *tranche*, orientamenti inquietanti non tanto di critica, quanto di vero e proprio rifiuto della democrazia.

362. Cfr. *supra*, p. 13 e n. 25, 26, 27, 28; pp. 46-48 e n. 202; vedi inoltre I, 2, 9-11 e note relative.

363. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. LXVII.

364. Cfr. *supra*, pp. 17-18 e n. 50.

365. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. LXX-LXXI.

366. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. LXXII.

Socrate per isolare quelle appartenenti a Senofonte, ma hanno seguito il procedimento inverso, cercando di individuare quelle opinioni, quegli interessi, quegli elementi di pensiero che possiamo ritenere propri di Senofonte, in quanto presenti in altri suoi scritti[367], talora espressi dall'autore in prima persona, talora invece posti sulla bocca di altri suoi «eroi», quali Agesilao e soprattutto Ciro il Vecchio. Naturalmente, a livello di metodo, si può obiettare che un simile criterio è suscettibile di un totale rovesciamento: nulla, infatti, vieta di supporre che, se nelle opere non socratiche di Senofonte troviamo interessi e opinioni che nei *Memorabili* vengono attribuiti a Socrate, si possa trattare di interessi e opinioni del Socrate storico che hanno influenzato Senofonte a tal punto da indurlo a farle proprie, a presentarle come proprie o addirittura ad attribuirle a personaggi esemplari come Agesilao e Ciro[368]. Tuttavia, se questo è innegabile in linea di principio, ammettere una simile influenza di Socrate sugli interessi, sulle convinzioni, sulle riflessioni stesse di Senofonte appare alquanto azzardato: certo Senofonte non poté fare a meno di avvertire il fascino intellettuale e umano di Socrate, certo fu sempre orgoglioso di avere avuto la fortuna di frequentarlo, ma, come si è già accennato[369], le scelte fondamentali della vita di Senofonte dimostrano che l'influenza di Socrate giocò un ruolo assai modesto, per non dire decisamente limitato[370]. In secondo luogo, se i *Memorabili* (e, più in generale, le

367. Così, ad es., R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les Memorables de Xénophon*, Paris, 1938, p. 17, citato appunto da L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. LXXII-LXXIII.

368. Così, ad es., W. W. BAKER, *An Apologetic for Xenophon's Memorabilia*, «The Classical Journal», XII, 1916-1917, pp. 300-301; L. ROBIN, *Les Mémorables*, cit., p. 33 (entrambi citati da L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. LXXIII-LXXIV, n. 1).

369. Cfr. *supra*, pp. 75-76.

370. In effetti, mentre altri discepoli di Socrate (non soltanto Platone e Antistene, ma anche Aristippo, Eschine, Euclide, Fedone) dedicarono la loro vita alla ricerca filosofica sviluppando e rielaborando lungo differenti direttrici il pensiero del maestro, Senofonte, come mostra anche il quadro d'insieme delle sue opere, concede alla filosofia soltanto un interesse occasionale ed episodico, che non va oltre lo scopo dichiarato di rievocare, con le inevitabili proiezioni, gli insegnamenti e la figura del maestro in un'ottica fondamentalmente apologetica. E, ancora nell'ambito delle scelte di vita di Senofonte, vale la pena di ricordarne due di fondamentale importanza, che rappresentano due snodi decisivi della sua esistenza e che dimostrano chiaramente quanto limitata, per non dire inesistente, sia stata l'influenza di Socrate nei momenti cruciali della vita di Senofonte. Per la prima di queste scelte (destinata ad avere una serie di conseguenze in larga parte impreviste) è lo stesso Senofonte a confessare di non aver tenuto conto del parere del suo maestro, al quale pure si era rivolto per un consiglio: infatti, invitato dal suo amico Prosseno a raggiungere Ciro in Asia, Senofonte, incerto sul da farsi, si era consultato con Socrate, che gli aveva suggerito di sottoporre il problema all'oracolo di Delfi; ma Senofonte si era ben guardato dal domandare al

altre opere socratiche di Senofonte) devono essere analizzati e interpretati anche attraverso il confronto con gli scritti degli altri socratici, è evidente che tale confronto può risultare utile o addirittura decisivo per stabilire se, in relazione a una determinata tematica, sia stato Socrate a influenzare Senofonte o se invece sia stato Senofonte ad attribuire a Socrate opinioni sue proprie: in altri termini, se una convinzione espressa dal Socrate dei *Memorabili* ha un preciso riscontro in altre opere, non socratiche, di Senofonte, mentre non ha alcun riscontro nei dialoghi socratici di Platone o addirittura trova riscontri in senso opposto[371], allora possiamo ragionevolmente concludere che vi sono buone probabilità (anche se non l'assoluta certezza) che tale convinzione sia posta sulla bocca di Socrate in virtù di un meccanismo di proiezione da parte di Senofonte. L'ultima accusa su cui si sofferma Dorion[372] è infine l'affermazione, tante volte ripetuta non solo dai detrattori ma anche

dio se fosse opportuno o meno partire alla volta dell'Asia e si era limitato a chiedere a quale dio dovesse offrire sacrifici e preghiere per compiere nel modo più sicuro il viaggio che stava progettando e per tornare sano e salvo dopo la felice conclusione dell'impresa (*An.*, III, 1, 4-6). Senofonte, quindi, evita deliberatamente di mettere in atto il suggerimento del maestro, che infatti non manca di rimproverarlo (*An.*, III, 1, 7): è probabile che, nel rimarcare l'autonomia della propria decisione, Senofonte abbia voluto esonerare Socrate da qualsiasi responsabilità circa la propria scelta (Ciro, alleato degli Spartani nell'ultima fase della guerra del Peloponneso, era ovviamente impopolare ad Atene: cfr. ancora *An.*, III, 1, 5); nondimeno rimane il fatto che è Senofonte stesso a sottolineare la propria spregiudicata autonomia nei confronti del maestro. Ma, non molti anni dopo, nel 394, vi è un'altra scelta decisiva nella vita di Senofonte, una scelta le cui conseguenze, questa volta, sono tutte esattamente prevedibili: quella di combattere, a fianco del re spartano Agesilao (a cui, dopo varie peripezie, Senofonte si era aggregato al comando dei Cirei superstiti), contro una coalizione di città capeggiate da Tebe e da Atene. È molto probabile che, a quell'epoca, Senofonte fosse già stato condannato all'esilio (come molti altri, anch'io sono convinta che il decreto di esilio risalga al 399) e questo può spiegare la sua mancanza di scrupoli nell'impugnare le armi contro la propria città sul campo di battaglia di Coronea: ma non si può non rilevare come un simile comportamento sia diametralmente opposto a quella lealtà nei confronti delle leggi di Atene che aveva indotto Socrate ad accettare di subire una condanna ingiusta, rifiutando ogni proposta di fuga.

371. Un esempio significativo è costituito dalla norma di comportamento in base alla quale bisogna fare del bene agli amici e del male ai nemici, più volte posta sulla bocca di Socrate nei *Memorabili* (cfr. soprattutto II, 2, 2 e n. 4) e riproposta anche in opere non socratiche di Senofonte; al contrario nel *Critone* ci troviamo di fronte a un Socrate che afferma che commettere ingiustizia non può mai essere cosa bella e buona, anzi è un male e una vergogna proprio per chi la commette (*Crit.*, 49 a-b), e questo vale anche per chi contraccambia l'ingiustizia subita (*Crit.*, 49 b): pertanto non si deve né ricambiare l'ingiustizia né fare del male a nessuno tra gli uomini, qualunque cosa uno possa aver subito (*Crit.*, 49 c-d).

372. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XC-XCIX.

dagli estimatori di Senofonte[373], secondo la quale Senofonte non è un filosofo, anzi risulta vistosamente privo di attitudini speculative. Lo studioso obietta innanzi tutto che questa affermazione fa riferimento al significato che diamo oggi alla parola filosofo, intendendo appunto per filosofo chi elabora teorie filosofiche originali e che, se in questo senso non è un filosofo Senofonte, non lo è neppure Marco Aurelio; inoltre fa presente che in effetti nessuno, non soltanto nell'antichità, ma fino agli inizi dell'Ottocento[374], ha mai messo in dubbio che Senofonte fosse un filosofo; non manca poi di ribadire che i *Memorabili* non si propongono di esporre la filosofia di Socrate, ma di difenderne la memoria mostrando come e quanto egli risultasse utile a coloro che lo frequentavano[375]. Si tratta però di obiezioni piuttosto deboli, che mancano il loro bersaglio polemico. È evidente infatti che quando, in termini forse un po' troppo sbrigativi, si rimprovera a Senofonte di non essere stato un filosofo, non si intende certo deplorare che non abbia elaborato una sua propria riflessione filosofica, ma si intende semplicemente alludere al fatto che, come emerge non soltanto dai *Memorabili* ma anche da altre sue opere, Senofonte appare lontano da interessi di tipo teoretico, da qualsiasi tensione di ordine speculativo, dall'attitudine stessa all'astrazione filosofica, imprigionato com'è nei ristretti orizzonti di un piatto buonsenso[376], alieno anche da una autentica curiosità intellettuale[377], da quel sentimento di «meraviglia» in cui Aristotele individua l'impulso primo alla filosofia[378]. Ed è ugualmente chiaro che, se nell'antichità e fino agli inizi dell'Ottocento,

373. Cfr. *supra*, p. 64 e n. 288.

374. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XCVI-XCVIII; Dorion cita (p. XCVII e n. 1) l'articolo di Schleiermacher come uno dei primi contributi critici in cui si nega a Senofonte la qualifica di filosofo: cfr. F. SCHLEIRMACHER, *Ueber den Werth*, cit., p. 56 (in *Sämmtliche Werke*, cit., p. 295; in A. PATZER, *Der historische*, cit., p. 47).

375. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XCIII-XCVI.

376. Quel buonsenso che, ad es., gli rende pressoché incomprensibile la teoria della virtù-scienza, che pertanto tende a banalizzare e a ricondurre a rassicuranti ovvietà, come emerge da non pochi passi dei *Memorabili* (cfr. I, 1, 16 e n. 40 e 42; I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; I, 5, 4 e n. 11; III, 9, 4-5, n. 5; IV, 5, 6 e n. 7; IV, 5, 11 e n. 18; IV, 6, 6 e n. 7; IV, 6, 11 e n. 12), nonché, in modo eclatante, da *Cyr.*, III, 1, 38: in proposito cfr. in particolare I, 5, 4 e n. 11; vedi inoltre *infra*, pp. 141-149.

377. Ad es., l'*Anabasi*, che è un diario di guerra, ma anche un diario di viaggio, riserva uno spazio davvero scarsissimo all'etnografia: oltre a qualche cenno isolato alle usanze di alcuni popoli, vi è un unico *excursus* etnografico, relativo ai Mossineci (*An.*, V, 4, 11-13; V, 4, 25-29 e soprattutto V, 4, 31-34), che rivela una impressionante mancanza di curiosità e di attenzione per l'altro, per il diverso, coniugata a un atteggiamento fortemente etnocentrico: in proposito mi permetto di rinviare al mio SENOFONTE, *Anabasi*, cit., pp. 187-190.

378. ARISTOTELE, *Met.*, I, 2, 982 b 12-13.

Senofonte veniva tranquillamente annoverato fra i filosofi, lo era in quanto e nel senso che aveva scritto opere di contenuto filosofico, i *Memorabili* e gli altri opuscoli socratici, a prescindere da qualsiasi giudizio di valore sulla qualità filosofica degli scritti in questione. Infine, se è vero che non soltanto la prima parte dei *Memorabili*, ma anche la seconda è caratterizzata da finalità apologetiche e che questa seconda *tranche* ha lo specifico obiettivo di dimostrare l'utilità di Socrate nei confronti di quanti lo frequentavano, è anche vero che Socrate si rende utile sia attraverso il suo esempio, sia attraverso i suoi discorsi, come lo stesso Senofonte dichiara programmaticamente[379], tanto che la sezione apomnemoneutica consiste in una quarantina di conversazioni tenute insieme da una cornice: e in queste conversazioni Socrate altro non fa che esporre il suo pensiero su una grande quantità e varietà di argomenti. Ovviamente la finalità apologetica condiziona i discorsi attribuiti a Socrate, ma non per questo si può sostenere che i *Memorabili* rinuncino a illustrare quella che Senofonte intendeva rappresentare come la filosofia del maestro. Del resto, come si è accennato, anche diversi dialoghi di Platone, non soltanto l'*Apologia*, l'*Eutifrone* e il *Critone*, ma anche l'*Alcibiade primo* e, in parte, il *Simposio*, nonché, secondo alcuni studiosi[380], il *Gorgia*, sono animati da più o meno palesi finalità apologetiche: ma chi mai oserebbe sostenere che, per questo motivo, rinuncino a esporre quello che Platone intendeva presentare come il pensiero del maestro? In altri termini chi potrebbe negare, in base alle pur presenti preoccupazioni apologetiche, lo spessore filosofico di questi dialoghi?[381] Non è dunque l'intenzione apologetica di Senofonte a determinare la povertà speculativa, la debolezza sul piano filosofico, la scarsa profondità delle conversazioni dei *Memorabili*: si tratta invece di limiti che sono tutti riconducibili alle scarse attitudini filosofiche dell'autore.

Ma, una volta preso atto di tali limiti, si pone un interrogativo a cui non possiamo più sottrarci: che fare, dunque, dei *Memorabili*? Almeno due, direi, sono le risposte possibili. Una prima risposta consiste in un approccio che, in base a un'attenta analisi testuale, si proponga di cogliere la specificità, i tratti caratterizzanti del Socrate dei *Memorabili*: un obiettivo che necessita di una esegesi comparativa in rapporto ai testi degli altri socratici, di fatto in rapporto ai dialoghi di Platone, data la scomparsa pressoché totale del resto della letteratura socratica. Se è indiscutibile che il Socrate che ha esercitato un peso straordinario nella cultura occidentale,

379. Vedi I, 3, 1 e n. 1; I, 4, 1 e n. 6.

380. Cfr. *supra*, pp. 17-18 e n. 50.

381. Anche nella stessa *Apologia*, infatti, emergono temi di grande rilevanza filosofica: si pensi, in particolare, a quello della cura dell'anima (*Ap.*, 29 c-30 c).

fino a diventarne un mito fondante, è il Socrate di Platone, non per questo possiamo rinunciare a confrontarci con altre immagini di Socrate e, in particolare, con l'unica altra immagine di Socrate compiutamente delineata di cui disponiamo, quella del Socrate di Senofonte. Questa è anche l'unica risposta che possiamo dare se, come Dorion e altri, riteniamo che la questione socratica debba essere definitivamente accantonata. Se invece siamo convinti che il tentativo di una ricostruzione, anche parziale e approssimativa, del pensiero del Socrate storico sia un rischio da correre, una sfida da accettare, allora i *Memorabili* rappresentano un contributo di notevole importanza, quali che siano l'impostazione metodologica e le prospettive di ricerca prescelte. A questo proposito intendiamo ricordare due studiosi che, in anni recenti, hanno scelto di misurarsi ancora una volta con la questione socratica e che, proprio nell'ambito di questa scelta, hanno sentito la necessità di prestare una nuova e più puntuale attenzione ai *Memorabili*, un'attenzione ancora più significativa se si considera che si tratta di studiosi diversissimi l'uno dall'altro per formazione intellettuale, metodologia di indagine, orizzonti culturali: si tratta di G. Reale e di G. Vlastos. G. Reale, nel suo volume dedicato a Socrate[382], parte dal saggio di Gigon del 1947, che sancisce, a suo avviso, il fallimento di un metodo di indagine che aveva preso le mosse dall'articolo di Schleiermacher del 1818, un metodo che il Reale definisce storico-filologico ovvero filologico *tout-court*[383]; tuttavia lo studioso sostiene che lo stesso Gigon, con la sua pretesa neutralità rispetto alle diverse testimonianze su Socrate, finisce, in realtà, per essere altamente interpretativo, sia pure in negativo, a tal punto da eliminare quasi per intero il pensiero e la figura di Socrate dalla storia della filosofia occidentale[384]. D'altro canto Reale, pur convenendo con Heidegger sul fatto che la storia della filosofia e quindi l'interpretazione del pensiero dei filosofi non spetta allo storico, bensì al filosofo[385], mette in guardia contro i rischi di quello che definisce «teoreticismo» (l'eccesso opposto a quello in cui incorrono i fautori dello storicismo e del filologismo), che comporta l'inevitabile esito di assorbire il filosofo interpretato nelle categorie del pensiero di chi lo interpreta, cosa che accade quasi sempre quando grandi pensatori ne leggono altri (anche se spesso tali deformazioni risultano comunque illuminanti)[386]. Rifiutando dunque sia il metodo filologico

382. G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, 2000.
383. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 19-22 (vedi anche pp. 100-103).
384. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 22-23.
385. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, 1994, p. 374, citato in G. REALE, *Socrate*, cit., p. 23 e n. 11.
386. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 23-25.

sia un approccio esclusivamente teoretico, Reale prende posizione a favore del metodo storico-ermeneutico[387]: riferendosi al caso specifico di Socrate, premette che un messaggio di portata epocale come il suo non poteva che essere recepito e, quindi, trasmesso in modi diversi e addirittura opposti, per poi affermare risolutamente che «la sua figura e il suo pensiero non possono essere ricostruiti se non in funzione delle diverse fonti, che, a nostro giudizio, risultano essere tutte quante a loro modo illuminanti, se si rileggono nella giusta ottica»[388]. Reale sostiene, richiamandosi anche a Vlastos[389], che Platone, il Platone dei dialoghi giovanili, rappresenta la fonte privilegiata per ricostruire la figura e il pensiero del Socrate storico: in particolare ritiene che abbiano valore di documento storico sia l'*Apologia di Socrate*, sia la parte finale del *Simposio*, così come è attribuibile, in larga misura, al Socrate storico la metodologia elenctica dei dialoghi aporetici[390]; lo studioso asserisce inoltre che anche nei dialoghi del periodo di mezzo, quelli in cui vengono elaborate ed esposte la dottrina delle idee e la teoria dell'anima tripartita, la presenza del personaggio Socrate si giustifica in quanto, se da un lato funge da semplice portavoce di Platone, dall'altro si tratta di un portavoce particolarmente appropria-

387. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 25-30; lo studioso precisa (*ibid.*, p. 25) di far riferimento non all'ermeneutica intesa come sistema filosofico, bensì all'ermeneutica intesa come metodo di interpretazione, la cui utilizzazione non implica necessariamente l'adesione all'ermeneutica in quanto sistema filosofico complessivo.

388. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 30. Più avanti lo studioso esprime questa medesima posizione avvalendosi di una efficace metafora: «la diffusione del pensiero di Socrate è avvenuta come mediante un complesso gioco di specchi che ingrandiscono, rimpiccioliscono o deformano. Ma da tali immagini è possibile risalire all'oggetto rispecchiato, calcolando l'indice di variazione che è proprio della struttura di quegli specchi. Si dà il caso che uno specchio che ingrandisce l'immagine riflessa (come quello di Platone) possa far comprendere anche meglio l'oggetto riflesso, proprio in virtù del suo stesso ingrandimento» (*ibid.*, p. 118).

389. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 33-34; subito dopo (*ibid.*, pp. 34-35) lo studioso ricorda il metodo elaborato da A. Capizzi per determinare, in base a criteri stilistici, quanto nei dialoghi di Platone appartenga al Socrate storico e quanto, invece, risalga a Platone stesso, citando le conclusioni a cui Capizzi è pervenuto: «Nei dialoghi di Platone deve essere ritenuto illazione dell'autore tutto ciò che il personaggio Socrate esprime senza formula o con formula semplice, e dottrina o metodo o studio o tratto caratteristico del Socrate storico tutto ciò che al personaggio Socrate viene da lui stesso o da altri personaggi attribuito con formule reiterative, facenti cioè riferimento a ciò che Socrate dice o fa abitualmente fuori dalla scena del dialogo» (A. CAPIZZI, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma, 1970, p. 151). Per altro, non a torto, Reale stesso rileva (*ibid.*, p. 35) come tale metodo risulti troppo meccanico.

390. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 35 (per il valore di documento storico attribuito all'*Apologia* vedi anche e soprattutto pp. 127-133); anche Vlastos sostiene che il Socrate descritto nel discorso di Alcibiade è il Socrate *non* platonico dei dialoghi giovanili (G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 33 = *Socrate*, cit., p. 43).

to, perché le nuove costruzioni teoriche che gli vengono attribuite sono pur sempre degli sviluppi a cui Platone è pervenuto a partire dal pensiero del maestro[391]. Tuttavia, pur ribadendo l'assoluta centralità di Platone ai fini della ricostruzione e della comprensione del pensiero del Socrate storico[392] e pur ammettendo che, se Socrate fosse stato come Senofonte ce lo descrive, non si spiegherebbero non solo la sua condanna a morte, ma neppure gli attacchi di Aristofane[393], Reale ritiene comunque che Senofonte, sebbene non fosse un filosofo e quindi non comprendesse a fondo Socrate, costituisca un testimone affidabile[394] e che i suoi scritti socratici, ricchissimi di notizie, possano diventare un contributo davvero prezioso e stimolante, anche se rimane indispensabile che vengano letti e interpretati alla luce di Platone. Al pari di Reale, anche Vlastos accetta la sfida della questione socratica, perché considera irrinunciabile l'esigenza di arrivare a conoscere il Socrate storico, quel Socrate che, per usare le sue stesse parole, «made history, taught Plato and others, changed their thinking and their lives, and through them changed the course of Western thought»[395]. E anche per Vlastos la fonte privilegiata è senz'altro Platone: in Platone, infatti, troviamo due distinti personaggi, anzi due distinti filosofi chiamati «Socrate», che professano, nei diversi gruppi di dialoghi, due filosofie talmente diverse che potrebbero convivere, asserisce Vlastos, soltanto nel cervello di uno schizofrenico[396]. Lo studioso, in base al loro contenuto filosofico, ordina cronologica-

391. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 35.

392. Reale svaluta decisamente Aristotele come fonte su Socrate: in primo luogo perché la testimonianza di Aristotele è comunque di seconda mano, dato che Aristotele non conobbe mai Socrate; in secondo luogo perché l'esposizione del pensiero di Socrate da parte di Aristotele è in funzione delle proprie categorie e delle proprie esigenze speculative (G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 40 e 167-168). Le due motivazioni addotte da Reale sono quelle a cui fanno di solito riferimento quegli studiosi che negano valore storico alle testimonianze di Aristotele su Socrate (cfr. *infra*, p. 90 e n. 413). Per la tendenza di Aristotele a reinterpretare i filosofi precedenti alla luce delle proprie elaborazioni e delle proprie preoccupazioni teoretiche vedi innanzi tutto H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, rist. New York, 1964.

393. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 38. In proposito bisogna ricordare che Reale è un deciso sostenitore dell'importanza di Aristofane per la ricostruzione della figura del Socrate storico: vedi G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 30-33 e 226-228.

394. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 38, dove lo studioso ricorre a un'altra efficace metafora: «Senofonte, anche se non comprendeva a fondo Socrate, risulta essere un testimone affidabile, come un fattorino che non conosce con precisione la merce che trasporta, ma che tuttavia la trasporta in maniera abbastanza accurata» (la metafora in questione, come Reale precisa in nota, risale a J. PATOČKA, *Socrate*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Milano, 1999, pp. 41-43).

395. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 45 (= *Socrate*, cit., p. 60).

396. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 46 (= *Socrate*, cit., p. 60).

mente i dialoghi di Platone in quattro gruppi (un ordine cronologico che coincide quasi perfettamente con quello elaborato da Brandwood[397] in base a un'analisi esclusivamente stilistica): i dialoghi del periodo giovanile, che a loro volta si suddividono in dialoghi elenctici (in ordine alfabetico: *Apologia*, *Carmide*, *Critone*, *Eutifrone*, *Gorgia*, *Ione*, *Ippia minore*, *Lachete*, *Protagora*, *Repubblica* libro I) e in dialoghi di transizione, composti dopo i dialoghi elenctici e prima di tutti i dialoghi del secondo gruppo (in ordine alfabetico: *Eutidemo*, *Ippia maggiore*, *Liside*, *Menesseno*, *Menone*); i dialoghi del periodo di mezzo (in probabile ordine cronologico: *Cratilo*, *Fedone*, *Simposio*, *Repubblica* libri II-X, *Fedro*, *Parmenide*, *Teeteto*); i dialoghi del periodo più tardo (in probabile ordine cronologico: *Timeo*, *Crizia*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Leggi*). Ora, a detta dello studioso, il Socrate dei dialoghi del primo gruppo e il Socrate dei dialoghi del secondo gruppo differiscono radicalmente riguardo a dieci punti di fondamentale importanza, che vanno dal campo di indagine della filosofia[398] alla dottrina delle idee[399], dal tipo di conoscenza ricercata[400] alla dottrina dell'ani-

397. Vedi L. BRANDWOOD, *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method*, London, 1958: si tratta di una dissertazione non pubblicata, ma i risultati della ricerca si possono leggere in L. BRANDWOOD, *Word Index to Plato*, Leeds, 1976, pp. XIII-XVIII. Per le lievi differenze tra la cronologia di Brandwood e quella di Vlastos vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 47, n. 8 (= *Socrate*, cit., p. 61, n. 8). È però necessario ricordare che, in seguito, Vlastos ha operato alcune precisazioni per quanto concerne la cronologia dei dialoghi giovanili: oltre a ribadire che il *Gorgia* precede il trittico costituito da *Liside*, *Eutidemo* e *Ippia maggiore*, ed è anteriore anche al *Menesseno*, ha modificato in modo assai convincente anche la collocazione del *Menone*, in cui ha individuato il momento di transizione tra i dialoghi giovanili e quelli del periodo di mezzo: pertanto questo dialogo non può essere incluso né tra i primi (dove lo aveva collocato in precedenza lo stesso Vlastos), né tra i secondi (così G. VLASTOS, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, p. 135 = *Studi socratici*, trad. it., Milano, 2003, p. 151). Infine lo studioso ha sostenuto l'anteriorità del *Protagora* rispetto al *Lachete* (*Socratic Studies*, cit., pp. 109-126 = *Studi socratici*, cit., pp. 125-142).

398. Mentre il Socrate dei dialoghi giovanili è esclusivamente un filosofo morale, il Socrate dei dialoghi di mezzo è filosofo morale e metafisico ed epistemologo, nonché filosofo della scienza, del linguaggio, della religione, dell'educazione, dell'arte: è la prima delle cosiddette «dieci tesi» di Vlastos: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 47-48 = *Socrate*, cit., p. 63.

399. Mentre il Socrate dei dialoghi di mezzo possiede una teoria metafisica di Forme esistenti separatamente e di un'anima che apprende tramite la reminiscenza, il Socrate dei dialoghi giovanili non possiede tale teoria: è la seconda delle «dieci tesi» (vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 48 = *Socrate*, cit., p. 63), nonché, a giudizio dello studioso, la più importante, in quanto questa fondamentale differenza basterebbe, da sola, a stabilire l'inconciliabilità tra il Socrate dei dialoghi giovanili e quello dei dialoghi del periodo di mezzo (cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 53 = G. VLASTOS, *Socrate*, cit., p. 70).

400. Il Socrate dei dialoghi giovanili, ricercando la conoscenza elencticamente, dichiara ripetutamente di non possederla affatto, mentre il Socrate dei dialo-

ma[401], dalla conoscenza della matematica[402] alla visione dei rapporti tra società e filosofia[403], dalla teoria politica[404] alle relazioni omosessuali[405], dalla religiosità[406] al metodo di indagine filosofica[407]. Questi punti essenziali in cui il pensiero del Socrate dei dialoghi giovanili differisce da quello del Socrate del dialoghi del periodo di mezzo rappresentano, secondo Vlastos, la filosofia del Socrate storico, che Platone ha esposto in conversazioni da lui li-

ghi di mezzo ricerca la conoscenza dimostrativa e confida di poterla trovare: è la terza delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 48 = *Socrate*, cit., p. 63.

401. Il Socrate dei dialoghi di mezzo ha un modello dell'anima complesso, tripartito, mentre il Socrate dei dialoghi giovanili non sa nulla di tale modello, che avrebbe sconvolto la sua concezione della virtù morale e distrutto dalle fondamenta la sua dottrina della impossibilità della incontinenza (*akrasia*): è la quarta delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 48 = *Socrate*, cit., p. 63.

402. Il Socrate dei dialoghi di mezzo possiede una completa padronanza delle scienze matematiche della sua epoca, mentre il Socrate dei dialoghi giovanili non manifesta alcun interesse nei confronti di tali scienze e nei dialoghi elenctici non mostra alcuna competenza in tale ambito: è la quinta delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 48 = *Socrate*, cit., p. 63.

403. Mentre il Socrate dei dialoghi giovanili ha una concezione populista della filosofia, quella del Socrate dei dialoghi di mezzo è elitaria: è la sesta delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., 48 = *Socrate*, cit., 63.

404. Il Socrate dei dialoghi di mezzo possiede una elaborata teoria politica che, istituendo una scala di valori tra le diverse costituzioni, colloca la democrazia al di sotto della timocrazia e dell'oligarchia, considerandola preferibile soltanto alla tirannide priva di leggi; il Socrate dei dialoghi giovanili, invece, non possiede una simile teoria e, pur critico nei confronti della vita politica ateniese, afferma di preferire Atene con le sue leggi a qualsiasi altra città, anche se non spiega la ragione di tale preferenza: è la settima delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 48 = *Socrate*, cit., pp. 63-64.

405. Le relazioni omosessuali rivestono un ruolo centrale nella concezione dell'*eros* sia per il Socrate dei dialoghi giovanili sia per il Socrate dei dialoghi di mezzo: ma soltanto per quest'ultimo tali relazioni trovano un fondamento metafisico nell'amore per la Forma trascendente della bellezza, un fondamento metafisico che è invece totalmente assente nel Socrate dei dialoghi giovanili: è l'ottava delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, p. 48 = *Socrate*, cit., p. 64.

406. Per il Socrate dei dialoghi giovanili la *pietas* consiste nel servizio a una divinità rigorosamente etica nel suo carattere e in ciò che richiede agli uomini: la sua personale religione è pratica e si realizza nelle azioni; invece la religione personale del Socrate dei dialoghi di mezzo è incentrata sulla comunione con le Forme, divine ma impersonali: è mistica e si realizza nella contemplazione: è la nona delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 49 = *Socrate*, cit., p. 64.

407. Nei dialoghi elenctici il metodo di indagine filosofica è avversativo, nel senso che Socrate ricerca la verità morale confutando le tesi dei suoi interlocutori: tale metodo viene meno nei dialoghi di transizione, dove Socrate argomenta contro tesi proposte e confutate da lui stesso; al contrario nei dialoghi che vanno dal *Menone* al *Fedro* Socrate è un filosofo didattico, che espone la verità a interlocutori consenzienti; in seguito la teoria metafisica dei precedenti dialoghi di mezzo viene sottoposta a una critica rigorosa dal personaggio di Parmenide nell'omonimo dialogo, quindi Socrate passa, nel *Teeteto*, a un nuovo metodo di indagine, il metodo maieutico: è la decima, e ultima, delle «dieci tesi»: vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 49 = *Socrate*, cit., p. 64.

beramente inventate, che però illustrano il contenuto di tale filosofia e ne mostrano il metodo; «inventate», precisa lo studioso, e non «riferite» in quanto, non a caso, Platone, a differenza di Senofonte[408], non dichiara mai di riferire, in base ai propri ricordi, conversazioni a cui ha assistito personalmente[409]. Vlastos sottolinea come Platone non abbia cercato, a differenza di Senofonte, di preservare la memoria del filosofare socratico, ma di ricrearlo. Nei primi dialoghi, infatti, Platone, che condivide ancora gli aspetti fondamentali della filosofia di Socrate, comincia a ripensarli, a rielaborarli in una serie di dialoghi elenctici: così facendo, afferma lo studioso, Platone sta *producendo* e non riproducendo il modo di fare filosofia di Socrate[410]. Tuttavia, per quanto i dialoghi di Platone rappresentino la fonte privilegiata per arrivare a conoscere il pensiero del Socrate storico, essi necessitano pur sempre, secondo Vlastos, del confronto con altre testimonianze: se ci fondassimo soltanto su Platone, infatti, potremmo affermare, al massimo, che egli, in due diversi periodi della sua vita, utilizzò il personaggio «Socrate» come portavoce di due filosofie differenti, in parte addirittura antitetiche, che però avrebbero potuto essere entrambe creazioni originali di Platone in differenti periodi della sua esistenza[411]. Per compiere il passaggio ulteriore, che consiste nell'attri-

408. Cfr. in particolare *Mem.*, I, 3, 1 e n. 4.

409. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 49-50 = *Socrate*, cit., p. 65.

410. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 50 = *Socrate*, cit., p. 66; lo studioso quindi prosegue affermando che, utilizzando uno strumento letterario che gli consente di far parlare Socrate in prima persona, «Plato makes him say whatever *he* – Plato – thinks *at the time of writing* would be the most reasonable thing for Socrates to be saying just then in expounding and defending his own philosophy» (*ibid.*): un procedimento che ricorda quello di cui dichiara di essersi avvalso Tucidide per costruire i discorsi che pone sulla bocca dei protagonisti della sua opera storiografica (cfr. TUCIDIDE, I, 22, 1). In sostanza i primi dialoghi di Platone ci permettono di conoscere la filosofia di Socrate non già *benché* Platone l'abbia ripensata, rielaborata, ricreata, ma proprio *perché* l'ha ripensata, rielaborata, ricreata. Questo apparente (e felice) paradosso, che pone l'accento sulla ri/creazione del pensiero di Socrate nei dialoghi giovanili di Platone, mi sembra che faccia giustizia dell'accusa, mossa a Vlastos da Reale, di muoversi ancora nell'ambito del paradigma tradizionale, trascurando per intero i problemi sollevati da Gigon (cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., p. 109): in realtà, a me pare, l'approccio di Vlastos alla questione socratica nel suo complesso e ai dialoghi giovanili di Platone in particolare consente di superare – pur nella piena consapevolezza (anzi, *grazie* alla piena consapevolezza) del carattere fittizio dei *logoi sokratikoi* – il radicale scetticismo, il totale negazionismo a cui era pervenuto lo studioso elvetico: consente di superarlo nel senso che non ignora né sottovaluta le ragioni che sono alla base delle posizioni estreme assunte da Gigon, ma riesce, pur facendosi carico di tali ragioni, ad andare oltre, a fare un passo avanti, ad avanzare una nuova proposta ermeneutica.

411. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 81 = *Socrate*, cit., pp. 107-108, dove lo studioso cita Wittgenstein come esempio di un filosofo che, nell'arco di meno di dieci anni, operò una revisione così profonda del proprio lavoro e del proprio

buire al Socrate storico la filosofia propria ed esclusiva del Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, è indispensabile utilizzare altre testimonianze: ed è qui che entrano in gioco Aristotele e Senofonte. A differenza di Reale[412] e di altri studiosi[413], Vlastos ritiene decisivo il contributo di Aristotele per distinguere il pensiero del Socrate storico da quello di Platone, soprattutto in relazione alla teoria delle idee[414], ed è convinto che esso rappresenti una fonte autonoma rispetto a Platone, nonché estremamente preziosa, dal momento che Aristotele non soltanto disponeva riguardo a Socrate di una massa ingente di *logoi sokratikoi* scritti dai suoi vari discepoli, ma aveva avuto anche l'opportunità di ottenere informazioni verbali da quanti avevano frequentato Socrate in gioventù e si trovavano ancora ad Atene quando Aristotele, nel 367, fece il suo ingresso nell'Accademia[415]. Riguardo a Senofonte, Vlastos, pur riconoscendo che Senofonte non è un filosofo né appare particolarmente dotato di attitudini speculative, asserisce che quella di Senofonte è una testimonianza che non possiamo permetterci il lusso di trascurare perché, con tutti i suoi limiti, è comunque una testimonianza di prima mano. Lo studioso si sofferma quindi su alcuni punti che mostrano chiaramente quanto risulti importante tale testimonianza. Innanzi tutto Vlastos nota che anche Senofonte attribuisce a Socrate la teoria della virtù come conoscenza, sia pure in modo non esauriente e non del tutto chiaro[416], probabilmente perché lui stesso non ne aveva una chiara comprensione[417]: ciò implica, indirettamente, che Senofonte non associasse in alcun modo a Socrate la teoria dell'anima tripartita, che rende possibile la se-

metodo di indagine da giungere a conclusioni opposte a quelle che, nel *Tractatus*, aveva ritenuto definitive.

412. Cfr. *supra*, n. 392. Ricordiamo che le testimonianze di Aristotele su Socrate sono raccolte e discusse in T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote*, cit.

413. Ci limitiamo a ricordare Kahn, che, in tempi relativamente recenti, da un lato ha ribadito che Aristotele non può essere considerato una fonte indipendente, in quanto le sue testimonianze derivano direttamente dai dialoghi giovanili di Platone (C. H. KAHN, *Did Plato write Socratic Dialogues?*, «Classical Quarterly», XXXI, 1981, pp. 305-320, n. 13), dall'altro ha sottolineato la scarsa attendibilità di Aristotele, pesantemente condizionato dalle proprie preoccupazioni teoretiche, come storico della filosofia (C. H. KAHN, *Vlastos' Socrates*, «Phronesis», XXXVII, 1992, pp. 233-258: vedi soprattutto pp. 235-239). Per quanto riguarda l'asserita dipendenza di Aristotele da Platone, Vlastos fa comunque notare che per oltre un terzo delle quarantadue testimonianze di Aristotele su Socrate raccolte da Deman (cfr. nota precedente) non esiste alcun riscontro nei dialoghi di Platone (G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 97-98, n. 69 = *Socrate*, cit., p. 129, n. 69).

414. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 91-94 = *Socrate*, cit., pp. 120-125.

415. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 97 = *Socrate*, cit., p. 129.

416. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 99-101 = *Socrate*, cit., pp. 132-134.

417. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 102 = *Socrate*, cit., p. 135. Vedi anche *supra*, n. 376; *infra*, pp. 141-149.

parazione tra virtù e conoscenza. Quindi lo studioso sostiene che i *Memorabili* confermano alcuni tratti fondamentali che caratterizzano il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone[418]: anche il Socrate dei *Memorabili*, infatti, è esclusivamente un filosofo morale, privo di interessi metafisici, ed esclude recisamente dal proprio orizzonte qualsiasi indagine relativa alla natura del cosmo[419]; inoltre anche il Socrate dei *Memorabili*, proprio come quello dei dialoghi giovanili di Platone, non fa mai il benché minimo cenno a quella che sarà la dottrina delle idee elaborata nei dialoghi platonici del periodo di mezzo, così come non accenna mai all'immortalità dell'anima[420]. Infine, benché il Socrate dei *Memorabili* non proclami mai la propria ignoranza[421], tuttavia, almeno in una circostanza[422] Senofonte ci fornisce, sia pure indirettamente, un importante indizio in tal senso, un indizio, nota Vlastos, tanto più significativo in quanto senza dubbio inconsapevole[423]. Anche Vlastos, dunque, benché convinto, al pari di Reale, che Platone (anzi, il Platone dei dialoghi giovanili)[424] costituisca la fonte privilegiata per ricostruire la filosofia del Socrate storico, tuttavia, proprio come Reale, considera le opere socratiche di Senofonte meritevoli di un'attenta considerazione e di una puntuale analisi. Vediamo dunque di cogliere i tratti specifici che caratterizzano il Socrate dei *Memorabili*, alla luce di

418. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 102-103 = *Socrate*, cit., pp. 135-136.

419. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 102 = *Socrate*, cit., pp. 135-136. In proposito vedi anche I, 1, 11 e n. 28 e 31; IV, 7, 6 e n. 10 e 12.

420. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 103 e n. 84 = *Socrate*, cit., p. 136 e n. 84; lo studioso, a ragione, nota come particolarmente significativo il fatto che Senofonte attribuisca la fiducia nell'immortalità dell'anima a Ciro (*Cyr.*, VIII, 7, 17-27), ma si guardi bene dall'attribuirla a Socrate; aggiungiamo che la cosa risulta ancora più significativa se si tiene conto dei numerosi punti di contatto tra la *Ciropedia* e i *Memorabili* e, in particolare, delle non poche affermazioni che accomunano il protagonista della *Ciropedia* e il Socrate dei *Memorabili*.

421. In proposito vedi *infra*, pp. 117-119.

422. Vedi IV, 4, 9, dove Ippia rimprovera a Socrate di limitarsi a interrogare gli altri e a confutare le loro risposte, evitando sistematicamente di fornire risposte lui stesso: tale rimprovero sembra indicare, implicitamente, che Socrate proclamasse la propria ignoranza e rivolgesse appunto ad altri quelle domande a cui sosteneva di non saper rispondere. Cfr. anche I, 2, 36, dove Caricle fa esplicito riferimento sia alla pratica dell'*elenchos* sia alla dichiarata inscienza di Socrate (della quale, per altro, Caricle non coglie la valenza ironica, scambiandola per una semplice menzogna: vedi I, 2, 36 e n. 71).

423. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 105 = *Socrate*, cit., pp. 139-140. In effetti quanto affermato in IV, 4, 9 rappresenta una sorta di svista da parte di Senofonte che, in tutto il resto dell'opera, in conformità all'immagine tradizionale del saggio, ci presenta un Socrate non soltanto sapiente ed esperto in una vasta gamma di ambiti, ma anche consapevole della propria sapienza e sempre pronto a impartire lezioni e a prodigare consigli e insegnamenti.

424. Ricordiamo che per Reale, invece, come si è accennato (cfr. *supra*, pp. 85-86 e n. 391), anche i dialoghi del periodo di mezzo possono, in una certa misura, fornire un contributo per ricostruire il pensiero del Socrate storico.

un sistematico raffronto con l'immagine di Socrate che emerge dai dialoghi giovanili di Platone e, in particolare, dai dialoghi elenctici.

Il Socrate di Senofonte: lo γνῶθι σαυτόν; la questione della ψυχή

Uno dei punti che, a prima vista, sembrano accomunare il Socrate di Senofonte e il Socrate platonico è la reinterpretazione, ad opera di Socrate, del celebre motto γνῶθι σαυτόν, «conosci te stesso». Le origini di questa massima erano controverse già per gli antichi[425]: Porfirio, nell'opera ad essa dedicata[426], riferiva diverse ipotesi: alcuni la attribuivano alla mitica inventrice dell'esametro, che avrebbe anche esercitato la funzione di Pizia a Delfi; altri a uno dei Sette Sapienti, Biante oppure Talete oppure Chilone; altri ancora ritenevano che si trattasse di un responso fornito dall'oracolo di Delfi allo spartano Chilone, che aveva domandato quale fosse il precetto più importante per l'uomo; infine Aristotele, nel suo scritto *Sulla filosofia* (di cui ci sono pervenuti soltanto dei frammenti), affermava che fosse incisa sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, quale era stato ricostruito verso la fine del VI secolo a. C.[427]. Delle testimonianze addotte da Porfirio, quella di Aristotele appare senza dubbio la più affidabile[428]; in ogni caso, anche a non volere prestare fede esclusivamente ad essa, è significativo che tutte le ipotesi formulate dagli antichi ricollegassero comunque il motto al santuario e all'oracolo di Delfi, con il quale venivano posti in relazione non soltanto Chilone, ma più in generale tutti i Sette Sapienti[429]. E nell'ambito delfico (si pensi anche all'altra celebre massima che campeggiava sul frontone del tempio di Apollo: μηδὲν ἄγαν,

425. Per la storia di questo motto vedi P. COURCELLE, *Connais-toi toi même de Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Paris, 1974-1975 = *Conosci te stesso*, trad. it., Milano, 2001.

426. I frammenti dell'opera si leggono in A. SMITH, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig, 1993, pp. 308-313, fr. 273, 274, 275.

427. ARISTOTELE, fr. 3 Rose; ancora ARISTOTELE, fr. 1 Rose, asserisce che tale massima indusse Socrate a intraprendere la sua ricerca filosofica.

428. Al fatto che a Delfi vi fosse un'iscrizione recante questa massima allude anche PLATONE, *Alc. I*, 124 a; 129 a; *Prot.*, 343 b; *Charm.*, 164 d; *Phaedr.*, 229 e; *Phil.*, 48 c; *Leg.*, 923 a. Lo stesso Senofonte fa dire a Socrate che la massima era scritta «da qualche parte» (που) nel tempio di Delfi (*Mem.*, IV, 2, 24): può darsi che Senofonte si esprima così nell'ottica del personaggio, dato che, a quanto ci risulta, Socrate non si era mai recato a Delfi, ma è anche possibile che lo stesso Senofonte non avesse visto l'iscrizione di persona, ma ne avesse soltanto sentito parlare.

429. Cfr. PLATONE, *Prot.*, 343 a-b: in questo passo i Sapienti in questione sono, oltre allo spartano Chilone, Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, Solone di Atene, Cleobulo di Lindo e Misone di Chene (a quest'ultimo altre fonti sostituiscono il più noto Periandro di Corinto).

«nulla di troppo»)[430] il significato del «conosci te stesso» era limpido e univoco: un perentorio invito all'uomo a essere consapevole della propria natura, cioè dei propri limiti, ad avere ben presente la differenza tra la natura umana e quella divina, l'abisso invalicabile che separa gli uomini dagli dèi. Da qui l'esortazione a evitare ogni eccesso, ogni forma di insensata tracotanza: e dalla condanna della *hybris* (che, prima di tradursi in specifici comportamenti, è innanzi tutto un atteggiamento mentale) ha origine quell'etica della moderazione, della *sophrosyne*, tipica della sapienza elaborata negli ambienti delfici e che permea di sé tanta parte della cultura dell'età arcaica: si pensi, in particolare, alla lirica pindarica[431]. D'altro canto, proprio la stessa diffusione, la stessa pervasività del motto, il suo affermarsi come punto di riferimento autorevole e pressoché ineludibile, ne favorirono la reinterpretazione alla luce di differenti ambiti visuali, fino a modificarne profondamente il significato originario. Già Eraclito, stando a testimonianze antiche[432], aveva inteso la massima delfica come un invito a indagare se stesso, nel senso che soltanto da se stesso egli poteva apprendere e che da se stesso, in effetti, tutto aveva appreso. Ma per Eraclito l'esame di se stesso avviene nell'ambito di un rigido, assoluto egocentrismo, che esclude senza appello la possibilità di condurre tale indagine insieme ad altri: anzi, è proprio l'eccezionalità del suo io individuale, che si oppone orgogliosamente alla stoltezza di quanti lo circondano, a rendere possibile e fruttuosa tale indagine[433]: una scelta che si colloca in netta antitesi a quella del Socrate platonico, che conduce la sua ricerca interrogando gli altri senza posa, perché soltanto attraverso l'esame degli altri è possibile esaminare se stessi[434]. Ma la reinterpretazione più innovativa, quella da cui prenderà le mosse anche il Socrate platonico, è quella maturata negli ambienti orfico-pitagorici: l'esortazione a conoscere se stesso viene intesa come invito a conoscere il proprio vero io, cioè quell'elemento divino che alberga in ciascuno di noi, ospite e insieme prigionie-

430. PLATONE, *Prot.*, 343 a-b, accomuna appunto queste due sentenze come le massime espressioni di sapienza umana offerte dai Sette Sapienti al dio di Delfi.

431. Benché già nei poemi omerici gli uomini vengano talora esortati a non tentare di porsi sullo stesso piano degli dèi e a non trattarli da pari a pari (cfr., ad es., *Il.*, V, 440-442; XXII, 8-13: in entrambi i casi l'esortazione è posta sulla bocca di Apollo, che ammonisce rispettivamente Diomede e Achille a non avere l'ardire di battersi contro un dio immortale quale è lui), tuttavia è in Pindaro che l'etica della *sophrosyne* conosce la sua piena affermazione, nutrita dalla lucida consapevolezza della precarietà e della fragilità inerenti alla condizione umana: cfr., ad es., emblematicamente, *Pyth.*, VIII, 107-110 e 131-136; *Pyth.*, III, 96-108; *Isth.*, V, 17-20.

432. Cfr. PLUTARCO, *Adversus Coloten*, 118 c; DIOGENE LAERZIO, IX, 5.

433. Cfr. DIOGENE LAERZIO, IX, 2-3; IX, 6.

434. Vedi *infra*, pp. 114-115.

ro del nostro corpo[435]. In tal modo si attua una sorta di capovolgimento del messaggio originario: «conosci te stesso» non costituisce più un monito severo a prendere coscienza dei limiti e della pochezza della natura umana, della sua radicale e irrimediabile alterità rispetto al divino, ma, al contrario, esorta l'uomo a rendersi consapevole del suo essere più autentico, dell'elemento divino che vive in lui, vale a dire della sua anima: il motto che sanciva la insanabile distanza tra dèi e uomini, tra il divino e l'umano, diviene così, paradossalmente, un invito a cogliere, al di là dell'ingombro della nostra corporeità, il carattere divino della nostra anima e, quindi, ciò che ci accomuna alla divinità stessa, la nostra intima affinità con il divino. È da sottolineare, per altro, che quest'anima non costituisce né la sede dell'intelligenza né il soggetto delle scelte morali, non si identifica con la personalità dell'uomo, con il suo io individuale, ma è piuttosto un secondo io[436], un io occulto di natura divina, un *daimon*[437] racchiuso nella prigione del corpo: ed è proprio su questo piano che si giocherà la differenza, che si misurerà lo scarto con la nuova concezione dell'anima che verrà elaborata da Socrate[438]. Tornando all'antico motto delfico, più volte il Socrate platonico ne rivendica l'importanza[439], anzi dichiara di essere interamente impegnato nel difficile compito di conoscere se stesso e di non volersi dedicare a nessun'altra indagine, prima di aver portato a compimento questa impresa[440]: e il monito del dio

435. Cfr. PLATONE, *Crat.*, 400 b-c; *Gorg.*, 493 a; FILOLAO, fr. B 14 D.-K. (cfr. *Phaed.*, 61 d-e).

436. Questo secondo io è tanto lontano dall'identificarsi con la normale consapevolezza di sé, con il normale stato di lucidità mentale che, al contrario, si manifesta proprio quando la coscienza è assopita, ottenebrata, vale a dire nei sogni, nel deliquio.

437. Il significato e l'evoluzione semantica del termine δαίμων costituiscono un problema assai complesso che ha alimentato una vasta bibliografia. Limitandoci a un cenno schematico, possiamo dire, in prima approssimazione, che δαίμων (etimologicamente connesso con δαίω, «dividere», «spartire») indica una potenza divina impersonale (mentre θεός indica un dio persona); inoltre sta a indicare anche il potere che presiede alla sorte del singolo individuo, fino a diventare appunto sinonimo di destino individuale.

438. Ci siamo soffermati, sia pur brevemente, sulla concezione dell'anima *daimon* propria dell'orfismo in quanto rappresenta, per così dire, il punto di partenza da cui muove Socrate; riguardo all'evoluzione semantica del termine ψυχή, rinviamo, per quanto concerne il mondo omerico, alle classiche pagine di B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946, pp. 15-37 (= *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino, 1963, pp. 19-47), mentre, per quanto concerne i presocratici, una disamina sintetica, ma chiara si legge in F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997, pp. 71-130.

439. Cfr. PLATONE, *Alc. I*, 124 a-b; 129 a; vedi anche *Phaedr.*, 229 d-330 a.

440. Cfr. ancora PLATONE, *Phaedr.*, 229 d-330 a. A questo proposito dobbiamo tenere presente che, se sono soltanto i dialoghi giovanili a dare voce al pen-

di Delfi si traduce per lui nell'impegno assiduo a scrutare la propria anima, ma anche l'anima altrui, alla ricerca di quella sapienza che in essa risiede[441]. Anche per il Socrate platonico, dunque, la più autentica e preziosa realtà dell'uomo è costituita dalla sua anima, e in ciò è palese l'eredità orfico-pitagorica; ma ancor più è palese, rispetto alla concezione orfico-pitagorica, il salto di qualità: infatti l'anima non è più l'elemento divino, il *daimon* prigioniero nel corpo dell'uomo, bensì si identifica con la sua stessa intelligenza, con il suo carattere, con la sua capacità di intendere e di volere[442]: in altri termini diviene la sede tanto delle capacità cognitive quanto della coscienza morale[443]. Una conferma della rottura rispetto alla tradizione orfico-pitagorica è data anche dal destino dell'anima dopo la morte: l'anima-*daimon*, infatti, preesiste al corpo in cui ha preso dimora per espiare un'antica colpa e, quindi, sopravvive alla morte del corpo stesso per poi affrontare una serie di reincarnazioni; invece per l'anima di cui parla il Socrate platonico, un'anima che non è più l'elemento divino prigioniero di un corpo umano, l'immortalità non può essere, nella migliore delle ipotesi, che l'oggetto di una speranza meravigliosa, ma pur sempre incerta: così infatti si esprime, nell'ultima parte del suo discorso, il Socrate dell'*Apologia* platonica (*Ap.*, 40 e-41 c). Questa nuova concezione dell'anima, che trova spazio soprattutto nell'*Alcibiade primo* e, come vedremo, nell'*Apologia*, rappresenta dunque un salto di qualità fondamentale, che segna, in effetti, la nascita del concetto di anima nella storia della cultura occidentale; così come, con un salto di qualità anch'esso di straordinario significato, il «conosci te stesso» diviene un'esortazione a conoscere la propria anima, nel senso di prendersene cura affinché essa divenga quanto migliore è possibile (*Ap.*, 29 d-30 b): è il grande tema socratico della cura dell'anima, in cui esigenze conoscitive ed esigenze morali appaiono strettamente fuse. Il Socrate platonico, dunque, ha percorso una via lunga e complessa

siero del Socrate storico, diversi dati relativi alla vita, alla morte e alle abitudini di Socrate li rinveniamo anche nei dialoghi del periodo di mezzo (cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 251-252 = *Socrate*, cit., pp. 335-336).

441. Cfr. PLATONE, *Alc. I*, 130 c-e; 132 b-c; vedi anche 124 a; 129 a.

442. Cfr. PLATONE, *Alc. I*, 129 a-130 e.

443. Come è noto, furono i platonisti della scuola scozzese di St. Andrews, J. Burnet (a cui si deve la celebre edizione oxoniense di tutto Platone) e A. E. Taylor, ad attribuire a Socrate questa concezione radicalmente innovativa della ψυχή; per altro questa tesi spesso non ottenne l'attenzione che meritava, a causa della complessiva inaccettabilità della lettura che i due studiosi proponevano del *corpus* platonico, assegnando al Socrate storico la paternità delle dottrine esposte nei dialoghi di Platone, eccettuati quelli del periodo più tardo, e attribuendogli quindi, in particolare, la dottrina delle idee e la teoria dell'immortalità dell'anima esposta nel *Fedone*: su tutta la questione rinviamo alla puntuale messa a punto di F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 37-54.

che, sulla scia della rielaborazione orfico-pitagorica, lo ha condotto non soltanto a reinterpretare l'antico motto delfico alla luce delle proprie esigenze filosofiche, ma anche a elaborare una nuova concezione della *psyche*, che ora indica l'anima intesa nel senso che si è detto, vale a dire come sede delle facoltà cognitive e della coscienza morale: siamo davvero di fronte a uno κτῆμα ἐς αἰεί, a un'acquisizione in una certa misura definitiva, certo fondamentale per la storia della cultura occidentale. Eppure, paradossalmente, come nota a ragione Reale[444], il Socrate platonico, in particolare quello dell'*Apologia*, rimane assai vicino allo spirito della massima delfica: muovendo dall'oracolo ricevuto a Delfi da Cherefonte (*Ap.*, 21 a)[445],

444. Cfr. G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 67-69; in particolare, a p. 68 (e n. 51), Reale cita a riscontro un passo di W. Schadewaldt, in cui lo studioso non esitava ad asserire che il socratico «sapere di non sapere» è delfico nell'essenza (W. SCHADEWALDT, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, in *Hellas und Hesperien*, vol. I, Zürich-Stuttgart, 1970, p. 638).

445. Benché M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia*, cit., pp. 109-209, si sia speso per dimostrare che il responso dell'oracolo non sarebbe altro che una invenzione di Platone, rimango convinta della storicità dell'oracolo o, per meglio dire, del fatto che Socrate, nel suo discorso davanti ai giudici, abbia citato il responso in questione: infatti, anche se è forse eccessivo vedere nell'*Apologia di Socrate* un documento storico *tout-court* (così, ad es., G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 35-36 e 127-133), bisogna tuttavia tenere presente che il processo si era svolto davanti a ben cinquecento giurati e alla presenza di un pubblico certo assai numeroso, il che rende altamente improbabile che Platone, scrivendo la sua *Apologia* poco tempo dopo il processo, quando il ricordo di quell'evento era ancora vivissimo, potesse permettersi di inventare un Socrate che pone al centro della sua orazione di difesa un oracolo del genere. In tal caso, infatti, Platone non soltanto si sarebbe reso ridicolo, dato che chiunque avesse assistito al processo (nonché tutti coloro che si erano premurati di farselo raccontare da amici e conoscenti) avrebbe potuto facilmente smentirlo, ma, lavorando di fantasia su un terreno così delicato, avrebbe fatto il gioco degli accusatori di Socrate: un discepolo che avesse osato inventare un oracolo che proclamava Socrate il più sapiente fra gli uomini sarebbe stata la dimostrazione più lampante della sua empietà e del suo effetto corruttore sui giovani. Notiamo di passaggio che il responso dell'oracolo fornito da Platone è diverso da quello che si legge nell'*Apologia* di Senofonte: secondo Platone, Cherefonte osò chiedere all'oracolo se vi fosse qualcuno più sapiente di Socrate e la Pizia rispose che non vi era nessuno (PLATONE, *Ap.*, 21 a); a detta di Senofonte, invece, un giorno, a Delfi, Cherefonte, in presenza di numerosi testimoni, interrogò l'oracolo riguardo a Socrate e Apollo rispose che nessuno tra gli uomini era più libero, né più giusto, né più saggio di lui (SENOFONTE, *Ap.*, 14). Altrettanto *en passant* notiamo che la versione di Senofonte appare subito meno affidabile, sia per il palese eccesso di zelo apologetico, sia perché Senofonte era lontano da Atene quando fu celebrato il processo e, come lui stesso dichiara (*Ap.*, 2; *Mem.*, IV, 8, 4), si fonda sulle informazioni ricevute da Ermogene figlio di Ipponico (ma cfr. *infra*, n. 541); inoltre anche il dettaglio della presenza di molti testimoni (dovuto anch'esso, con ogni probabilità, a un eccesso di zelo apologetico) risulta molto meno credibile della versione di Platone, che parla di un responso ricevuto dal solo Cherefonte: in effetti, se l'oracolo in questione fosse stato pronunciato davanti a molte persone, sarebbe stato piuttosto difficile accusare Socrate di empietà, mentre l'accusa sarebbe stata assai più credibile se, come si ricava dall'*Apologia* platonica, il responso fosse stato comunicato privatamente a

intraprende la sua indagine presso quanti (politici, poeti, artigiani) hanno fama di essere sapienti (*Ap.*, 21 b-c), per scoprire che tale fama è immeritata (*Ap.*, 21 c- 22 d) e che lui, Socrate, rispetto a tutti costoro, ha il vantaggio della consapevolezza della propria ignoranza (*Ap.*, 21 d; 22 c; 22 e); pertanto conclude che, con quel responso che tanto lo aveva lasciato stupito e perplesso (*Ap.*, 21 b), il dio aveva voluto affermare che la sapienza umana vale poco o nulla e che quindi l'uomo più sapiente è proprio chi, come Socrate, si rende conto di non valere nulla quanto a sapienza (*Ap.*, 23 a-b). Una conclusione in singolare sintonia con lo spirito della massima delfica: l'abisso che separa l'uomo dal dio viene riproposto, sia pure su un diverso terreno: non più sul terreno dell'immortalità e della potenza, in cui gli dèi della tradizione non potevano che schiacciare l'uomo[446], bensì su quello, in parte nuovo e assai più denso di significato, della sapienza[447]. E alla pochezza o alla nullità della sapienza umana è strettamente legata la proclamata inscienza del Socrate platonico, del tutto estranea, invece, al Socrate dei *Memorabili*[448]: ma su questo punto nodale ci soffermeremo più avanti.

Come si rapporta dunque il Socrate di Senofonte allo γνῶθι σαυτόν? Il motto, che anche a detta di Senofonte era inciso nel tempio di Delfi[449], viene citato da Socrate a Eutidemo per indurre quest'ultimo a riflettere sul suo significato (IV, 2, 24); in realtà, però, sarà lo stesso Socrate a fornire l'interpretazione della massima delfica, una interpretazione segnata da un'ottica fortemente pragmatica e utilitaristica: conoscere se stessi equivale, infatti, a

Cherefonte e questi lo avesse riferito a Socrate in via altrettanto privata; al riguardo cfr. anche G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 288-289 e n. 152 (= *Socrate*, cit., pp. 382-383 e n. 152).

446. La potenza degli dèi appare in grado di soverchiare e di annientare gli uomini non soltanto nei poemi omerici, ma ancora, ad es., in un testo come l'*Aiace* di Sofocle, in cui viene continuamente ribadita l'impotenza degli uomini e la precarietà della condizione umana di fronte al potere degli dèi (cfr., ad es., *Ai.*, 118-120; 125-126; 131-132; 401-402; 450-456; 1365; 1418-1420).

447. In effetti già in Pindaro la sapienza si configura come una caratteristica della divinità, e così pure in Eschilo: in entrambi, inoltre, tale sapienza appare in qualche modo connessa al piano morale, intrecciata a una eticizzazione dei comportamenti della divinità stessa; diverso il discorso per Sofocle, nelle cui tragedie, ammesso e non concesso che si possa riscontrare una qualche forma di sapienza divina, essa risulta comunque terribile, misteriosa, incomprensibile per l'uomo. Ancora più arduo parlare di sapienza divina nelle tragedie di Euripide: si pensi, ad es., alla dichiarata insipienza del vaticino di Apollo proclamata dai Dioscuri *ex machina* nel finale dell'*Elettra* (*El.*, 1245-1246), ovvero a una tragedia come l'*Eracle*, in cui la gratuita crudeltà di Era e quella, non meno immotivata, dello stesso Zeus appaiono non soltanto moralmente inaccettabili, ma anche lontanissime da qualsiasi sapienza.

448. Ma, al riguardo, vedi *supra*, p. 91 e n. 422 e 423.

449. Cfr. *supra*, n. 428.

essere consapevoli delle proprie capacità (IV, 2, 25), una consapevolezza indispensabile per avere successo in ciò che si intraprende: solo chi conosce ciò di cui è capace e ciò di cui non è capace, vale a dire le proprie capacità e i propri limiti, è destinato ad avere successo, perché è in grado di evitare errori (IV, 2, 26)[450], mentre chi si inganna sulle proprie capacità, non sa di che cosa ha bisogno né si rende conto di ciò che fa e, di conseguenza, finisce inevitabilmente per sbagliare in tutto e per incorrere in ogni male (IV, 2, 27). Conoscere se stessi, nel senso di conoscere le proprie capacità e i propri limiti, è dunque indispensabile per ottenere fama e onore, per divenire un *leader* (IV, 2, 28)[451] e, in particolare, per assicurarsi la vittoria in guerra, in quanto solo chi valuta correttamente le proprie forze può aspirare alla vittoria, mentre chi non è in grado di farlo e, quindi, si batte contro nemici più forti non può che essere annientato e ridotto in schiavitù (IV, 2, 29). Pertanto il non conoscere se stessi, viste le sue rovinose conseguenze, è qualcosa assai vicino alla follia[452]. Si tratta, come è palese, di una interpretazione del motto delfico che non ha alcun punto di contatto con quella proposta dal Socrate platonico; tuttavia questa radicale diversità rinvia a una spiegazione abbastanza semplice, in quanto possiamo affermare con relativa sicurezza che il Socrate dei *Memorabili* si limita a esporre l'interpretazione che Senofonte stesso aveva elaborato al riguardo. In effetti nella *Ciropedia*, un'opera che presenta frequenti punti di contatto con i *Memorabili*[453], Senofonte pone sulla bocca dello sconfitto Creso (*Cyr.*, VII, 2, 20-25) la medesima interpretazione della sentenza delfica fornita dal Socrate dei *Memorabili*: il re dei Lidi, infatti, vinto, preso prigioniero e privato del suo regno da Ciro, attribuisce la propria rovina all'aver disatteso il monito dell'oracolo di Delfi, che lo aveva esortato a conoscere se stesso per essere felice[454]: ma Creso, lungi dal «conoscere se stesso»,

450. In IV, 2, 26 ho appunto tradotto εὖ πράττουσιν con «hanno successo»: per questa traduzione vedi IV, 2, 26 e n. 43.

451. In IV, 2, 28 emerge in modo assai netto il tema di una *leadership* legata all'altrui ammirazione ed esercitata, quindi, con il pieno consenso dei governati: un tema che si ritrova in quasi tutte le opere di Senofonte, dall'*Anabasi* all'*Economico*, dallo *Ierone* alla *Ciropedia*: in proposito vedi *infra*, p. 162 e n. 669.

452. Cfr. III, 9, 6 e n. 11.

453. Per i quali rinviamo, ovviamente, alle note *ad loc.*

454. *Cyr.*, VII, 2, 20: Creso narra di aver chiesto all'oracolo che cosa dovesse fare per trascorrere nel modo più felice il resto della sua vita e che l'oracolo gli aveva risposto: «Se conoscerai te stesso, o Creso, vivrai felice» (Σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις). Il responso, costituito da un esametro di tipo piuttosto raro, con quattro spondei nei primi quattro piedi, è quasi certamente una invenzione di Senofonte, così come è una invenzione di Senofonte anche la domanda posta da Creso all'oracolo: lo spunto da cui Senofonte ha preso le mosse è, con ogni evidenza, il racconto erodoteo dei rapporti tra Creso e l'oracolo di Delfi (ERODOTO, I, 46-56, 1; 85; 87, 3-4; 90-91); del resto, per tutto ciò

nel senso di prendere coscienza delle proprie forze e dei propri limiti e quindi della propria inferiorità militare rispetto alla soverchiante potenza bellica di Ciro, si era invece impegnato a guidare una coalizione contro di lui, andando incontro all'inevitabile disfatta[455]. E come il Creso di Erodoto, dopo la disfatta, fa propria la visione del mondo di Solone, cioè di Erodoto stesso[456], analogamente il Creso di Senofonte, reso consapevole dalla sconfitta, acquisisce una nuova saggezza che gli permette finalmente di comprendere il significato del monito di Apollo, cioè il significato attribuitogli da Senofonte stesso[457]. Perciò non dobbiamo meravigliarci se il Socrate dei *Memorabili* intende il «conosci te stesso» nello stesso modo del Creso della *Ciropedia* dopo la salutare sconfitta[458]: si tratta, con ogni evidenza, di un tipico caso di proiezione, in cui Socrate funge palesemente da portavoce di Senofonte. Il Socrate dei *Memorabili* è dunque lontanissimo dal Socrate platonico per quanto riguarda l'interpretazione dello γνῶθι σαυτόν e le sue implicazioni: ma come si colloca rispetto alla questione della *psyche*?

Bisogna innanzi tutto premettere che sia nei *Memorabili* sia nelle altre opere di Senofonte il termine *psyche* è ben lontano dall'avere un significato univoco: come rileva giustamente Sarri[459], esistono numerosi passi in cui *psyche* conserva i vari significati co-

che concerne Creso e i suoi rapporti con Ciro, Senofonte si è largamente ispirato a Erodoto, fino al punto di presupporre nel lettore la conoscenza del testo erodoteo (*Cyr.*, VII, 2, 17 risulta pienamente comprensibile soltanto per chi abbia presente ERODOTO, I, 46-48).

455. Per altro la lettura che dà Creso del «conosci te stesso» è più vicina al significato originario del motto di quella del Socrate dei *Memorabili*: Creso, infatti, afferma che proprio il fatto di non conoscere se stesso lo aveva indotto a battersi contro Ciro, discendente da dèi (*Cyr.*, VII, 2, 24) e, quindi, in qualche modo assimilabile a un dio; in sostanza, dunque, Creso non si era reso conto dei limiti e dell'irrimediabile inferiorità dell'uomo nei confronti della divinità.

456. Come è noto, il dialogo tra Creso e Solone sul tema della felicità (ERODOTO, I, 30-33) è pura invenzione erodotea, anche perché, per questioni cronologiche (per le quali rinviamo a G. MADDOLI, *Cronologia e storia*, Perugia, 1975, pp. 20-25), è pressoché impossibile che Solone si sia recato in Lidia all'epoca del regno di Creso; in ogni caso Solone, nella tipica veste del saggio consigliere, espone quella che è, in realtà, la visione dell'esistenza umana propria di Erodoto. Quanto a Creso, soltanto dopo la sconfitta comprenderà le ragioni di Solone (ERODOTO, I, 86, 3-5) e, forte di questa nuova consapevolezza, assumerà a sua volta il ruolo di saggio consigliere nei confronti di Ciro (ERODOTO, I, 88-89; 155-156; 207).

457. Superfluo ricordare l'assoluta prevalenza della *fiction* nella *Ciropedia* e, in particolare, la natura del tutto fittizia del dialogo tra Creso e Ciro (*Cyr.*, VII, 2, 9-29), che ha palesemente riutilizzato sia il dialogo erodoteo tra Solone e Creso (ERODOTO, I, 30-33), sia, ancora in Erodoto, il drammatico primo incontro tra Ciro vincitore e Creso circondato dalle fiamme del rogo (ERODOTO, I, 86).

458. In particolare, la conclusione del discorso di Socrate (IV, 2, 29) pare riferirsi proprio alle vicende di Creso: vedi IV, 2, 29 e n. 48.

459. F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 217-218.

dificati dalla tradizione: da quello di vita[460] a quello di sede dei sentimenti, delle passioni, del coraggio[461], a quello di sede degli istinti e degli appetiti[462]. Tuttavia, soprattutto nelle opere socratiche e nei *Memorabili* in particolare, emergono dei passi in cui il termine acquista un nuovo significato[463]. Prendiamo innanzi tutto il dialogo con Aristodemo (I, 4): in esso emerge che la ψυχή è invisibile, domina il corpo e si identifica con l'intelligenza (γνώμη) (I, 4, 9); inoltre la ψυχή dell'uomo è di gran lunga superiore a quella degli altri esseri viventi, proprio perché è in grado di apprendere e di ricordare quanto ha appreso, nonché di percepire anche ciò che non è visibile, come l'esistenza degli dèi[464], e quindi di praticarne il culto (I, 4, 13). Qui dunque la ψυχή si configura chiaramente come la sede delle capacità cognitive, dell'intelligenza intesa come capacità di apprendere e di ricordare, e di apprendere anche ciò che si sottrae al piano dell'esperienza immediata: una intelligenza, diremmo noi, in grado di avvalersi di procedimenti di astrazione e di inferenza. A queste capacità intellettive della *psyche* è strettamente connesso l'esercizio delle virtù, in questo caso specifico quello della *eusebeia*, della *pietas*, che si manifesta appunto nel culto degli dèi[465]: impossibile non cogliere la strettissima affinità di questa *psyche* così intesa con la nuova concezione della *psyche* che abbiamo visto emergere dai dialoghi giovanili di Platone. Una ulteriore conferma del fatto che la *psyche* rappresenta la sede dell'intelligenza umana è data da IV, 3, 11, che costituisce una sorta di passo parallelo a I, 4, 13: durante una conversazione con Eutidemo (IV, 3), nella quale, come nel precedente dialogo con Aristodemo, Socrate si prodiga a mettere in luce, nell'ambito di una concezione provvidenziale del mondo, la particolare cura degli dèi nei confronti dell'uomo, viene messa in evidenza la fondamentale importanza della capacità di ragionare (λογισμός), innata in ciascuno di noi

460. Cfr. *Mem.*, III, 12, 1; *Cyr.*, III, 3, 44; *Resp. Lac.*, 8, 4; 10, 2; *Hipp.*, 1, 20; *Cyn.*, 13, 14 (citati in F. SARRI, *Socrate*, cit., p. 217, n. 7).

461. Cfr., ad es., limitatamente ai *Memorabili*, III, 3, 7; III, 9, 1 (citati in F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 217-218 e n. 8).

462. Vedi, come caso limite, *Mem.*, I, 2, 4, dove ψυχή sta a indicare il luogo dell'appetito inteso in senso letterale come bisogno di cibo, tanto che alcuni non esitano a tradurlo con «stomaco» (così, ad es., R. LAURENTI, *Senofonte. Le opere socratiche. Memorabili, Convito, Apologia di Socrate, Economico*, Padova, 1961, *ad loc.*): per altri esempi di questo significato vedi I, 2, 4, n. 9. Si noti per altro che, come vedremo, alla fine del medesimo paragrafo la parola ψυχή viene usata in un significato completamente diverso, quello di anima.

463. Cfr. F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 219-222.

464. Cfr. I, 4, 13: soltanto l'anima dell'uomo, sulla base dell'ordine e della bellezza del mondo (che costituisce il dato sensibile), risale all'esistenza degli dèi.

465. Sulla *pietas* del Socrate dei *Memorabili*, assai diversa da quella del Socrate platonico, vedi *infra*, pp. 103-110.

(IV, 3, 11): tale facoltà è descritta in termini che ricordano da vicino quelli con cui, in I, 4, 13, era stata descritta la ψυχή, a tal punto che ψυχή e λογισμός risultano quasi esattamente sovrapponibili. Ancora nel dialogo con Aristodemo (I, 4) il termine ψυχή viene usato come sinonimo di νοῦς (I, 4, 17) e, soprattutto, di φρόνησις (*ibid.*); altrove (I, 2, 53) viene esplicitamente attribuita a Socrate l'affermazione che la φρόνησις risiede soltanto nella ψυχή[466]. Nel contempo la ψυχή si presenta come la sede dell'io morale non meno che di quello intellettivo: è la ψυχή che aspira alla moderazione (σωφροσύνη) (I, 2, 21); è la ψυχή che accoglie in sé la ἐγκράτεια, quale indispensabile fondamento della virtù (I, 5, 4)[467]; è la ψυχή che è (o quanto meno può essere) incline alla virtù (IV, 1, 2). Anche per il Socrate dei *Memorabili* si può dunque affermare che l'anima rappresenti il vero io, l'autentica realtà dell'uomo: giustamente Sarri[468] ha richiamato l'attenzione su un passo (I, 2, 2-8), nel quale la cura di sé (I, 2, 2), la cura dell'anima (I, 2, 4) e la cura della virtù (I, 2, 8) sembrano coincidere: prendersi cura di se stessi altro non è che prendersi cura della propria anima e prendersi cura della propria anima non è altro che prendersi cura della virtù, vale a dire preoccuparsi e sforzarsi affinché la propria anima diventi virtuosa: pare quasi di avvertire un'eco delle parole del Socrate dell'*Alcibiade primo*, che identifica con l'anima la più autentica realtà dell'uomo (*Alc. I*, 130 c-e; 132 b-133 c), e ancor più del Socrate dell'*Apologia* platonica, che esorta i suoi concittadini a prendersi cura dell'anima, l'unica cosa davvero importante, affinché essa divenga quanto migliore è possibile grazie alla virtù (*Ap.*, 29 e; 30 a-b; 41 e). E con il Socrate dell'*Apologia* platonica il Socrate dei *Memorabili* sembra concordare anche per quanto concerne il destino dell'anima dopo la morte, nel senso che Socrate, nei *Memorabili*, non fa mai il benché minimo accenno all'immortalità dell'anima; si tratta di un *argumentum ex silentio*, che potrebbe apparire fragile, se non fosse corroborato da un riscontro della massima importanza[469]: infatti, mentre un tentativo di argomentare la possibile immortalità dell'anima individuale[470] è posto da Senofonte sulla bocca di Ciro morente (*Cyr.*, VIII, 7, 17-22), un simile tentativo non viene mai attribuito a Socrate né nei *Memorabili* né nelle altre opere socratiche.

466. Che la ψυχή sia la sede delle facoltà intellettive e conoscitive è confermato indirettamente da II, 1, 20: vedi II, 1, 20 e n. 66.

467. Sulla ἐγκράτεια come fondamento della virtù vedi *infra*, pp. 146-148.

468. Vedi F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 221-222.

469. Su questo *argumentum* ha giustamente richiamato l'attenzione Vlastos: cfr. *supra*, p. 91 e n. 420.

470. Si tratta, per altro, di un tentativo piuttosto maldestro, anche e soprattutto perché il termine chiave ψυχή viene utilizzato in significati differenti: così F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 223-226.

In conclusione, benché nei *Memorabili* il termine *psyche* non sia usato in un'accezione univoca, tuttavia spesso, come abbiamo visto, esso sta a indicare l'anima intesa come la sede delle capacità intellettive e della coscienza morale dell'uomo, come il suo io più autentico, come la sua personalità individuale[471]; un'anima che partecipa al divino (IV, 3, 14)[472], ma non per questo è immortale; un'anima concepita in modo sostanzialmente congruente all'anima di cui parla il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone e che possiamo ragionevolmente ritenere il prezioso risultato della riflessione del Socrate storico.

Il Socrate di Senofonte: la religiosità e il δαιμόνιον

La religiosità di Socrate non poteva non essere uno dei temi obbligati di un'opera caratterizzata da vistose preoccupazioni apologetiche come i *Memorabili*, né poteva rimanere in ombra in quegli scritti giovanili di Platone, quali l'*Apologia* e l'*Eutifrone*, in cui è più accentuata l'intenzione di difendere la memoria del maestro dall'accusa di empietà. Tuttavia, come avremo modo di constatare, la religiosità del Socrate di Senofonte, così come appare soprattutto dai *Memorabili*[473], si differenzia notevolmente e su aspetti di grande rilevanza da quella del Socrate dell'*Apologia* platonica e dell'*Eutifrone*. Come è noto, l'accusa di empietà si articolava in due imputazioni distinte, anche se connesse tra loro: Socrate era accusato di non riconoscere gli dèi riconosciuti dalla città[474] e di introdurre nuove divinità[475]. Riguardo alla prima imputazione, Senofonte si impegna con grande zelo a dimostrarne la falsità, non soltanto nella prima parte dei *Memorabili*, quella propriamente apologetica, ma anche nella seconda parte, quella apomnemoneutica, nella quale, come di consueto, motivi e tematiche della

471. Cfr. anche i brevi dialoghi di Socrate con il pittore Parrasio (III, 10, 1-5) e con lo scultore Clitone (III, 10, 6-8), sui quali ha richiamato l'attenzione G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 215-216: in essi Socrate afferma che il pittore nei suoi dipinti deve imitare non soltanto le caratteristiche dei corpi ma anche e soprattutto τῆς ψυχῆς ἦθος, «il carattere dell'anima» (III, 10, 3); considerazioni simili vengono fatte anche per la scultura: cfr. III, 10, 8.

472. Ma non per questo è un'anima *daimon*: lungi dal costituire il secondo io, si identifica invece con la personalità individuale.

473. Ma cfr. anche SENOFONTE, *Ap.*, 5-9; 11-13; 14-15; 24.

474. Per l'esatta formulazione dell'accusa vedi I, 1, 1 e n. 5; per l'interpretazione dell'espressione θεοὺς νομίζειν e relativa bibliografia vedi I, 1, 1 e n. 4 (la trattazione più specifica è comunque quella di W. FAHR, *ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN: zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, 1969).

475. In greco il termine è δαιμόνια (vedi SENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 1; *Ap.*, 10; PLATONE, *Ap.*, 24 c), con palese allusione al δαιμόνιον: su quest'ultimo vedi *infra*, pp. 110-113.

sezione apologetica vengono ripresi e amplificati. Cominciamo dunque prendendo in esame la prima *tranche*: dopo aver espresso, nell'*incipit*, il proprio stupore per la condanna a morte di Socrate e dopo aver enunciato i capi di accusa (I, 1, 1), Senofonte prosegue domandandosi di quali prove potessero mai avvalersi gli accusatori per asserire che Socrate non riconoscesse gli dèi riconosciuti dalla città (I, 1, 2): e subito replica che, al contrario, si poteva vedere[476] che celebrava spesso sacrifici sia in casa sua (constatazione possibile, in realtà, solo a una cerchia ristretta di amici), sia sugli altari comuni della città, il che (Senofonte non lo dice, ma è palesemente sottinteso) consentiva a chiunque di verificare la sua leale devozione verso gli dèi della *polis* (*ibid.*)[477]. Quindi, dopo aver affrontato la questione del *daimonion* (I, 1, 2-5) e dell'atteggiamento di Socrate nei confronti della divinazione (I, 1, 6-9), ribadisce che Socrate viveva sempre sotto gli occhi di tutti[478], in mezzo alla gente, parlando con chiunque desiderasse farlo (I, 1, 10) e nessuno mai lo vide né lo udì fare o dire niente di empio o di irreligioso (I, 1, 11). Subito dopo Senofonte dedica ampio spazio a spiegare che Socrate non si occupava affatto di indagini di tipo naturalistico, alla maniera dei *physiologoi*, ma anzi riteneva folli quanti indagavano la natura del *kosmos* e le sue leggi (I, 1, 11-15): tanta enfasi non è fuori luogo, dato che indagini di tipo naturalistico e cosmologico potevano facilmente esporre, come era accaduto ad Anassagora, ad accuse di empietà[479]; questa polemica contro i *physiologoi* verrà poi ripresa e amplificata nella seconda *tranche* dei *Memorabili*, dove Socrate giunge ad accusare esplicitamente di follia lo stesso Anassagora (IV, 7, 6-7). Analogamente, sempre nella seconda parte dell'opera, Senofonte insiste non soltanto sulla pratica di preghiere e di sacrifici da parte di Socrate (I, 3, 1-3; cfr. anche I, 4, 2), sul suo pronto uniformarsi a qualsiasi indicazione proveniente dagli dèi (I, 3, 4), ma anche e soprattutto sul fatto che le pratiche religiose di Socrate erano rigorosamente conformi alle leggi della città (I, 3, 1); inoltre conferisce grande risalto alla definizione di *pietas* fornita dallo stesso Socrate in una conversazione con Eutidemo: la *pietas* consiste nel venerare gli dèi secondo le leggi (IV, 6, 2-4), e queste leggi, come emerge anche dal confronto con una precedente con-

476. I, 1, 2: φανερὸς ἦν: questa medesima espressione ritorna, in ossequio al procedimento della *Ringkomposition*, nel paragrafo conclusivo dello «scritto di difesa» (I, 2, 64).

477. Tale conseguenza è invece affermata esplicitamente in *Ap.*, 11; cfr. anche *Ap.*, 24, dove Socrate asserisce che non è mai stato visto da nessuno offrire sacrifici a divinità diverse da quelle della città, né giurare su di loro, né farne il nome.

478. I, 1, 10: ἐν τῷ φανερῷ.

479. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 18 c; 26 d-e; vedi anche *Ap.*, 23 d.

versazione con il medesimo Eutidemo (IV, 3, 16), sono ovviamente le leggi della città. Del resto la *pietas* del Socrate dei *Memorabili*, anche se più illuminata, non si discosta sostanzialmente da quella tradizionale, fondata, in ultima analisi, su una logica di scambio, in base alla quale preghiere e sacrifici vengono offerti agli dèi allo scopo di ottenere da loro dei benefici[480]. Certo, Socrate si mostra superiore agli aspetti più meschini e imbarazzanti di tale logica di scambio: sostiene infatti che gli dèi sono indifferenti al valore economico di quanto viene offerto loro, che apprezzano anche sacrifici di modesto valore e che le offerte più gradite non sono quelle più dispendiose, bensì quelle che provengono dagli uomini più devoti: pertanto ognuno deve fare offerte agli dèi in base alle proprie possibilità, come faceva lui stesso (I, 3, 3); inoltre Socrate rifugge dal chiedere agli dèi specifici benefici, ma si limita a chiedere loro ciò che è bene, persuaso che essi, nella loro saggezza, sappiano assai meglio dell'uomo ciò che è bene per lui (I, 3, 2). Tuttavia l'aspetto dello scambio, sia pure, per così dire, nobilitato, non viene meno: la speranza di ottenere dagli dèi i benefici più grandi, cioè quello che è veramente bene per l'uomo, rimane legata comunque all'onore tributato agli dèi stessi (IV, 3, 17). D'altra parte non bisogna dimenticare che la religiosità del Socrate dei *Memorabili* si arricchisce di una inedita concezione provvidenziale della divinità, delineata in modo esplicito e inequivoco sia nella conversazione con Aristodemo (I, 4, 2-18) sia in uno dei dialoghi con Eutidemo (IV, 3, 3-17): nella conversazione con Aristodemo sono il corpo e l'anima dell'uomo, nonché gli istinti e le facoltà proprie degli esseri umani, a dimostrare la provvida benevolenza degli dèi nei loro confronti (I, 4, 5-14), mentre nel dialogo con Eutidemo è il mondo nel suo insieme a rivelarsi dotato di un ordine provvidenziale finalizzato alle esigenze e al benessere dell'umanità (IV, 3, 3-10 e 13-15)[481]. Una concezione inedita, nel senso che né Platone né Aristotele né nessun'altra fonte a noi nota attribuiscono mai a Socrate una visione di un universo provvidenzialmente orientato in senso antropocentrico ad opera di una divinità preoccupata dei bisogni e del bene degli

480. Tale logica è alla base della prima preghiera che si rinviene in un testo greco, la preghiera di Crise ad Apollo nel I libro dell'*Iliade*: «Ascoltami, dio dall'arco d'argento, tu che proteggi | Crisa e la sacra Cilla, e sei il signore di Tenedo, | Sminteo, se mai t'ho eretto un tempio gradito, | se mai ho bruciato in tuo onore cosce grasse di tori | e di capre, tu compi questo mio desiderio: | i Greci paghino con le tue frecce il mio pianto» (*Il.*, I, 37-42; trad. G. Paduano).

481. Per altro, anche in questa conversazione con Eutidemo viene ribadito che le facoltà di cui l'uomo è dotato costituiscono una prova della benevolenza degli dèi nei confronti degli uomini (IV, 3, 11-12), mentre un'altra dimostrazione di tale benevolenza è rappresentata dal fatto che gli dèi si premurano di comunicare agli uomini, tramite l'arte mantica, non soltanto gli eventi futuri, ma anche in che modo volgerli al meglio (IV, 3, 12).

uomini. Scartata l'ipotesi fantasiosa che i passi in questione siano frutto di interpolazioni seriori[482], la maggior parte degli studiosi, facendo propria l'autorevole opinione dello Jaeger, ha ritenuto che la fonte di questa sorta di teologia naturalistica, fortemente segnata da un finalismo antropocentrico, possa essere individuata in Diogene di Apollonia[483]; tuttavia, proprio il più recente editore dei frammenti di Diogene di Apollonia, A. Laks, invita a una grande cautela al riguardo[484]: in particolare sembrerebbe (il condizionale è d'obbligo quando ci si trova di fronte a frammenti) che a Diogene sia estraneo un finalismo in senso antropocentrico, che potrebbe invece rappresentare invece un autonomo contributo di Senofonte, frutto della sua personale rielaborazione delle posizioni di Diogene: tale finalismo antropocentrico, del resto, ben si accorderebbe con quell'utilitarismo in senso lato che, come abbiamo visto, caratterizza le relazioni dell'uomo con gli dèi. Quello che appare, comunque, pressoché certo[485] è che questa concezione di un universo finalizzato al bene dell'uomo grazie all'intelligenza ordinatrice di una divinità provvidenzialmente sollecita fu del tutto estranea al Socrate storico: non soltanto, infatti, non gli è mai stata attribuita da nessuna altra fonte, ma risulta anche in contraddizione con quanto viene asserito nei *Memorabili* stessi (I, 1, 11-15; IV, 7, 5-7), cioè con il totale disinteresse, anzi con il vero e proprio disprezzo[486] del Socrate di Senofonte per ogni tipo di indagine na-

482. Vedi in proposito I, 4, 6 e n. 17.

483. Cfr. W. JAEGER, *Die Teologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953, pp. 188-195 e 285-295 (= *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it., Firenze, 1961, pp. 253-269); lo studioso riprendeva una ipotesi già avanzata da F. DÜMMLER, *Akademica. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889, pp. 96-165, nonché da W. THEILER, *Zur Geschichte der teologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925, pp. 13-36.

484. Cfr. A. LAKS, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille-Paris, 1983, pp. 250-257.

485. Di parere contrario M. MCPHERRAN, *Socrates on Teleological and Moral Theology*, «Ancient Philosophy», XIV, 1994, pp. 245-262; G. REALE, *Socrate*, cit., pp. 274-280.

486. In effetti, mentre nell'*Apologia* il Socrate platonico, pur definendo stravaganti (ἄτοπα) le teorie di Anassagora (*Ap.*, 26 e), dichiara di non nutrire alcun disprezzo per le indagini sulla natura, ma semplicemente di non essersene mai occupato (*Ap.*, 19 c-d), il Socrate dei *Memorabili* si esprime in modo apertamente sprezzante nei confronti di chi si dedica a tali ricerche (cfr. soprattutto I, 1, 11 e 13; IV, 7, 6): ciò è dovuto con ogni probabilità a un eccesso di zelo apologetico da parte di Senofonte, dato che simili indagini esponevano chi le praticava all'accusa di empietà (cfr. *supra*, p. 103 e n. 479; *infra*, n. 488), ma non si può neppure escludere un meccanismo di proiezione da parte dello stesso Senofonte: non è infatti improbabile che quest'ultimo, con il suo accentuato conformismo in ambito religioso (si pensi soprattutto all'*Anabasi*, dove la sua osservanza delle pratiche di culto appare quasi ossessiva), non vedesse di buon occhio quei *physiologoi* il cui *kosmos*, regolato da proprie leggi, sembrava non lasciare alcuno spazio alle divinità della tradizione.

turalistica e cosmologica, per ogni sorta di filosofia della natura, vale a dire per ciò che costituiva l'indispensabile presupposto per avviare una riflessione su un eventuale ruolo provvidenziale della divinità.

Rimane ora da affrontare la questione dell'atteggiamento del Socrate dei *Memorabili* nei confronti della divinazione, nonché la questione, strettamente connessa alla precedente, relativa alla natura e all'operato del δαιμόνιον; ma prima di entrare nel merito di questo specifico problema, vale la pena di istituire un confronto tra la religiosità del Socrate dei *Memorabili* e quella del Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, con particolare riferimento all'*Apologia* e all'*Eutifrone*.

Un primo punto estremamente significativo, che segna una differenza non da poco, riguarda la difesa di Socrate nei confronti dell'accusa di empietà che leggiamo nell'*Apologia* platonica: come è stato più volte notato, Socrate riesce a dimostrare di credere negli dèi, ma non dimostra in alcun modo e in alcun luogo di credere negli dèi della città: Platone, infatti, con grande abilità, opera una sorta di slittamento dell'imputazione di non riconoscere gli dèi della città, imputazione che, nel corso del dibattimento con l'incauto Meleto[487], si trasforma nell'accusa di non riconoscere gli dèi *tout-court* (*Ap.*, 26 c-e): un'accusa di vero e proprio ateismo, insomma, che Socrate non ha difficoltà a confutare e a smentire (*Ap.*, 26 d-28 a), invitando, tra l'altro, Meleto a non attribuirgli le dottrine di Anassagora, che non esita a definire stravaganti[488]. Questo slittamento dell'imputazione originaria era assolutamente indispensabile, in quanto gli dèi che il Socrate platonico riconosce non sono, in effetti, gli dèi della città. Ma, allora, di quali dèi si tratta? E inoltre, prescindendo dalle ovvie preoccupazioni apologetiche di Platone, si può affermare che Socrate credesse all'esistenza degli dèi?

487. In realtà l'interrogatorio a cui Socrate sottopone Meleto (*Ap.*, 24 c-28 a) assume la forma di un *elenchos* inteso non come confutazione di tipo giuridico, che mira a confutare l'avversario fornendo delle prove, ma come procedimento dialettico, che confuta le argomentazioni dell'avversario mettendo in luce le loro contraddizioni interne: in proposito rinviamo a L.-A. DORION, *La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate*, «Revue Philosophique de Louvain», LXXXVIII, 1990, pp. 311-344.

488. *Ap.*, 26 d-e. Si tratta di una presa di distanza non casuale, dato che Anassagora era stato processato per empietà; già in *Ap.*, 19 b-c, Socrate aveva rilevato, citando anche Aristofane (con ovvio riferimento alle *Nuvole*), come una delle consuete accuse rivolte ai filosofi fosse quella di dedicarsi a indagini sulla natura (cfr. anche *Ap.*, 23 d), un'accusa che implicava quella di empietà, in quanto si presupponeva che chi fosse dedito a simili ricerche non riconoscesse gli dèi (*Ap.*, 18 c); ricordiamo inoltre che Socrate, pur dichiarando di non essersi mai occupato di simili ricerche, aveva affermato di non nutrire per esse nessun disprezzo (*Ap.*, 19 c-d). Diverso, come abbiamo visto, l'atteggiamento al riguardo del Socrate dei *Memorabili*: cfr. *supra*, n. 486.

Una domanda, quest'ultima, quasi sempre rimossa sia dagli studiosi di Socrate sia da quelli di Platone: è uno dei grandi meriti di Vlastos aver puntato il dito su questa diffusa rimozione, mettendo in luce che essa nasce da un fatto percepito dalla maggior parte degli studiosi come fonte di imbarazzo e di sconcerto: questo fatto consiste appunto nell'accettazione, da parte di Socrate, della dimensione del soprannaturale, cioè, in altri termini, della dimensione del divino, del mondo degli dèi, la cui esistenza e il cui potere non sono mai messi in discussione nei dialoghi giovanili di Platone[489]. Una volta chiarito che è assurdo negare che Socrate credesse negli dèi, un dato attestato in modo inequivoco da tutte le nostre fonti, così come è assurdo tentare di eludere o di accantonare questo dato, si pone però il problema di stabilire fino a che punto gli dèi di Socrate coincidano con gli dèi della tradizione, vale a dire se e in quale misura Socrate abbia rielaborato la comune concezione della divinità in base alle proprie esigenze filosofiche. Non possiamo in questa sede addentrarci in una questione così complessa, tuttavia ci sembra che le conclusioni maturate al riguardo da Vlastos siano ampiamente condivisibili[490]. In sostanza il Socrate platonico modifica su un punto decisivo la concezione tradizionale della divinità, cioè sul versante morale: non erano mancati, in precedenza, tentativi di eticizzare in una qualche misura gli dèi della tradizione[491], ma Socrate è il primo[492] a tradurre tali sforzi in una elaborazione teorica dotata di coerenza interna e sorretta da solide basi filosofiche. Il suo punto di partenza, per altro in sintonia con il comune sentire tradizionale, è il pieno riconoscimento della eccellenza e del primato della sapienza divina, rispetto alla quale la sapienza umana vale poco o nulla (*Ap.*, 23 a-b); tale riconoscimento, tuttavia, non implica automaticamente l'attribuzione della perfezione morale: anzi, come fa notare Vlastos[493], potrebbe indurre ad asserire, con Eraclito, che di fronte alla suprema sapienza divina si annulla la differenza tra bene e male, che sussiste soltanto agli occhi degli uomini[494], ovvero a sostenere, con Aristotele, che

489. Vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 157-158 e n. 6 (= *Socrate*, cit., pp. 209-211 e n. 6).

490. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 157-178 (= *Socrate*, cit., pp. 209-238): si tratta appunto del capitolo dedicato alla *pietas* di Socrate.

491. Si pensi soprattutto a Pindaro, a Solone, a Eschilo; cfr. anche *supra*, n. 447.

492. Tra i presocratici Senofane si era scagliato violentemente contro Omero ed Esiodo, che avevano attribuito agli dèi azioni riprovevoli di ogni genere (fr. B 11 D.-K.); tuttavia ciò non sembra scaturire tanto dall'esigenza di una divinità dotata di perfezione morale, quanto da una durissima critica alla tradizionale concezione antropomorfica degli dèi (vedi fr. B 14; B 15; B 16; B 23 D.-K; cfr. anche fr. B 24; B 25; B 26 D.-K.).

493. Vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 164 (= *Socrate*, cit., pp. 218-219).

494. Cfr. ERACLITO, fr. B 102 D.-K.

attribuire agli dèi azioni alle quali si applicano predicati morali significa renderli ridicoli, cioè sminuirli[495]. Socrate invece, come sostiene Vlastos[496], giunge ad attribuire alla divinità la perfezione morale perché per lui la più alta forma di saggezza non è teoretica (come sarà appunto per Aristotele), ma pratica, legata alla sfera morale: e, in base al suo conseguente razionalismo[497], se la sapienza implica la virtù negli uomini, ciò non può non valere anche per gli dèi. In sostanza, a differenza del Socrate dei *Memorabili* che elabora una sua teologia provvidenzialistica fondata su argomenti di carattere fisico-cosmologico, il Socrate platonico elabora una teologia morale che razionalizza gli dèi della tradizione rendendoli morali[498]. Questi dèi, così trasformati, hanno ben poco a che fare con le divinità della tradizione, con gli dèi della città[499]: e anche il culto che rende loro il Socrate platonico è ben diverso dalle pratiche tradizionali, alle quali è tenacemente e pubblicamente dedito il Socrate dei *Memorabili*. Il Socrate dell'*Apologia* platonica, infatti, è impegnato in un'assidua missione al servizio del dio[500], una missione che gli è stata ingiunta dal dio stesso mediante oracoli, sogni e in tutti i modi in cui può manifestarsi il volere divino[501]: essa consiste nel vivere facendo filosofia, interrogando se stesso e gli altri (*Ap.*, 28 e), esortando i concittadini a prendersi cura non delle ricchezze, né del prestigio né degli onori, bensì della saggezza, della

495. Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 8-22.

496. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 164 (= *Socrate*, cit., p. 219).

497. Cfr. *Crit*, 46 b: «Infatti non ora per la prima volta, ma da sempre io sono un uomo che non si lascia persuadere da nessun altro dei miei ragionamenti se non da quel ragionamento (λόγῳ) che a me, mentre ragiono (λογιζομένῳ), sembri il migliore». Su questo passo (tra l'altro di controversa interpretazione, anche se le diverse interpretazioni non alterano comunque il messaggio fondamentale del passo nel suo complesso) ha giustamente richiamato l'attenzione G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 157 (= *Socrate*, cit., p. 209).

498. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 162 (= *Socrate*, cit., p. 216); lo studioso ritiene che questa razionalizzazione della divinità in chiave morale sia un processo parallelo a quello mediante il quale i *physiologoi* avevano razionalizzato la divinità riassorbendola nella natura (*ibid.*).

499. Nell'*Eutifrone*, quando Eutifrone rievoca il mito di Crono che, dopo aver mutilato suo padre, divorava i propri figli e perciò era stato spodestato e incatenato da Zeus (*Euthyphr.*, 5 e-6 a), Socrate dichiara apertamente la sua insofferenza per simili racconti e ipotizza che qualcuno lo riterrà colpevole delle accuse che gli vengono mosse proprio per questo suo atteggiamento (*Euthyphr.*, 6 a): qui dunque emergono con chiarezza sia la distanza di Socrate dal repertorio mitico di vicende attribuite agli dèi, sia la sua consapevolezza del rischio insito in tale distanza.

500. *Ap.*, 30 a; 23 b-c; nel primo dei passi citati tale missione è indicata con il generico termine di ὑπηρεσία, «servizio», mentre in *Ap.*, 23 c viene indicata con λατρεία, un termine non esente da una connotazione religiosa (cfr. anche *Phaedr.*, 244 e).

501. *Ap.*, 33 c; con il termine «oracoli» si allude al responso ricevuto da Cherefonte a Delfi (*Ap.*, 20 e-21 a).

verità e della propria anima, affinché essa diventi migliore quanto più è possibile (*Ap.*, 29 d-e; 30 a-b; cfr. anche 36 c; 38 a; 41 e). Ed è in questa missione al servizio del dio[502], una missione che persegue il fine di arrecare agli uomini gli unici autentici benefici, che si esplica la *pietas* di Socrate: e una *pietas* così concepita rappresenta davvero una rottura radicale con la tradizione, una rottura che si può a buon diritto definire rivoluzionaria[503]. Questa rottura è confermata dall'*Eutifrone*, dove l'indovino riveste palesemente il ruolo di portavoce delle concezioni tradizionali, sia per quanto concerne gli dèi[504], sia per quanto concerne la santità: essa infatti, secondo Eutifrone, consisterebbe nelle consuete pratiche di culto, vale a dire preghiere e sacrifici, allo scopo di ottenere la salvezza della propria famiglia e della collettività cittadina (*Euthyphr.*, 14 b), in sostanza per assicurarsi dei benefici nell'ambito sia del privato sia del pubblico: una concezione della santità che, come è stato rilevato[505], ricorda da vicino quella del Socrate dei *Memorabili*. Nell'*Eutifrone* invece è proprio Socrate a smascherare la logica di scambio che presiede a una simile visione della santità, che verrebbe così a configurarsi come una sorta di arte del commercio (ἐμποριική ... τις ... τέχνη) tra uomini e dèi (*Euthyphr.*, 14 e). Per altro, come in tutti i dialoghi elenctici[506], Socrate non propone, in alternativa alle convinzioni di Eutifrone, una sua definizione della santità, ma, nella parte conclusiva del dialogo, si limita a far notare al suo interlocutore che non ha risposto alla domanda cruciale, quella che avrebbe appunto permesso di definire l'oggetto della ricerca, cioè la santità (*Euthyphr.*, 14 b-c): la domanda in questione era quella posta da Socrate poco prima, quando aveva chiesto a Eutifrone quale mai fosse quell'opera bellissima che gli dèi compiono avvalendosi degli uomini come servitori[507]: qualunque potesse es-

502. Si tratta del dio di Delfi, ma non viene mai chiamato con il nome tradizionale di Apollo.

503. Così G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 176 (= *Socrate*, cit., p. 235).

504. Cfr. *Euthyphr.*, 5e-6 c; vedi anche *supra*, n. 499.

505. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 174 e n. 87 (= *Socrate*, cit., p. 233 e n. 87): lo studioso fa riferimento, in particolare, a *Mem.*, IV, 6, 4 e I, 3, 1.

506. Con ciò non intendiamo, ovviamente, entrare nel merito di una interpretazione complessiva dell'*Eutifrone*, che costituisce una questione assai controversa: in effetti, mentre Vlastos, come abbiamo visto (cfr. *supra*, p. 87), lo include nel gruppo più antico dei dialoghi giovanili, i cosiddetti dialoghi elenctici, che rispecchiano sostanzialmente il pensiero del Socrate storico, altri studiosi, invece, ritengono che questo dialogo, in apparenza aporetico, presupponga comunque alcuni aspetti fondamentali del pensiero di Platone, in particolare una prima elaborazione della dottrina delle idee: vedi, ad es., G. REALE, *L'Eutifrone, il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LI, 1959, pp. 311-333; R. E. ALLEN, *Plato's «Euthyphron» and the Earlier Theory of Forms*, London, 1970.

507. *Euthyphr.*, 13 e; la domanda viene reiterata, con significativa insistenza, poco dopo (*Euthyphr.*, 14 a).

sere la risposta[508], essa non avrebbe potuto che ribaltare la logica di scambio sottesa alla *pietas* tradizionale, presentando l'uomo pio non già come chi commercia e contratta con gli dèi, bensì come chi collabora con loro al raggiungimento dei nobili fini che essi certo perseguono. L'*Eutifrone*, dunque, conferma pienamente una rottura rivoluzionaria rispetto alla tradizione e, in modo ancora più esplicito dell'*Apologia* platonica, ci mostra un Socrate che, per quanto concerne il rapporto con gli dèi, si colloca in una posizione e in un'ottica antitetica a quelle del Socrate dei *Memorabili*. Un'ottica, notiamo di passaggio, che poteva rendere plausibile quell'accusa di empietà in cui il Socrate di Senofonte, così ligio alle consuete pratiche di culto e alle norme della città, ben difficilmente sarebbe incorso[509].

L'accusa di empietà, per altro, si articolava in due imputazioni distinte: quella di non riconoscere gli dèi della città e quella di introdurre altre, nuove divinità (δαιμόνια), una imputazione che aveva avuto origine dal δαιμόνιον di cui in effetti Socrate, come attestano sia Platone sia Senofonte, era solito parlare[510]. Tuttavia, come accade assai spesso, a uno sguardo più attento le testimonianze di Senofonte e di Platone, al di là di una superficiale concordanza, differiscono su aspetti di sostanziale importanza. Una prima, significativa differenza si manifesta a livello linguistico: come è stato più volte notato, in Platone δαιμόνιον è usato di solito come aggettivo riferito a σημεῖον[511], e indica il segno divino, il segno del dio; ciò vale anche per quei casi in cui appare, a prima vista, sostantivato, τὸ δαιμόνιον[512], in quanto si tratta in realtà di una espressione ellittica, in cui è sottinteso appunto σημεῖον[513];

508. Vlastos sostiene, non a torto, che, alla luce dell'*Apologia* (cfr. in particolare, *Ap.*, 30 a-b), l'opera bellissima che dèi compiono servendosi degli uomini è proprio la missione che Socrate ritiene di dover compiere al servizio del dio, quella di indurre gli uomini a prendersi cura della propria anima affinché essa diventi quanto migliore è possibile (G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 174-176 = *Socrate*, cit., pp. 233-235).

509. L'insistenza sullo scrupoloso rispetto da parte di Socrate delle tradizionali pratiche di culto (cfr. *supra*, pp. 103-104) è senz'altro frutto dello zelo apologetico di Senofonte, ma, anche in questo caso, non si può escludere che agli intenti apologetici si intrecci anche un meccanismo di proiezione da parte di Senofonte: basti pensare allo spiccato formalismo religioso che caratterizza la condotta di Senofonte nell'*Anabasi* (in proposito cfr. anche *supra*, n. 486).

510. Cfr. SENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 2; *Ap.*, 12; vedi inoltre PLATONE, *Ap.*, 31 c-d; *Euthyphr.*, 3 b.

511. *Euthyd.*, 272 e: τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον; *Phaedr.*, 242 b: τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον; *Resp.*, 496 c: τὸ δαιμόνιον σημεῖον; vedi anche *Ap.*, 31 d: θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον, dove è comunque usato come aggettivo riferito a τι.

512. *Ap.*, 40 a; *Theaeth.*, 151 a.

513. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 280-281 (= *Socrate*, cit., pp. 372-373); BANDINI-DORION, I, cit., pp. 50-51.

in altri casi ancora Platone indica il segno divino senza usare l'aggettivo δαιμόνιον, ma facendo ricorso a espressioni equivalenti, come «il segno del dio», «il segno consueto», oppure semplicemente «il segno»[514]. In Senofonte, al contrario, troviamo quasi sempre l'espressione sostantivata τὸ δαιμόνιον [515], cioè il demone, il dio[516]; solo in un caso (*Ap.*, 13) Senofonte utilizza il semplice δαιμόνιον come aggettivo non sostantivato, mentre in due casi (*Ap.*, 8; *Mem.*, IV, 3, 12) utilizza, in riferimento al demone di Socrate, l'espressione οἱ θεοί, gli dèi. Questa differenza non è, ovviamente, casuale e si traduce in modalità operative profondamente diverse. In Platone si tratta, appunto, di un segno divino che, al pari di altri messaggi divini quali i sogni e gli oracoli, richiede comunque di venire interpretato da Socrate: di per sé, infatti, non svela né rivela alcunché, non apporta alcuna conoscenza che vada oltre le facoltà mentali di Socrate stesso, anzi necessita di esse per essere compreso e interpretato alla luce della situazione del momento[517]; inoltre, e questo è l'altro elemento fondamentale che lo caratterizza, il segno divino non indica mai a Socrate che cosa debba fare, ma interviene soltanto per distogliere Socrate da qualcosa che si appresta a fare. In Senofonte, invece, non siamo di fronte a un «segno divino», bensì a τὸ δαιμόνιον, il demone, una sorta di divinità che intrattiene con Socrate un rapporto privilegiato in qualità di consigliere (cfr. *Mem.*, I, 4, 15): non si limita infatti a interdire, ma indica anche, in positivo, che cosa Socrate deve fare; anzi, estende addirittura il suo raggio d'azione a quanti lo frequentano, rivelando a Socrate come devono agire: Socrate, naturalmente, si premurava di comunicare agli interessati le indicazioni del demone e – aggiunge Senofonte in uno slancio di zelo apologetico – coloro che si attenevano ad esse, ne traevano vantaggio, mentre coloro che non le seguivano erano poi costretti a pentirsene (*Mem.*, I, 1, 4; cfr. anche *Ap.*, 13). Come si può constatare, la differenza rispetto a Platone si gioca su due piani diversi, anche se correlati: da un lato il demone interviene non a distogliere, bensì a indicare a Socrate come deve agire (o addirittura come devono agire i suoi amici e seguaci); dall'altro si tratta di indicazioni esplicite, di moniti, di

514. *Ap.*, 40 b: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον; *Ap.*, 40 c: τὸ εἰωθὸς σημεῖον; *Ap.*, 41 d: τὸ σημεῖον.

515. *Mem.*, I, 1, 2; I, 1, 4; IV, 8, 1; IV, 8, 5; *Ap.*, 4; *Symp.*, 8, 5.

516. Di recente L.-A. Dorion ha proposto proprio quest'ultima traduzione, «la divinité», asserendo che questo è il significato abituale di τὸ δαιμόνιον in Senofonte (vedi BANDINI-DORION, I, cit., pp. 50-52): per le mie riserve al riguardo rinvio a I, 1, 2 e n. 10.

517. Cfr. in particolare *Phaedr.*, 242 b-c; non possiamo soffermarci, in questa sede, su tutti i passi di Platone in cui ricorre il termine δαιμόνιον: rinviamo pertanto a G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 282-287 (= *Socrate*, cit., pp. 375-380), che offre analisi e conclusioni che ci sembrano condivisibili.

consigli, non di «segni» bisognosi di interpretazione: è il demone che riversa in Socrate la sua superiore sapienza, senza che le facoltà mentali, le risorse intellettuali di Socrate vengano minimamente coinvolte. È chiaro però che lo zelo apologetico di Senofonte rischiava di ritorcersi contro di lui, in quanto il demone, così caratterizzato e con queste modalità di intervento, veniva quasi a rappresentare una nuova divinità, diversa dagli dèi della città, avallando in tal modo una delle imputazioni processuali: Senofonte, evidentemente, si deve essere reso conto di un simile rischio, tanto è vero che all'inizio della sezione apologetica (I, 1, 2-3) tenta di assimilare τὸ δαιμόνιον alle pratiche divinatorie in uso; un tentativo, però, poco felice e poco riuscito, in quanto questa frettolosa e superficiale assimilazione contrasta con le caratteristiche e il *modus operandi* del demone quali si configurano nel resto dell'opera. Ma, al di là di questa contraddizione interna, come spiegare il fatto che il demone del Socrate di Senofonte risulti così intrinsecamente diverso dal demone, anzi dal «segno divino» di cui ci parlano i dialoghi di Platone? Una simile diversità non è casuale e, come già notava il Gigon[518], è da porre in rapporto alla inscienza socratica, che riveste un ruolo fondamentale nell'*Apologia* platonica[519], ma che è asserita e ribadita anche in altri dialoghi[520], mentre è del tutto estranea al Socrate di Senofonte[521]. Il Socrate di Senofonte, come abbiamo visto[522], si presenta infatti come l'ultimo, legittimo erede di una lunga e variegata serie di saggi, ammirevoli per la loro esistenza esemplare e sempre pronti a elargire i loro preziosi insegnamenti: tanto più preziosi, in questo caso, in quanto talvolta è il demone stesso a indicare le scelte e i comportamenti a cui devono attenersi sia Socrate che altri, indicazioni che Socrate non esita a mettere in pratica, se lo riguardano personalmente, così come, se riguardano altri, si premura di darne comunicazione agli interessati. Al contrario il «segno divino» di cui parla il Socrate platonico non solo interviene soltanto per interdire, ma anche questo suo intervento non è limpido e univoco, bensì richiede un processo di interpretazione da parte di Socrate[523], un processo in cui l'errore è sempre possibile: per questo

518. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 6.

519. Vedi *Ap.*, 21 b-d; 23 b; 29 b; cfr. anche 33 a-b; 41 b-c.

520. Cfr., ad es., *Charm.*, 165 b-c; *Gorg.*, 506 a; *Men.*, 71 b-c; 80 a-e; *Resp.*, 337 e; 450 d-451 a; *Theaet.*, 150 c-d.

521. Vedi però *supra*, n. 422 e 423.

522. Cfr. *supra*, pp. 23-24.

523. Cfr. G. Reale che, dopo essersi dichiarato d'accordo con le conclusioni di Vlastos a proposito del δαιμόνιον platonico (cfr. *supra*, n. 517), scrive: «il *daimonion* è uno di quei segni emblematici dell'ironia ambivalente di Socrate: *gli indica la via in forma elenctica*, distogliendolo dalla sua decisione, ossia dicendogli che quella che stava per assumere era sbagliata; di conseguenza, *sollecita, in certo senso, in modo maieutico a trovare la giusta via da seguire*» (G. REALE, *Socrate*, cit., p. 292).

il ricorrente manifestarsi di tale segno non è in contrasto con l'asserita inscienza del Socrate platonico. Ma sulla questione della inscienza e sulle sue implicazioni dobbiamo soffermarci, sia pur brevemente, per alcune indispensabili puntualizzazioni.

Il Socrate di Senofonte: la questione della inscienza, l'ironia, l'uso dell'ἔλεγχος

Come è noto, uno dei tratti caratteristici del Socrate platonico è dato dal fatto che più volte egli dichiara di non possedere alcuna conoscenza e di esserne consapevole: questa affermazione riveste un ruolo di primo piano soprattutto nell'*Apologia*, il che costituisce un ulteriore motivo di interesse, in quanto è ragionevole ritenere che, sebbene essa non possa definirsi un documento storico in senso stretto, tuttavia dia voce in modo sostanzialmente fedele al pensiero del Socrate storico. Ma in che modo, in quale contesto, in base a quali elementi il Socrate dell'*Apologia* platonica giunge a proclamare la propria ignoranza? E con quali implicazioni, più o meno esplicite? Il punto di partenza è costituito dal responso che l'oracolo di Delfi aveva reso a Cherefonte, il quale aveva osato domandare se vi fosse qualcuno più sapiente di Socrate: la Pizia aveva appunto risposto di no[524]. Di fronte a una simile risposta, Socrate rimane perplesso: da un lato, infatti, è consapevole di non essere sapiente né tanto né poco, dall'altro è certo che il dio non sta mentendo, perché al dio non è lecito mentire[525]; decide dunque di intraprendere una indagine (ζήτησις), sottoponendo a esame quanti hanno fama di essere sapienti, con l'intenzione di confutare l'oracolo (ὡς ... ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) dimostrandogli che c'è qualcuno più sapiente di lui (*Ap.*, 21 b-c). Abbiamo voluto citare il testo greco, proprio per evidenziare la presenza, non certo casuale, del verbo ἐλέγχω: consapevole della propria ignoranza, Socrate si muove nell'ottica di confutare, di smentire l'oracolo del dio, di sottoporlo a un *elenchos*; naturalmente si tratta di un *elenchos sui generis*, dato che non è possibile interrogare il dio: Socrate pertanto si dedica a esaminare i presunti sapienti, verosimilmente sottoponendoli a un *elenchos*[526], e scoprendo che o non sanno nulla, come i

524. *Ap.*, 20 e-21 a; per la questione della storicità dell'oracolo vedi *supra*, n. 445.

525. *Ap.*, 21 b: οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ; come si vede, già quest'ultima, brevissima asserzione rivela chiaramente una concezione eticizzata della divinità: cfr. anche G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 172-173 (= *Socrate*, cit., p. 231).

526. *Ap.*, 21 c-22 d; nel testo non ricorrono né il sostantivo ἔλεγχος né il verbo ἐλέγχω (compaiono verbi più generici, quali διασκοπῶν, «esaminando»,

politici, oppure, come nel caso dei poeti e degli artigiani, pur essendo abili nel loro campo specifico[527], non vanno oltre le proprie competenze; per di più tutti costoro, politici, poeti, artigiani, sono convinti di possedere una sapienza che non possiedono. Il risultato, in apparenza paradossale, dell'*elenchos* è che non è il dio a essere smentito e confutato, bensì quanti si ritengono sapienti senza esserlo: dallo smascheramento[528] della falsa sapienza risulta infatti confermata la sapienza divina: l'oracolo ha inteso dire che la sapienza umana vale poco o nulla e che, quindi, tra gli uomini il più sapiente è chi, come Socrate, si rende conto di non valere nulla quanto a sapienza (*Ap.*, 23 a-b). Lo stretto rapporto che viene a istituirsi tra l'inscienza di Socrate e l'*elenchos* è dunque evidente fin da questo passo dell'*Apologia* platonica, da questo primo *elenchos*[529], anomalo e insieme paradigmatico: anomalo, perché lo scopo dichiarato dell'*elenchos*, smentire l'oracolo, fallisce, ma al tempo stesso paradigmatico, perché l'*elenchos*, anzi gli *elenchoi* a cui Socrate ha sottoposto i presunti sapienti, hanno condotto allo smascheramento del falso sapere, cioè al primo passo per intraprendere la ricerca del sapere autentico, quella ricerca che si identifica con la filosofia stessa (*Ap.*, 29 d-30 b). L'*elenchos* mantiene questo legame con la dichiarata inscienza socratica nei dialoghi detti appunto elenctici, nei quali esso viene a configurarsi come lo strumento principe di un percorso di ricerca comune a Socrate e al suo interlocutore, quella ricerca senza la quale la vita non è degna di essere vissuta (*Ap.*, 38 a): del resto già nell'*Apologia* Socrate aveva sottolineato che il suo interrogare era rivolto a se stesso non meno che agli altri (*Ap.*, 28 e; 38 a). L'inscienza di Socrate quindi, lungi dal

σκοπῶν, «osservando», ζητοῦντι, «ricercando», διηρώτων, «domandavo»), ma il confronto con i primi dialoghi di Platone, i dialoghi elenctici appunto, non sembra lasciare dubbi riguardo al fatto che le domande a cui Socrate sottopone politici, artigiani e poeti si configurino come veri e propri *elenchoi*.

527. Non si può infatti parlare di una specifica *techne* per entrambi questi gruppi: se è lecito farlo per gli artigiani, che sono appunto in grado di esercitare bene la propria *techne* (*Ap.*, 22 d), non è invece possibile per i poeti, che compongono le loro opere non grazie a una specifica competenza, a una specifica abilità (tale è infatti, in *Ap.*, 22 b, il significato di σοφία), ma in virtù di un talento naturale e in quanto posseduti dalla divinità, al pari degli indovini e dei profeti (*Ap.*, 22 b-c).

528. In effetti il verbo ἐλέγχω, che nell'epica significava «esporre al disonore», «esporre al disprezzo», passa poi a significare, nel linguaggio giudiziario, «dimostrare colpevole»: da qui il significato di «smascherare», «smentire», «confutare»: per alcune sintetiche puntualizzazioni sulle occorrenze e sull'uso di ἔλεγχος / ἐλέγχω in Senofonte rinviamo a L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXXI-CXXV.

529. Si tratta di un *elenchos* di tipo particolare, in quanto non viene rappresentato, ma soltanto narrato, anzi alluso tramite rapidi cenni (cfr. *supra*, n. 526); per altro nell'*Apologia* troviamo anche un esempio di vero e proprio *elenchos*, cioè l'interrogatorio di Meleto da parte di Socrate: cfr. *supra*, n. 487.

configurarsi come una paralizzante ammissione di impotenza, come la rinuncia a una sapienza dichiaratamente irraggiungibile, diviene il punto di partenza di una indagine che si avvale dell'*elenchos* come di uno strumento perfettamente coerente con i suoi presupposti: Socrate, consapevole di non possedere alcuna sapienza, non può che esaminare le opinioni dei suoi interlocutori, sottoponendole a un fuoco di fila di domande incalzanti, che mirano a saggiarne la coerenza interna[530]. Il Socrate platonico, per altro, non si pone il problema né di una definizione dell'*elenchos*, né di una riflessione sul suo valore epistemologico: le questioni epistemologiche, infatti, rimangono del tutto estranee al suo orizzonte di filosofo esclusivamente morale[531]; tuttavia egli sembra presupporre, anche se un simile assunto non viene mai esplicitato, che i suoi interlocutori, accanto a false opinioni, abbiano in sé anche opinioni vere, che implicano la negazione delle loro opinioni false: ed è compito dell'*elenchos* non soltanto smascherare le opinioni false, ma anche far emergere le opinioni vere[532]. Ma il significato più auten-

530. Per una rigorosa definizione dell'*elenchos* rinviamo al fondamentale contributo di G. VLASTOS, *The Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 27-58; *Afterthoughts on the Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 71-74 (ora in *Socratic Studies*, cit., pp. 1-37 = *Studi socratici*, cit., pp. 7-48), che ha avuto anche il merito di stimolare una ricca serie di studi sull'argomento, tra i quali ricordiamo: R. KRAUT, *Comments on Gregory Vlastos, «The Socratic Elenchus»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 59-70; T. C. BRICKHOUSE-N. D. SMITH, *Vlastos on the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», II, 1984, pp. 185-195; R. M. POLANSKY, *Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», III, 1985, pp. 247-259; A. M. IOPPOLO, *Vlastos e l'elenchos socratico*, «Elenchos», VI, 1985, pp. 151-162; particolare attenzione è stata riservata all'*elenchos* da H. Benson e da L.-A. Dorion: si vedano H. BENSON, *The Problem of the Elenchus Reconsidered*, «Ancient Philosophy», VII, 1987, pp. 67-85; *A Note on Eristic and the Socratic Elenchus*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII, 1989, pp. 591-600; *Meno, the Slave-Boy and the Elenchos*, «Phronesis», XXXV, 1990, pp. 128-158; *The Dissolution of the Problem of the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII, 1995, pp. 45-112; quanto al Dorion, oltre al già citato (cfr. n. 487) *La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate*, si vedano *La «dépersonnalisation» de la dialectique chez Aristoteles*, «Archives de Philosophie», LX, 1997, pp. 597-613, e soprattutto *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXVIII-CLXXXII, dove lo studioso si occupa specificamente dell'*elenchos* in rapporto alle opere socratiche di Senofonte con particolare riferimento ai *Memorabili*. Segnaliamo inoltre che anche Vlastos è ritornato sulla questione dell'*elenchos*: vedi G. VLASTOS, *Elenchus and Mathematics: a Turning-Point in Plato's Philosophical Development*, «American Journal of Philology», CIX, 1988, pp. 362-396, ora in G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 107-131 (= *Socrate*, cit., pp. 141-174).

531. Non è un caso che una riflessione di tipo epistemologico sull'*elenchos* la si trovi soltanto in un dialogo tardo quale il *Sofista*, dove, per altro, essa è posta non già sulla bocca di Socrate, ma su quella dell'anonimo straniero di Elea (*Soph.*, 230 a-e).

532. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 113-114 (= *Socrate*, cit., p. 150).

tico della pretesa inscienza socratica lo si coglie soltanto se, sulle orme di Vlastos, ci rendiamo conto che siamo di fronte a quella che lo studioso definisce un'ironia complessa, cioè di fronte a una affermazione che significa e al tempo stesso non significa quanto viene enunciato[533]: in altri termini, quando il Socrate platonico dichiara di non possedere alcuna conoscenza, da un lato intende affermare che nell'ambito morale non vi è nulla, neppure una singola proposizione che egli conosca con certezza, e quindi, in questo senso, la sua professione di ignoranza è da prendersi alla lettera; d'altro canto però, se per conoscenza non si intende una conoscenza sorretta da una assoluta certezza, bensì una opinione giustificabile mediante il ragionamento elenctico, che è appunto il metodo di indagine proprio del Socrate dei primi dialoghi platonici[534], la sua professione di ignoranza suona ironica e rinvia appunto al suo contrario[535]. In sostanza siamo di fronte a un'ironia complessa tutte le volte che il contenuto di un'affermazione è vero, se preso in un senso, e falso, se preso in un altro: sono esempi di questo tipo di ironia, nel Socrate platonico, sia la sua professione di ignoranza, sia la sconfessione del suo ruolo di maestro, strettamente connessa alla proclamata inscienza: in effetti, se insegnare indica la trasmissione delle conoscenze dal docente al discente, Socrate, che non possiede alcuna conoscenza, non può certo insegnare alcunché; ma se per insegnare si intende condurre l'interlocutore, attraverso l'*elenchos*, alla consapevolezza della falsità delle proprie opinioni e quindi alla ricerca del vero sapere, allora Socrate *è* un maestro, anzi l'unico maestro degno di questo nome[536].

533. Mentre, come è noto, l'ironia semplice ovvero l'ironia *tout-court* è quella figura retorica in base alla quale si deve intendere il contrario di ciò che viene detto, secondo la prima, celebre definizione che si legge in QUINTILIANO, *Inst. Or.*, IX, 2, 44 (cfr. anche VI, 2, 15; VIII, 6, 54). Per una storia del termine, a partire dal greco εἰρωνεία / εἴρων / εἰρωνεύομαι, nonché per la definizione dell'ironia complessa rinviamo a G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 21-44 (= *Socrate*, cit., pp. 27-58).

534. Per una rigorosa distinzione tra questi due tipi di conoscenza vedi soprattutto G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 39-66 (= *Studi socratici*, cit., pp. 49-79).

535. Ad es., in *Ap.*, 29 b, Socrate, subito dopo aver dichiarato di essere consapevole di non avere una conoscenza adeguata di ciò che riguarda l'Ade, aggiunge: «Ma commettere ingiustizia e disobbedire a chi è superiore a me, dio o uomo, questo so che è male e cosa ignobile»: qui dunque Socrate rivendica apertamente la conoscenza di una verità morale (così G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 43-44 = *Studi socratici*, cit., p. 52), in apparente contraddizione con la sua proclamata inscienza: ma la contraddizione scompare se, appunto, intendiamo la professione di ignoranza di Socrate come una ironia complessa.

536. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 236-242 (= *Socrate*, cit., pp. 316-324) individua una terza ironia complessa nell'affermazione, da parte di Socrate, di non fare politica (*Ap.*, 31 c-32 a; cfr. anche *Gorg.*, 473 e-474 a): un'affermazione che è vera, se presa nel senso più ovvio, nel senso letterale, ma nel contempo è anche falsa e rinvia al suo esatto contrario: infatti, in *Gorg.*, 521 d, Socrate rivendica a

Assai diverso sotto tutti questi aspetti è il Socrate di Senofonte. Innanzi tutto, dobbiamo ribadire che non proclama mai la propria inscienza, né nei *Memorabili* né nelle altre opere socratiche[537], anzi, in conformità all'immagine tradizionale del saggio, si presenta come dotato di sicure competenze non soltanto in campo morale, ma in una variegata molteplicità di ambiti. Ma l'aspetto forse più significativo di questa caratterizzazione di Socrate è dato dal fatto che si tratta di una scelta consapevole da parte di Senofonte. Infatti, come abbiamo già accennato, Senofonte ha deliberatamente obliterato quell'asserita inscienza che, con buone probabilità, possiamo ritenere propria del Socrate storico: lo dimostra indirettamente proprio la «svista» costituita da *Mem.*, IV, 4, 9[538]. Non solo: a più riprese, nei *Memorabili* e nell'*incipit* dell'*Apologia*[539], Senofonte polemizza più o meno apertamente con altri socratici, tra i quali non è certo azzardato supporre che Platone costituisse il principale se non l'unico bersaglio: è dunque evidente che Senofonte intende rivendicare rispetto ad essi, e soprattutto rispetto a Platone, la propria autonomia e, implicitamente, il diritto a offrire ai lettori una propria immagine del maestro. In particolare, già nell'esordio della sua *Apologia*[540] è impossibile non cogliere una netta

se stesso il merito di essere uno dei pochi ateniesi, se non l'unico, a dedicarsi alla vera arte politica, quella che, in base a *Gorg.*, 515 a, consiste nel rendere moralmente migliori i propri concittadini (in proposito cfr. *infra*, p. 176 e n. 727).

537. Cioè l'*Apologia* e il *Simposio*; infatti l'*Economico*, che pure rientra nel genere dei *logoi sokratikoi*, ha tuttavia un suo statuto particolare, che lo avvicina da un lato ai trattati tecnici (come il *Cinegetico*, l'*Ipparchico*, l'*Arte equestre*, le *Entrate*), dall'altro a opere di riflessione politica, quali la *Costituzione degli Spartani*, lo *Ierone*, la *Ciropedia*: non a caso Vlastos nel suo saggio del 1991 (*Socrates*, cit. = *Socrate*, cit.), pur così ricco di citazioni dalle altre opere socratiche di Senofonte, non menziona mai, neppure una volta, l'*Economico*, mentre ne fa menzione un'unica volta in *Socratic Studies*, cit., p. 99 (= *Studi socratici*, cit., p. 111), dove per altro cita *Oec.*, 4, 2, come espressione del pensiero politico non tanto di Socrate quanto di Senofonte. Pertanto anche noi preferiamo includere sotto l'etichetta di opere socratiche soltanto i *Memorabili*, l'*Apologia* e il *Simposio*.

538. Cfr. *supra*, p. 91 e n. 422 e 423.

539. Vedi *Mem.*, I, 4, 1; IV, 3, 2; *Ap.*, 1; superfluo sottolineare che l'*incipit* di un testo è un punto particolarmente sensibile, in quanto le affermazioni in esso contenute assumono una ovvia valenza programmatica.

540. Come è noto, espressioni quasi identiche si rinvengono nell'*Apologia* da un lato e nei *Memorabili* dall'altro, in particolare nella sezione apologetica e nell'ultimo capitolo (IV, 8), che appunto si riallaccia allo «scritto di difesa» secondo il collaudato modulo della *Ringkomposition*. In particolare cfr. *Mem.*, I, 1, 1-4 e *Ap.*, 10-13; *Mem.*, I, 2, 49-51 e *Ap.*, 20-21; *Mem.*, I, 2, 62-63 e *Ap.*, 25; *Mem.*, IV, 8, 4-10 e *Ap.*, 2-9 (per ulteriori dettagli rinviamo alle note *ad loc.*). In casi come questi non è facile stabilire quale dei due testi sia stato scritto per primo, tuttavia io propendo decisamente per l'anteriorità dell'*Apologia*. In effetti, se Senofonte avesse già scritto *Mem.*, IV, 8 (e, in particolare, IV, 8, 1 e IV, 8, 6-10), non avrebbe potuto asserire, in *Ap.*, 1, che nessuno, fino a quel momento, aveva spiegato con chiarezza perché Socrate riteneva ormai la morte preferibile alla vita.

polemica nei confronti dell'*Apologia* di Platone[541], che verosimilmente era il più noto tra gli scritti di questo genere[542]; ed è evidente che, nel momento in cui Senofonte si accingeva a scrivere quella che, assai più del breve opuscolo che reca questo titolo, è la sua vera apologia di Socrate, cioè i *Memorabili*, l'*Apologia* platonica costituiva un termine di confronto ineludibile[543]. È indubbio, pertanto, che se il Socrate dei *Memorabili* è profondamente, radicalmente diverso dal Socrate dell'*Apologia* platonica, ciò è frutto di una scelta ben precisa da parte di Senofonte: e questo vale, nella fattispecie, anche per la questione dell'inscienza, nonché per quella, strettamente connessa alla precedente, del ruolo e del valore

Inoltre, più in generale, l'*Apologia* si configura come una sorta di schizzo, di abbozzo, e soprattutto, mentre i *Memorabili* intendono fornire una difesa complessiva della vita, della personalità, del pensiero e dell'insegnamento di Socrate, l'*Apologia* si presenta come uno scritto di occasione, strettamente legato al processo e alle reazioni che esso aveva suscitato tra i socratici (cfr. *Ap.*, 1): al riguardo cfr. anche IV, 8, 1 e n. 1 e 3. È inoltre opportuno precisare che la datazione tradizionale dell'*Apologia* risulta poco convincente: come è noto, la maggior parte degli studiosi colloca la composizione di questo opuscolo dopo il 387 a.C., in base all'accenno alla morte di Anito in *Ap.*, 31: ora in LISIA, *Contro i mercanti di grano*, 8, si cita un Anito che, quando fu pronunciata l'orazione, rivestiva la carica di sitofulaco e, poiché l'orazione di Lisia è databile al 387 o al 386 (a seconda che la tregua di cui si parla nel § 14 si riferisca alla tregua immediatamente precedente alla pace di Antalcida ovvero alla situazione di pace successiva alla conclusione dell'accordo), il 387 o il 386 costituirebbe un sicuro *terminus post quem* per la morte di Anito e quindi, a maggior ragione, per l'*Apologia* di Senofonte; ma in realtà nulla garantisce che l'Anito a cui si riferisce Lisia sia lo stesso Anito che accusò Socrate e a cui allude appunto *Ap.*, 31. Come nota a ragione F. Ollier, per il periodo 445-323 abbiamo notizia di ben sei cittadini ateniesi di nome Anito: pertanto l'orazione di Lisia è del tutto irrilevante ai fini della datazione dell'*Apologia* (XÉNOPHON, *Banquet. Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par F. Ollier, Paris, 1961, II ed. 1972, pp. 89-90), che rimane un problema aperto.

541. SENOFONTE, *Ap.*, 1: in effetti l'*Apologia* di Senofonte ha come punto di riferimento l'*Apologia* di Platone, a cui Senofonte si è rapportato in piena consapevolezza. Non solo: l'*Apologia* di Senofonte, nella sua struttura, è modellata su quella di Platone, come è dimostrato da un argomento decisivo (già notato da U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, vol. II, *Beiträgen und Textkritik*, Berlin, 1919, p. 50): il terzo discorso di Socrate nell'*Apologia* platonica, quello successivo alla sentenza di condanna a morte (PLATONE, *Ap.*, 38 c-42 a), è sicuramente fittizio (il processo si concludeva con la sentenza che stabiliva la pena e non era previsto che, dopo tale sentenza, il condannato potesse rivolgere un'allocuzione ai giudici) e quindi è dallo scritto di Platone, e non dalle pretese informazioni di Ermogene, che Senofonte ha preso l'idea di far pronunciare anche al suo Socrate, dopo la sentenza capitale, un discorso rivolto ai giudici (SENOFONTE, *Ap.*, 24-26).

542. Un'orazione in difesa di Socrate era stata composta anche da Lisia: cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 40-41; CICERONE, *De oratore*, I, 231; QUINTILIANO, *Inst. Or.*, II, 15, 30; XI, 1, 9-11.

543. La seriorità dei *Memorabili*, che hanno come sicuro *terminus post quem* la pubblicazione del libello di Policrate (cfr. *supra*, p. 14), rispetto all'*Apologia* platonica, scritta a breve (se non a brevissima) distanza dal processo, è fuori discussione.

assegnato all'*elenchos*. Di fronte all'*Apologia* platonica, in cui è proprio la lucida consapevolezza della propria ignoranza a rendere Socrate il più sapiente tra gli uomini agli occhi dell'oracolo di Delfi, di fronte a un testo in cui, in altri termini, la suprema sapienza viene a coincidere con una dichiarata ignoranza, Senofonte deve aver pensato di trovarsi davanti a un balzano paradosso, da accantonare senza alcuna esitazione nei *Memorabili*, da «correggere», per così dire, nell'*Apologia*. Se infatti nei *Memorabili* non vi è alcun cenno all'inscienza di Socrate, eccettuata la «svista» di *Mem.*, IV, 4, 9, nell'*Apologia* Senofonte «corregge» l'immagine del Socrate insciente di Platone: anche nell'*Apologia* di Senofonte, infatti, Socrate riferisce ai giudici il responso dell'oracolo in base al quale nessuno tra gli uomini è «più libero, né più giusto, né più saggio»[544] di lui, ma, invece di sentirsi stupito e perplesso per tale responso, se ne compiace apertamente (*Ap.*, 15) e anzi adduce una serie di argomentazioni a sostegno del giudizio espresso dal dio (*Ap.*, 16): in particolare afferma che nessuno può legittimamente rifiutargli la qualifica di sapiente, dal momento che egli non ha mai smesso, per quanto gli è stato possibile, di ricercare e di apprendere ciò che è bene (*ibid.*). Dunque, nell'*Apologia* di Senofonte, Socrate è sapiente non già perché consapevole di non esserlo, ma perché, banalmente, in tutta la sua vita non ha mai cessato di ricercare e di apprendere il bene morale: è vero che non afferma in modo esplicito di averlo appreso, tuttavia la cosa, palesemente, è data per sottintesa, dato che subito prima si è proclamato libero dalle passioni del corpo, libero dalla schiavitù del denaro, giusto, e pago di quanto possiede (*ibid.*). La sapienza di Socrate viene così ricondotta nell'alveo, banale e rassicurante, della sapienza tradizionalmente intesa e viene cancellato lo scandaloso paradosso dell'*Apologia* platonica: e insieme alla scomoda inscienza dell'uomo più sapiente di tutti viene eliminato anche qualcosa che per Senofonte era quasi altrettanto scomodo e ingombrante, cioè l'*elenchos*.

Nell'*Apologia* di Senofonte, infatti, non vi è alcun accenno all'*elenchos* e, quanto ai *Memorabili*, non è certo un caso che, delle oltre quaranta conversazioni riportate, soltanto una[545] si configuri come un *elenchos*, mentre in tutti gli altri dialoghi Socrate non sottopone affatto a un *elenchos* il suo interlocutore, mettendo in moto un comune percorso di ricerca, bensì espone con sicurezza, senza essere mai sfiorato dall'ombra di un dubbio, le proprie con-

544. *Ap.*, 14; per la differenza tra il testo dell'oracolo nell'*Apologia* platonica e in quella di Senofonte vedi *supra*, n. 445.

545. Cioè il dialogo tra Socrate ed Eutidemo in IV, 2, 8-39; un altro *elenchos*, condotto non da Socrate, ma da Alcibiade, può ritenersi il breve dialogo tra Alcibiade e Pericle in I, 2, 40-46.

vinzioni: si tratta, in sostanza, di dialoghi dall'impostazione rigidamente didattica, in cui Socrate assolve palesemente a un ruolo di maestro e tiene delle vere e proprie lezioni. In effetti nei confronti dell'*elenchos* Senofonte, come ha sottolineato Dorion[546], nutre una profonda diffidenza, come si ricava da *Mem.*, I, 4, 1, un passo sul cui valore programmatico ci siamo già soffermati[547]. In *Mem.*, I, 4, 1 Senofonte si propone infatti di confutare l'opinione di coloro che, in base a quanto alcuni hanno scritto e detto riguardo a Socrate, ritengono che egli fosse stato bravissimo nell'esortare (προτρέψασθαι μέν) gli uomini alla virtù, ma incapace di condurli (προαγαγεῖν δ') ad essa: li invita pertanto a giudicare se Socrate fosse in grado di rendere migliori coloro che lo frequentavano[548] dopo aver preso in considerazione due diversi tipi di discorsi: e cioè non soltanto i discorsi con i quali confutava con le sue domande (ἐρωτῶν ἤλεγχεν), allo scopo di correggerli, quanti credevano di sapere tutto, ma anche i discorsi che teneva a coloro che trascorrevano la giornata insieme a lui. Da questo passo emerge con chiarezza che, secondo Senofonte, i discorsi di Socrate appartengono a due tipologie ben distinte, che hanno finalità diverse e diversi destinatari. Da un lato, infatti, ci sono gli *elenchoi*, le confutazioni, che procedono attraverso una serie di domande: essi sono rivolti a quanti presumono di sapere tutto, allo scopo di correggerli, cioè di dimostrare loro che tale pretesa è infondata, che il loro sapere è appunto un falso sapere. Dall'altro ci sono invece i discorsi che Socrate tiene a coloro che si intrattengono abitualmente con lui, che trascorrono al suo fianco le loro giornate: Senofonte non precisa la finalità di tali discorsi, ma dal contesto generale e, soprattutto, dalla opposizione istituita tra questo tipo di discorsi e gli *elenchoi*, è palese che il loro scopo è quello di condurre gli interlocutori alla virtù, di renderli migliori. È proprio grazie a questa distinzione che Senofonte è in grado di replicare alle critiche mosse a Socrate: infatti, pur senza ammetterlo esplicitamente, Senofonte lascia intendere che quanti ritengono, in base ad alcuni scritti su Socrate (leggi: i dialoghi elenctici di Platone), che egli esortasse gli uomini alla virtù senza per altro renderli effettivamente virtuosi, non hanno poi tutti i torti: il loro unico, grave errore consiste infatti, secondo Senofonte, proprio nel limitarsi a prendere in considerazione soltanto i discorsi confutativi, gli *elenchoi*, rivolti a coloro che presumevano di sapere tutto, e nel trascurare invece i discorsi che

546. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXXVI-CXLIV.

547. Vedi *supra*, pp. 40-41.

548. Che Socrate fosse utile a quanti lo frequentavano è la tesi enunciata programmaticamente nell'*incipit* della sezione apomnemoneutica (I, 3, 1).

Socrate teneva quotidianamente ai suoi compagni abituali, discorsi che invece riuscivano a condurli alla virtù, a renderli effettivamente migliori. Pertanto, mentre i discorsi confutativi sono confinati a una funzione meramente protrettica, gli altri discorsi, quelli in cui Socrate illustra le sue convinzioni, i discorsi didattici, hanno una funzione proagica, nel senso che conducono all'effettivo esercizio della virtù[549]. Questo passo, dunque, rivela chiaramente la scarsa fiducia che Senofonte nutre per l'*elenchos*, dovuta al suo stesso modo di concepire questo tipo di discorso: ai suoi occhi, infatti, l'*elenchos* non solo è impotente a condurre alla virtù, non solo è inefficace sul piano morale, ma non costituisce neppure un metodo di ricerca della verità nell'ambito di un percorso comune a Socrate e al suo interlocutore: privo di autentico valore euristico, serve semplicemente ed esclusivamente a smascherare l'arroganza di chi si pretende sapiente: una volta che costui abbia ammesso la propria ignoranza, l'*elenchos*, come vedremo più avanti, viene abbandonato come uno strumento inadeguato, a favore del discorso di tipo didattico[550]. Non è un caso, dunque, che nei *Memorabili* Socrate faccia ricorso all'*elenchos* un'unica volta, nella conversazione con Eutidemo di IV, 2: infatti, come ha mostrato limpidamente Dorion[551], altri dialoghi che, stando allo stesso Senofonte, sono definiti come *elenchoi*, non possono in realtà ritenersi tali. A detta di Senofonte, in effetti, sembrerebbe che le conversazioni riportate in II, 1 e in III, 8 costituiscano degli *elenchoi*: in III, 8, 1 Senofonte, prima di riportare il dialogo tra Aristippo e Socrate, premette che, in quella circostanza, Aristippo cercava di confutare (ἐλέγχειν) Socrate proprio come, in precedenza, lui stesso era stato confutato (ἠλέγχετο) da Socrate: dal che si dovrebbe ricavare che sia la conversazione che verrà riferita subito dopo in III, 8, 2-7, sia la precedente conversazione tra Socrate e Aristippo di II, 1 siano considerate degli *elenchoi* dallo stesso Senofonte. In effetti, se cominciamo con l'esaminare la prima di queste due conversazioni, quella riportata in II, 1, inizialmente potremmo avere l'impressione di trovarci di fronte a un *elenchos*, dal momento che nei primi

549. Per la distinzione tra la funzione protrettica degli *elenchoi* e la funzione proagica dei discorsi didattici cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 75-77; L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXXVIII-CXXIX.

550. Così accadrà in quello che viene presentato come il percorso educativo esemplare, quello di Eutidemo: non appena Eutidemo, sottoposto a *elenchos* (IV, 2, 8-39), non solo si rende conto della propria inadeguatezza (IV, 2, 39), ma decide di frequentare Socrate assiduamente (IV, 2, 40), allora quest'ultimo rinuncia all'*elenchos* e ricorre esclusivamente a discorsi di tipo didattico (*ibid.*), come mostrano le successive conversazioni con Eutidemo (IV, 3; IV, 5; IV, 6): cfr. *infra*, pp. 125-129.

551. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXLIV-CL.

quattro paragrafi ci troviamo di fronte a uno scambio verbale articolato in una serie di domande e risposte; ma già a partire dal § 5, come ha giustamente sottolineato Dorion[552], la struttura del dialogo subisce un cambiamento, mutano nettamente le modalità di confronto dei due interlocutori: non è più Socrate a far domande ad Aristippo, ma i due interlocutori espongono ciascuno le proprie convinzioni in repliche di una certa ampiezza, che possono anche assumere, come nella replica di Socrate nei §§ 14-16, la forma di una serie incalzante di interrogative retoriche, alle quali l'interlocutore non è affatto chiamato a rispondere; per di più, a partire dal § 18 e fino al § 34, cioè fino al termine della conversazione stessa, è sempre e soltanto Socrate a parlare, esponendo le proprie convinzioni e tenendo, per così dire, una vera e propria lezione che include addirittura un ampio *excursus* narrativo, la celebre favola di Eracle al bivio, ripresa da Prodico di Ceo (§§ 21-33). Del resto, che il dialogo tra Aristippo e Socrate non si configuri come un autentico *elenchos* era stato in qualche modo premesso dallo stesso Senofonte, che introduce tale conversazione come esempio di quei discorsi tramite i quali Socrate indirizzava i suoi compagni[553] alla pratica di quella *enkrateia* che costituisce il fondamento della virtù[554]: pertanto, se i discorsi tenuti da Socrate nel corso del dialogo con Aristippo rientrano nel novero dei discorsi che conducono i suoi seguaci alla virtù[555], non sono certo degli *elenchoi*, bensì dei discorsi didattici. Perciò, quando Senofonte in III, 8, 1 afferma che Aristippo è stato sottoposto a un *elenchos*, non intende dire che Aristippo ha subito un *elenchos* nel senso tecnico del termine[556], bensì, semplicemente,

552. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CXLVI. Del resto già Gigon, a proposito di questo dialogo, aveva notato che lo sviluppo della discussione non corrisponde affatto alla definizione di *elenchos* fornita dallo stesso Senofonte in III, 8, 1: infatti le tesi contrapposte dei due interlocutori procedono di pari passo e l'appello finale, rivolto da Socrate ad Aristippo affinché questi rifletta sugli insegnamenti della favola di Eracle al bivio, rimane privo di qualsiasi risposta (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 4).

553. II, 1, 1: προτρέπειν τοὺς συνόντας; l'espressione greca οἱ συνόντες indica appunto coloro che frequentavano abitualmente Socrate, coloro che trascorrevano le loro giornate al suo fianco, quindi i destinatari di discorsi didattici, non di *elenchoi*: cfr. *supra*, pp. 120-121 e n. 549.

554. Per la *enkrateia* come fondamento della virtù vedi *infra*, pp. 146-148.

555. Non inganni la presenza nel passo citato (II, 1, 1) del verbo προτρέπω (cfr. *supra*, n. 553): come è confermato da numerosi riscontri, nei *Memorabili* tale verbo ha, qui come altrove, il significato di «spingere», «indirizzare», «indurre»: soltanto in I, 4, 1, in opposizione a προάγω, assume il significato più debole di «esortare»: cfr., in proposito, O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 166; S. R. SLINGS, *A Commentary on the Platonic Clitophon*, Amsterdam, 1981, p. 94 e n. 8 e 9; V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 81-82; *contra* L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CXXVI, n. 1.

556. Cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 4.

che le opinioni di Aristippo sono state «smentite» da quelle, a suo avviso più valide, di Socrate; questa interpretazione mi sembra tanto più convincente se si tiene conto del fatto che, perché si possa parlare di un *elenchos* in senso tecnico, è necessario che chi viene sottoposto ad esso riconosca l'incongruenza delle opinioni da lui sostenute, il che nel dialogo tra Socrate e Aristippo in II, 1 non accade affatto[557]. Quanto alla seconda conversazione tra Socrate e Aristippo (III, 8, 1-7), quella in cui è Aristippo che cerca a sua volta di sottoporre Socrate a un *elenchos* (III, 8, 1), siamo in effetti di fronte a un tentativo di *elenchos* che, però, è destinato a fallire: Socrate, infatti, si guarda bene dal fornire ad Aristippo una risposta che costui potrebbe appunto confutare mediante la dimostrazione che, almeno in alcuni casi, è vero il contrario di quanto Socrate ha affermato, e risponde invece ponendo a sua volta una serie di domande (III, 8, 1-3); anche alla successiva domanda di Aristippo (III, 8, 4) Socrate non dà una risposta, ma replica operando una serie di distinzioni che tendono a dimostrare che tutte le cose sono belle e buone non in termini assoluti, bensì esclusivamente in rapporto allo scopo per il quale sono adatte, a cui sono finalizzate (III, 8, 4-7): e le domande che Aristippo pone a Socrate in questa seconda parte del dialogo (III, 8, 4-7) non sono più quelle di chi mira a creare le premesse di una confutazione, ma si riducono, come ha ben visto Dorion[558], a mere richieste di chiarimento. In conclusione possiamo affermare che nessuna delle due conversazioni che, stando a *Mem.*, III, 8, 1, sembrerebbero doversi definire *elenchoi*, risultano tali a un esame approfondito: infatti il dialogo tra Socrate e Aristippo di II, 1 non può essere definito un *elenchos* nel significato tecnico del termine, mentre il successivo dialogo, riferito in III, 8, 1-7, rappresenta soltanto un tentativo di *elenchos*, che però fallisce subito, in quanto Socrate si sottrae abilmente alla sfida di Aristodemo e, al termine della breve conversazione, risultano ristabiliti i ruoli consueti: Socrate tiene una lezione, come sempre, e le domande di Aristippo non servono a porre le premesse di una confutazione, ma sono volte semplicemente a ottenere i chiarimenti necessari a un discepolo diligente e volenteroso. Analogamente non possono considerarsi *elenchoi* nemmeno alcuni dialoghi che pure sono stati annoverati come tali da alcuni studiosi[559]: non possiamo, in questa sede, soffermarci su ciascuno di essi[560], ma ci limi-

557. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXLVI-CXLVII.

558. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CL.

559. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXXX-CXXXIII.

560. Ci preme tuttavia ricordare che anche il dialogo con Ippia (IV, 4, 5-25), che pure avrebbe potuto rappresentare una occasione ideale per mostrare Socra-

tiamo a prenderne in considerazione uno solo, che ci sembra particolarmente significativo, proprio perché la situazione in cui è ambientato il dialogo e le caratteristiche dell'interlocutore di Socrate possono facilmente indurre a considerarlo un *elenchos*: e in effetti tale lo hanno giudicato, a ben sessanta anni di distanza l'una dall'altro, due studiosi autorevoli come il Delatte[561] e la Levine Gera[562]. Si tratta della conversazione, riferita in III, 6, tra Socrate e il giovane Glaucone, che, proprio come Eutidemo (cfr. IV, 2, 1), si ritiene pronto a lanciarsi nell'agone politico, anzi addirittura a divenire il *leader* degli Ateniesi (III, 6, 1): una situazione che sembrerebbe del tutto appropriata per un *elenchos*[563]. Ma, a differenza di quanto accadrà nella prima conversazione con Eutidemo (IV, 2), il dialogo non assume la forma di una confutazione: Glaucone, infatti, a differenza di Eutidemo[564], non pretende di essere superiore agli altri per sapienza, anzi non si azzarda a formulare alcuna affermazione che possa venire confutata da Socrate: alle domande che questi gli rivolge, relative alle conoscenze che un *leader* politico deve possedere, risponde o rimanendo in silenzio o ammettendo senza esitazione la propria ignoranza; con un interlocutore del genere l'*elenchos* non ha modo né possibilità di esistere e il dialogo, infatti, si sviluppa come un dialogo didattico, in cui, come di consueto, Socrate elargisce consigli e insegnamenti.

Nei *Memorabili*, dunque, l'unico caso in cui Socrate ricorre all'*elenchos* è quello della sua prima conversazione con Eutidemo; esiste tuttavia, come vedremo in seguito, anche un altro esempio di *elenchos*, che però non ha come protagonista Socrate, bensì Al-

te che sottopone a un *elenchos* un celebre sofista (come in effetti accade nel *Protagora* platonico), non costituisce affatto un *elenchos* (benché alcuni studiosi siano di diverso avviso: in proposito vedi L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CLIX, n. 4): infatti in esso Socrate non fa altro che esporre, come al solito, quelle che sono le sue convinzioni, mentre Ippia, al pari degli altri interlocutori di Socrate, si limita a domande che si riducono a richieste di chiarimenti.

561. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 83: lo studioso mette infatti sullo stesso piano il dialogo con Eutidemo di IV, 2, e quello con Glaucone.

562. D. LEVINE GERA, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*, Oxford, 1993, p. 32: anche la Levine Gera assimila la conversazione con Glaucone a quella con Eutidemo di IV, 2.

563. Così L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CLIV, n. 1; lo studioso nota inoltre, a ragione, che tutte le prime sei conversazioni del III libro si sarebbero prestate assai bene a essere strutturate come *élenchoi* (si tratta di interlocutori che non possiedono ancora le competenze necessarie per dedicarsi all'attività politica ovvero per rivestire le cariche che sono state loro affidate), ma Senofonte ha deciso diversamente.

564. Cfr. IV, 2, 1: «Eutidemo il bello aveva raccolto molti scritti dei poeti e dei sapienti più famosi e, per questo motivo, si riteneva ormai superiore ai coetanei per sapienza».

cibiade[565]. Prendiamo ora in esame il primo dialogo con Eutidemo (IV, 2, 8-39), preceduto da una introduzione insolitamente ampia (IV, 2, 1-7), a cui è affidata la funzione di presentare sia quello che sarà l'interlocutore di Socrate, sia i discorsi che precedono il dialogo stesso, sia la situazione in cui esso avrà luogo. Innanzi tutto viene accuratamente delineata la figura del futuro interlocutore di Socrate: Eutidemo non fa parte della cerchia socratica, di quanti frequentano Socrate abitualmente e assiduamente[566]: rientra invece nel novero di coloro che credono di aver ricevuto la migliore educazione possibile e sono orgogliosi della propria sapienza: si ritiene quindi superiore per sapienza ai propri coetanei e, sebbene non si impegni ancora nell'attività politica perché troppo giovane, tuttavia nutre grandi aspettative al riguardo, persuaso com'è di potersi rivelare superiore a tutti anche in questo campo (IV, 2, 1). Quindi Senofonte si sofferma a narrare i tentativi compiuti da Socrate per avvicinarlo: dapprima, in modo apparentemente casuale, si reca insieme ad alcuni amici nella bottega di un cuoiaio dove era solito recarsi Eutidemo (IV, 2, 1) e lì comincia a provocarlo, sia pure velatamente, asserendo che solo gli sciocchi possono credere che sia impossibile diventare esperti in arti di poco conto senza validi maestri e che sia invece possibile imparare da soli, spontaneamente, l'arte più difficile di tutti, quella di essere a capo di una città (IV, 2, 2); in una successiva circostanza, la provocazione diviene esplicita, in quanto Socrate attribuisce a Eutidemo la convinzione di essere divenuto un abile uomo politico da solo, spontaneamente, senza alcun maestro e assimila questa sua pretesa

565. Non prendiamo in considerazione, in questa sede, i passi del *Simposio* in cui ἔλεγχος / ἐλέγχω sono usati in riferimento ad alcuni scambi verbali che in esso si leggono: non solo e non tanto perché qui ci occupiamo specificamente dei *Memorabili*, ma anche e soprattutto perché i termini in questione non stanno mai a indicare un *elenchos* in senso tecnico: per un esame di tali passi rinviamo pertanto a L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLII-CLIII.

566. Di solito indicati con l'espressione οἱ συνόντες, ovvero con espressioni pressoché equivalenti, quali οἱ συνδιατρίβοντες (I, 2, 3; I, 4, 1), οἱ ὁμιλοῦντες (IV, 7, 1), οἱ ὁμιληταί (I, 2, 12), οἱ ἀκούοντες (I, 6, 14), οἱ πλησιάζοντες (IV, 4, 25; ma cfr. *supra*, n. 255), οἱ συνουσιασταί (I, 6, 1), οἱ ἐπιτήδειοι (I, 1, 6): Senofonte, infatti, evita accuratamente un termine come μαθηταί, «discepoli», in quanto anche il suo Socrate, pur non proclamandosi mai insciente, nega di essere un maestro: vedi I, 2, 3 e n. 6; I, 2, 5-7 e n. 14. Quanto a Eutidemo, Senofonte non dice esplicitamente che non apparteneva all'*entourage* di Socrate, ma la cosa risulta chiarissima dal contesto: Socrate non ha mai parlato con Eutidemo, ma ha soltanto sentito dire (IV, 2, 1: καταμαθών) alcune cose su di lui e ha notato (*ibid.*: αἰσθανόμενος) alcuni aspetti del suo comportamento; la conversazione che, a partire da IV, 2, 8, intrattiene con lui è palesemente la prima; infine anche la conclusione, che narra come Eutidemo, messo in crisi dall'*elenchos* di Socrate (IV, 2, 39), abbia preso la decisione di frequentarlo assiduamente (IV, 2, 40), costituisce una ulteriore conferma della iniziale estraneità di Eutidemo alla cerchia socratica.

a quella di chi rivendicasse il diritto a praticare la professione di medico senza aver mai appreso l'arte medica e senza aver mai avuto un medico come maestro (IV, 2, 3-5); infine Socrate ribadisce il suo punto di vista: è assurdo che per tutte le altre arti si riconosca la necessità di praticarle assiduamente, sotto la guida dei maestri migliori, mentre nel campo della politica, che pure è tanto più difficile delle altre arti[567], alcuni presumono di poter diventare esperti senza maestri, senza impegno e senza esercizio, mentre è vero l'esatto contrario, in quanto la politica richiede un impegno maggiore e più intenso (IV, 2, 6-7). A questo punto Socrate si accorge che Eutidemo ha cominciato ad ascoltare i suoi discorsi con maggiore interesse: decide pertanto di avere un colloquio con lui da solo a solo (IV, 2, 8), probabilmente nella convinzione che la mancanza di testimoni avrebbe reso il suo compito più facile e meno imbarazzante per Eutidemo[568]. Inizia così il dialogo tra Socrate ed Eutidemo, che non tarderà a trasformarsi in un vero e proprio *elenchos*, anzi, per essere precisi, una serie di quattro distinti *elenchoi*: un primo *elenchos* (IV, 2, 11-18) rivela l'ignoranza di Eutidemo riguardo alla giustizia, che pure è virtù indispensabile a chi voglia diventare un buon politico; il breve *elenchos* successivo (IV, 2, 19-21) dimostra invece a Eutidemo che, contrariamente a quanto egli aveva affermato, chi inganna volontariamente non è più ingiusto di chi inganna involontariamente; a questi due primi *elenchoi*, dopo un rapido scambio verbale tra Socrate ed Eutidemo (IV, 2, 22-23), segue un discorso piuttosto lungo di Socrate (IV, 2, 24-29), incentrato sull'importanza di conoscere se stessi: Eutidemo, in effetti, ha dato prova di non conoscere se stesso, di non essere consapevole dei propri limiti e della propria ignoranza. Che tale consapevolezza non sia stata ancora raggiunta lo conferma il fatto che Eutidemo proclama incautamente di sapere quali sono i beni e i mali (IV, 2, 31) e, sollecitato da Socrate, accetta di elencarli (*ibid.*): da qui si sviluppa il terzo *elenchos* (IV, 2, 32-36), al termine del quale Eutidemo ammetterà la propria ignoranza al riguardo (IV, 2, 36). Tuttavia Eutidemo è ancora convinto di sapere benissimo che cosa è la democrazia (IV, 2, 37) e si renderà pertanto necessario un ultimo, breve *elenchos* (IV, 2, 37-39), che condurrà Eutidemo ad ammettere di non sapere assolutamente nulla (IV, 2, 39). Soltanto a questo punto lo scopo di Socrate può dirsi raggiunto: Eutidemo si è liberato del pesante fardello del suo falso sapere, è divenuto consapevole della propria assoluta ignoranza, è ormai una sorta di *tabula rasa*,

567. Per la concezione professionale della politica, che costituisce uno degli elementi fondamentali di questo dialogo, vedi IV, 2, 2 e n. 11; vedi inoltre *infra*, pp. 163-176.

568. Cfr. IV, 2, 8 e n. 17.

pronto ad affrontare la via dell'educazione e dell'apprendimento. Ma tale percorso educativo, d'ora in avanti, farà a meno dell'*elenchos*: Socrate, infatti, quando si accorge del mutato atteggiamento di Eutidemo, divenuto ormai un suo assiduo seguace, rinuncia a metterlo in crisi ulteriormente, vale a dire abbandona la pratica dell'*elenchos*, e gli spiega nel modo più semplice e più chiaro possibile ciò che, a suo avviso, doveva sapere e ciò che era bene fare (IV, 2, 40); in altri termini Socrate, accantonato l'*elenchos*, passa alle consuete conversazioni di tipo didattico, attraverso le quali, infatti, si compirà il percorso educativo di Eutidemo: una prima conversazione avrà come oggetto la benevola sollecitudine degli dèi nei confronti dell'uomo e l'ordine provvidenziale del mondo (IV, 3), mentre nelle conversazioni successive Socrate esporrà a Eutidemo le proprie convinzioni relative alle principali virtù, nonché riguardo al bello e al buono (IV, 5-6). E non è certo un caso che proprio in questi tre capitoli, dedicati all'educazione di Eutidemo, Senofonte ribadisca che era con questo tipo di discorsi[569], cioè con i discorsi didattici, che Socrate rendeva più virtuosi coloro che lo frequentavano, in perfetta coerenza, dunque, con l'assunto programmatico di I, 4, 1. In sostanza il percorso educativo di Eutidemo, che rappresenta palesemente il discepolo paradigmatico, riconferma la scarsa fiducia di Senofonte nei confronti dell'*elenchos*, uno strumento la cui utilità si limita a smascherare quanti presumono di sapere tutto, costringendoli ad ammettere la propria ignoranza, come accade a Eutidemo; l'*elenchos*, quindi, assolve soltanto a una funzione preliminare, propedeutica, quella di dimostrare l'inconsistenza del preteso sapere di arroganti personaggi estranei alla cerchia socratica, ma è uno strumento inservibile per acquisire il vero sapere, che necessita invece di essere appreso da chi lo possiede, da un autentico maestro, quale è appunto Socrate, attraverso una assidua frequentazione e un attento ascolto dei suoi insegnamenti. D'altra parte nei *Memorabili*, come ha ben visto Dorion[570], l'*elenchos* assolve soprattutto a un'altra funzione: quella di selezionare i futuri discepoli. In effetti, proprio in IV, 2, 40, Senofonte afferma che molti di coloro che, al pari di Eutidemo, erano stati sottoposti a un *elenchos* e ne erano usciti scoraggiati e pieni di disprezzo per se stessi, non si erano mai più avvicinati a Socrate, mentre Eutidemo aveva compreso che, se voleva diventare un uomo degno di consi-

569. Cfr. IV, 3, 18 e n. 33; IV, 5, 1 e n. 3; IV, 5, 12; IV, 6, 1.

570. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXXVI-CLXXVIII; sulla funzione di selezione affidata all'*elenchos* in *Mem.*, IV, 2 aveva già richiamato l'attenzione D. R. MORRISON, *Xenophon's Socrates as a Teacher*, in P. A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994, pp. 181-208 (vedi in particolare p. 189).

derazione, doveva frequentare Socrate il più possibile. L'*elenchos*, dunque, mette a dura prova l'autostima, diremmo noi, di chi lo subisce, nonché le sue capacità di reazione nei confronti di una esperienza vissuta come mortificante: alcuni, pochi presumibilmente, reagivano, per così dire, con spirito costruttivo e decidevano, come Eutidemo, di frequentare assiduamente Socrate per acquisire quel sapere di cui erano ormai consapevoli di essere privi; altri invece, molti[571], pensavano di risolvere il problema tenendosi a distanza da quel Socrate che li aveva messi in un simile stato d'animo, che aveva suscitato in loro sensazioni e pensieri così spiacevoli, e Socrate, dal canto suo, li riteneva ancora più stupidi, data la pigrizia intellettuale dimostrata dal loro comportamento[572]. Non bisogna inoltre trascurare il fatto che non soltanto l'*elenchos* rappresenta una mera fase preliminare del processo educativo, ma che tale fase non è sempre necessaria: in effetti essa risulta indispensabile solo nei confronti di chi, come Eutidemo, si mostra orgoglioso della propria sapienza, ma non lo è con quanti, pur ritenendo di non aver bisogno di imparare, non avanzano la pretesa di essere sapienti: si tratta di coloro che confidano o nelle loro buone qualità naturali (IV, 1, 3) ovvero nelle loro ricchezze (IV, 1, 5). Nei confronti di costoro, nota a ragione Dorion[573], Socrate, per dimostrare loro che sono in torto, non ricorre all'*elenchos*, bensì al discorso didattico: ai primi insegna[574], avvalendosi di analogie con il mondo degli animali[575], che sono proprio i più dotati per natura ad aver maggior bisogno di essere educati, mentre, per quanto concerne il secondo gruppo, tenta di ricondurli alla ragione[576] attraverso una serie di argomentazioni. L'*elenchos*, dunque, nei *Memorabili* ha una funzione limitata, meramente preliminare all'acquisizione del sapere e della virtù; inoltre si rende necessario soltanto nel caso in cui l'interlocutore vada orgoglioso della propria presunta sapienza. Mentre nei dialoghi giovanili di Platone l'*elenchos* costituisce lo strumento fondamentale della ricerca che Socrate conduce insieme al suo interlocutore in vista di una definizione delle varie

571. IV, 2, 40: «Molti (πολλοί) di quelli che Socrate aveva ridotto in una simile condizione non si avvicinavano più a lui». Anche Platone allude al fatto che assai spesso gli interlocutori di Socrate reagivano con insofferenza e rancore all'esperienza dell'*elenchos*: cfr. *Ap.*, 21 b-d; 22 e-23 a; 23 c-d; *Gorg.*, 506 b-c; *Theaet.*, 151 c-d.

572. Cfr. IV, 2, 40 e n. 66.

573. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXXX-CLXXXII; lo studioso polemizza con D. R. MORRISON, *Xenophon's Socrates*, cit., p. 185, il quale ritiene che i discorsi rivolti da Socrate ai due gruppi in questione siano appunto degli *elenchoi*.

574. Vedi IV, 1, 3 e n. 9.

575. Cfr. IV, 1, 3 e n. 10.

576. Vedi IV, 1, 5 e n. 11.

virtù (e oltre all'*elenchos* non vi è nessun altro metodo per saggiare la congruenza di una definizione), nei *Memorabili* esso si configura come uno strumento di una validità e di una applicabilità assai circoscritta; anzi può addirittura rivelarsi uno strumento pericoloso. Vi è infatti nei *Memorabili* un altro esempio di *elenchos*, che ne evidenzia tutti i rischi: si tratta dell'*elenchos* a cui il giovane Alcibiade sottopone il suo tutore Pericle (I, 2, 40-46). Siamo di fronte, con ogni evidenza, a un cattivo uso dell'*elenchos*, secondo la felice definizione del Dorion[577], che si contrappone senza dubbio al buon uso dell'*elenchos*[578] fatto da Socrate nei confronti di Eutidemo, ma che tuttavia sottolinea efficacemente i limiti e la pericolosità insiti nell'*elenchos* stesso.

Ma in che cosa consiste il cattivo uso dell'*elenchos* da parte di Alcibiade? Ovvero, per essere più precisi, in base a quali elementi possiamo affermare che l'*elenchos* a cui Alcibiade sottopone Pericle viene presentato da Senofonte in una luce decisamente negativa? Innanzi tutto, prima ancora di entrare nel merito dell'*elenchos* in questione, non dobbiamo dimenticare il giudizio durissimo che Senofonte, all'interno di questa medesima sezione dei *Memorabili*, ha appena espresso su Alcibiade, definendolo *tout-court* «il più intemperante, il più arrogante, il più violento di tutti coloro che erano schierati dalla parte della democrazia» (I, 2, 12; cfr. anche I, 2, 24-25). In secondo luogo è necessario prestare attenzione a come viene introdotto il dialogo tra Alcibiade e Pericle: Senofonte lo cita come un esempio del fatto che sia Crizia sia Alcibiade frequentavano Socrate non per desiderio di apprendere, né perché Socrate piacesse loro, ma soltanto perché spinti dall'ambizione politica (I, 2, 39): un'ambizione che Senofonte giudica severamente, in quanto non accompagnata dal desiderio di diventare virtuosi (cfr. I, 2, 14-15), e che li spingeva a ricercare la conversazione degli uomini politici più attivi (I, 2, 39): e il dialogo tra Alcibiade e Pericle viene appunto presentato come un esempio di tali conversazioni. Superfluo rilevare che una simile premessa non può non proiettare una ulteriore luce negativa sul protagonista del dialogo così introdotto. Esaminiamo poi le conclusioni a cui perviene Alcibiade sottoponendo Pericle a un abile *elenchos*: in primo luogo vengono a essere messe in discussione l'autorità e la stessa legittimità delle leggi: ciò vale non solo per le leggi emanate da un tiranno (I, 2, 43-44) o da un ristretto gruppo di oligarchi (I, 2, 43), ma anche per le leggi di un regime democratico (I, 2, 45). Infatti Alcibiade induce Pericle ad accettare l'equazione in base alla quale la violenza e l'illegalità

577. Cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CLX.

578. Secondo un'altra felice definizione del medesimo studioso: cfr L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CLXIX.

coincidono con la coercizione, che, a sua volta, rappresenta l'antitesi della persuasione[579]: perciò risultano illegali non soltanto le leggi che il tiranno impone ai cittadini ricorrendo non alla persuasione, ma alla coercizione[580], non soltanto le leggi che i pochi prescrivono ai molti avvalendosi non della persuasione, bensì della propria forza[581], ma risultano illegali anche le leggi che il popolo intero, quando è più forte dei ricchi, impone loro senza curarsi di ricorrere alla persuasione[582]. In sostanza Alcibiade mira implicitamente a dimostrare che la legge, in ogni caso e in ogni tipo di regime politico, altro non è che l'espressione del diritto di chi, di volta in volta, risulta più forte: una posizione che ricorda da vicino quella sostenuta da Trasimaco nel I libro della *Repubblica*[583]. Ma subito balza agli occhi come questa sorta di demistificazione della pretesa legittimità delle leggi sia in radicale, insanabile contrasto con le convinzioni del Socrate dei *Memorabili*: nella conversazione con Ippia (IV, 4), infatti, Socrate sostiene con decisione l'equazione giustizia / legalità, affermando che ciò che è giusto coincide con ciò che è conforme alle leggi (IV, 4, 12), anzi, per essere più precisi ed espliciti, con ciò che è conforme alle leggi della città (IV, 4, 13)[584]. Pertanto Alcibiade, che utilizza l'*elenchos* per giungere a conclusioni inaccettabili per il Socrate dei *Memorabili*, nonché, verosimilmente, per lo stesso Senofonte[585], fa davvero un cattivo uso dell'*elenchos*. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, perché mai Senofonte abbia voluto mettere in scena, per così dire, un cattivo uso dell'*elenchos* attribuendolo a un discepolo di Socrate, imbarazzante e scomodo anche per altri e più gravi motivi, quale era appunto Alcibiade: non c'era il rischio di fare il gioco degli accusatori e dei nemici del maestro? Per di più l'abilità dialettica di cui dà

579. I, 2, 44: πείσας si oppone a βιασάμενος ἀναγκάσῃ.
580. I, 2, 44: μὴ πείσας ... ἀναγκάζει.
581. I, 2, 45: μὴ πείσαντες, ἀλλὰ κρατοῦντες.
582. I, 2, 45: κρατοῦν ... μὴ πεῖσαν.
583. Cfr. *Resp.*, 338 c-339 b.
584. È per altro assai probabile che nell'attribuire a Socrate una simile concezione della giustizia abbiano giocato un ruolo notevole le preoccupazioni apologetiche di Senofonte: vedi *infra*, pp. 193-194.
585. Senofonte esalta l'obbedienza alle leggi soprattutto nella *Resp. Lac.* (cfr. in particolare *Resp. Lac.*, 8), anche perché si trattava delle leggi di quella che per lui rappresentava, nonostante dubbi e delusioni (cfr. *Resp. Lac.*, 14), la città ideale; cfr. anche *Ag.*, 2, 16, e soprattutto *Ag.*, 7, 2, dove viene sottolineata la rigorosa osservanza delle leggi da parte di Agesilao. Meno significativa, invece, l'asserita obbedienza alle leggi da parte del re persiano Cambise in *Cyr.*, I, 3, 18: in effetti, proprio in quest'opera Senofonte giungerà a rivedere profondamente il concetto stesso di legge: cfr. *infra*, p. 192 e n. 785 (per una più ampia disamina della questione mi permetto di rinviare al mio *Seduzione e potere nella Ciropedia e nell'Economico di Senofonte*, in F. BENEDETTI-S. GRANDOLINI (a cura di), *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, Napoli, 2003, pp. 131-140).

prova il giovane Alcibiade si esercita a spese di un uomo adulto, celebre statista e suo tutore: ora, una delle accuse rivolte a Socrate da Policrate era proprio quella di minare l'autorità dei padri (I, 2, 49) e l'implicita ma palese arroganza di Alcibiade nei confronti di colui che faceva le veci di suo padre sembra quasi fornire un incauto avallo a tale accusa. Siamo dunque di fronte a un incidente di percorso da parte di Senofonte, che non si è reso conto di quanto fosse rischioso e inopportuno mostrare un Alcibiade che utilizza a fini perversi, anzi doppiamente perversi[586], quel metodo di confutazione dialettica che comunque aveva appreso da Socrate? La risposta, a mio parere, è negativa: anzi il breve dialogo tra Alcibiade e Pericle si inquadra assai bene nella strategia difensiva messa in atto da Senofonte. Infatti, se esaminiamo con attenzione il testo dei *Memorabili*, ci rendiamo conto che in nessun modo Socrate può essere ritenuto responsabile del cattivo uso dell'*elenchos* operato da Alcibiade: non soltanto perché Socrate non può essere ritenuto responsabile del comportamento di Alcibiade in generale (I, 2, 24-25) e del suo ambizioso desiderio di cimentarsi con i politici più eminenti in particolare (I, 2, 39), ma anche perché, come risulta in modo inequivocabile, chi ha preceduto Alcibiade nell'uso inappropriato dell'*elenchos* non è stato Socrate, ma Pericle (I, 2, 46), che afferma infatti di essersi esercitato in gioventù, quando aveva la medesima età di Alcibiade, in questo tipo di discorsi, che ora lui stesso non esita ad assimilare a sofismi, a prove di abilità dialettica fine a se stesse (*ibid.*). Per quanto riguarda dunque l'*elenchos*, il cattivo maestro, in senso lato, è stato Pericle e quanti, al pari di lui, si sono dedicati all'*elenchos* per misurarsi in un esercizio dialettico dotato di chiare potenzialità eversive. Socrate risulta quindi pienamente scagionato per quanto concerne l'uso, senza dubbio cattivo, dell'*elenchos* da parte di Alcibiade; d'altro canto, I, 2, 40-46 conferma la diffidenza di Senofonte nei confronti dell'*elenchos* in quanto tale, soprattutto se utilizzato da giovani brillanti e arroganti come Alcibiade. Non è improbabile che, anche in questo caso, Senofonte intendesse replicare a quanto Platone aveva scritto nell'*Apologia*: in effetti nell'*Apologia* Socrate accenna al fatto che spesso i suoi giovani amici, che si divertono ad ascoltarlo mentre interroga e confuta quanti pretendono di essere sapienti, cercano poi di imitarlo e, com'è naturale, trovano una gran quantità di individui che sanno poco o nulla e che, quando vengono smascherati, finiscono per adirarsi con Socrate, considerandolo responsabile del comportamento dei suoi giovani ammiratori (*Ap.*, 23 c-d). Ma il Socra-

586. Perversi perché le conclusioni a cui giunge sono politicamente eversive e perversi perché l'autorità che si propone di confutare, smentire, ridurre all'impotenza sul piano dialettico è appunto l'autorità di un padre.

te platonico non disapprova affatto questi giovani, pur sottolineando che agiscono di loro iniziativa[587]; tanto è vero che, nel breve discorso rivolto ai giudici che lo hanno condannato, li considera come i continuatori della sua missione, che si realizza appunto tramite la pratica dell'*elenchos*, continuatori che saranno assai più impietosi di lui proprio perché più giovani (*Ap.*, 39 c-d). Ancora: il Socrate platonico, sempre nell'*Apologia*, riconferma la sua fiducia nell'*elenchos* in due contesti di particolare significato e di non comune efficacia e intensità espressiva. Il primo passo è quello in cui prende in considerazione una delle due alternative che possono darsi dopo la morte, cioè che esista un luogo dove, secondo la tradizione, finiscono per ritrovarsi tutti i trapassati (*Ap.*, 40 e-41 c): Socrate appare entusiasta alla prospettiva di poter continuare a fare ciò che ha fatto da vivo, esaminare e interrogare gli altri per scoprire chi di loro è sapiente e chi invece presume di esserlo, ma non lo è (*Ap.*, 41 b-c): l'idea di poter continuare la propria ricerca filosofica, fondata sul metodo dell'*elenchos*[588], si proietta così oltre la morte, assumendo un ulteriore valore paradigmatico. L'altro passo è la richiesta che, poco prima della conclusione del suo discorso, Socrate formula riguardo ai propri figli, chiedendo agli Ateniesi di comportarsi con loro nello stesso identico modo in cui egli si è comportato con gli Ateniesi «tormentandoli proprio come io facevo con voi, se vi sembrerà che si curino della ricchezza o di qualsiasi altra cosa più che della virtù» (*Ap.*, 41 e) e invitandoli a rimproverarli, proprio come lui faceva con gli Ateniesi, «se avranno l'aria di essere qualcosa, mentre non sono nulla» (*ibid.*), perché ciò indicherebbe che «non si curano di ciò di cui bisogna curarsi e pensano di essere qualcosa mentre non valgono nulla» (*ibid.*). L'estrema preghiera di Socrate, nel momento solenne in cui il filosofo condannato si avvia verso la morte, ribadisce dunque la convinzione che l'*elenchos*, da lui sistematicamente praticato, è lo strumento indispensabile per conseguire la virtù, confermando così il nesso inscindibile che lega la ricerca della verità morale e l'acquisizione della virtù. A questa fiducia nell'*elenchos*, costantemente professata dal Socrate platonico, Senofonte ha voluto opporre, con altrettanta coerenza e fermezza, la sua sfiducia, anzi la sua sospettosa diffidenza nei confronti dell'*elenchos*, strumento inadeguato sia per l'acquisizione del vero sapere (come mostra il percorso educativo di

587. *Ap.*, 23 c: αὐτόματοι: questa precisazione risponde, con ogni probabilità, a intenti apologetici.

588. In *Ap.*, 41 b-c, non ricorrono né il sostantivo ἔλεγχος né il verbo ἐλέγχω: in compenso troviamo i verbi ἐξετάζω (*Ap.*, 41 b: ἐξετάζοντα ... ἐξετάσαι; *Ap.*, 41 c: ἐξετάζειν) ed ἐρευνάω (*Ap.*, 41 b: ἐρευνῶντα), in questo contesto sinonimi a tutti gli effetti di ἐλέγχω.

Eutidemo) sia per il conseguimento della virtù (come emerge chiaramente da I, 4, 1); uno strumento che, per di più, si presta a venire utilizzato a scopi riprovevoli e inaccettabili (come dimostra l'uso che ne fa Alcibiade nel suo dialogo con Pericle) e che soltanto Socrate, nella sua accorta saggezza, riesce a padroneggiare, ricorrendo ad esso nell'unico caso in cui si rivela utile, anzi prezioso: quando, cioè, è finalizzato a smascherare fino in fondo il falso sapere di pretesi sapienti[589].

Se il Socrate di Senofonte non proclama mai la propria ignoranza e, coerentemente, preferisce all'*elenchos* il discorso didattico, altrettanto coerentemente rifugge dall'ironia che caratterizza invece il Socrate platonico. Ciò vale soprattutto per il Socrate dei *Memorabili*, che ricorre all'ironia assai di rado: l'esempio più evidente è costituito dal dialogo con Teodote (III, 11), una bellissima etera, tutto giocato sul filo dell'ironia. L'ironia si avverte in modo particolare al momento del congedo[590]: in risposta all'invito di Teodote a diventare suo socio nella ricerca degli amici, Socrate replica che per lui è difficile trovare del tempo libero, sia perché ha molti impegni pubblici e privati, sia perché ha delle amiche che non sono disposte a lasciarlo né di giorno né di notte e che apprendono da lui filtri e incantesimi (III, 11, 16); quindi fa i nomi delle sue amiche: Apollodoro, Antistene, Cebete e Simmia (III, 11, 17). L'ironia è duplice: da un lato, infatti, suona ironica l'affermazione dei molti impegni pubblici e privati di Socrate (ed è lo stesso Senofonte a metterci sull'avviso, ricordando il fatto che Socrate non si curava né degli affari pubblici né dei propri affari privati)[591]; dall'altro è evidente che Socrate, quando parla di amiche che non lo lasciano libero né di giorno né di notte, non allude ad amanti gelose, bensì ai più assidui tra i suoi amici: ed è lui stesso a rendere esplicito il vero significato delle sue parole, facendo il nome delle sue pretese «amiche». Se qui l'ironia di Socrate è palese, un'allusione all'ironia socratica è rintracciabile anche in

589. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXVIII-CLXIX, asserisce che anche il Socrate platonico, in *Resp.* 539 b-d, manifesta diffidenza nei confronti dell'*elenchos* qualora venga praticato dai giovani. È però opportuno ricordare che la *Repubblica* (eccettuato il I libro, composto verosimilmente in epoca precedente) dà ormai voce al pensiero di Platone, non già a quello del Socrate storico; quanto a Platone, è probabile che, secondo la tesi di Vlastos, abbia maturato una progressiva diffidenza nei confronti dell'*elenchos* man mano che approfondiva i suoi studi di matematica, che gli mostravano un diverso procedimento conoscitivo, di tipo dimostrativo e non elenctico: in proposito rinviamo dunque alle illuminanti pagine di G. VLASTOS, *Elenchus and Mathematics*, cit.; ora in G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 107-131 (= *Socrate*, cit., pp. 141-174).

590. Ma non solo: cfr. anche III, 11, 7 e n. 12.

591. Cfr. III, 11, 16, dove si dice che Socrate scherza sulla propria vita lontana dagli affari (ἀπραγμοσύνη).

IV, 1, 1-2[592], ma sprazzi di ironia emergono soprattutto in II, 6, 28-29: nel corso di una conversazione con Critobulo, il figlio notoriamente bellissimo del suo amico Critone, Socrate non soltanto si proclama sensibile all'amore e capace di straordinario impegno nel dare la caccia all'amato (II, 6, 28), ma esorta Critobulo a rivelargli chi è l'uomo di cui desidera l'amicizia, perché appunto si considera un esperto nell'arte di dare la caccia agli uomini (II, 6, 29): Socrate insomma si offre a Critobulo come intermediario nelle faccende amorose, come abile mezzano, il che richiama subito alla mente le sue analoghe affermazioni nel *Simposio* di Senofonte. In effetti nel *Simposio* Socrate, fin dall'inizio, si dichiara orgoglioso di essere un mezzano (*Symp.*, 3, 10); in seguito fornisce una serie di chiarimenti su questa professione, asserendo che il perfetto mezzano è quello capace di rendere i suoi clienti graditi alla città intera, ed elogia come abile mezzano anche Antistene, in quanto si mostra in grado di mettere in contatto persone che hanno bisogno l'una dell'altra (*Symp.*, 4, 56-64); infine, su richiesta di Callia, conferma la sua disponibilità a fungere da mezzano tra lui e la città (*Symp.*, 8, 42-43). Questo tipo di ironia che riscontriamo in *Mem.*, II, 6, 28-29, nonché nei passi citati del *Simposio*, è assai più interessante di quella che abbiamo visto all'opera nel dialogo con Teodote (III, 11): in quest'ultimo caso, infatti, si tratta di un'ironia semplice[593], in cui le parole di Socrate non stanno palesemente a significare ciò che viene detto, mentre nel caso di *Mem.*, II, 6, 28-29 e, soprattutto, del *Simposio* si può parlare, con Vlastos[594], di ironia complessa, nel senso che Socrate intende e, al tempo stesso, non intende dire quello che dice: non intende dire, ovviamente, che è un mezzano nel significato corrente, usuale del termine, tuttavia intende dirlo se la parola mezzano assume appunto il significato di essere capace di mettere in relazione le persone tra loro, di

592. In effetti prima Senofonte accenna all'ironia di Socrate: «E si dimostrava utile a chi lo frequentava sia quando scherzava (παίζων) sia quando parlava seriamente» (IV, 1, 1) e subito dopo cita un esempio di affermazione ironica da parte sua: «Spesso affermava di essere innamorato di qualcuno, ma era chiaro che desiderava non quelli dotati per natura di un bel corpo, ma quelli dotati di un'anima incline alla virtù» (IV, 1, 2).

593. Per altro, non sarebbe impossibile cogliere una ironia complessa anche in III, 11, 16-17, a proposito degli incantesimi di cui Socrate è maestro: al riguardo vedi III, 11, 16-17 e n. 24. Per altri esempi di ironia semplice nei *Memorabili* vedi II, 1, 14; III, 5, 23-24; III, 6, 2; IV, 2, 9; IV, 4, 6-8.

594. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 30-31 (= *Socrate*, cit., pp. 40-41); nel *Simposio*, oltre che nei passi citati, si può riscontrare un ulteriore esempio di ironia complessa in *Symp.*, 5, 1-6, dove appunto Socrate asserisce che i lineamenti del suo volto sono più belli di quelli del bellissimo Critobulo: anche in questo caso ciò che afferma Socrate è falso in un senso, se si intende «bello» nel significato usuale del termine, ma vero in altro, se per «bello» si intende idoneo alla funzione che deve assolvere: cfr. ancora G. VLASTOS, *ibid.*

rendere il proprio «cliente» gradito agli altri, ovvero, come nella conversazione con Critobulo, di procurare a un amico gli amici che desidera avere, gli amici migliori e più desiderabili (ed è infatti su questo argomento che verte il prosieguo del dialogo con Critobulo). Per altro è corretto rilevare, ancora con Vlastos[595], che le ironie, anche quelle complesse, che Senofonte attribuisce a Socrate hanno scarso rilievo dottrinale, in quanto non contribuiscono a illustrare e a chiarire la filosofia di Socrate: in Senofonte infatti sono assenti quei grandi paradossi filosofici che troviamo nei dialoghi giovanili di Platone, quali la proclamata inscienza di Socrate e, parallelamente, la sua affermazione di non insegnare alcunché, paradossi che, a detta di Vlastos[596], divengono pienamente comprensibili soltanto se si riesce a coglierne la natura di ironie complesse[597]. In conclusione, dunque, il Socrate di Senofonte appare lontano dall'ironia in generale e dall'ironia complessa in particolare, così come fa un uso assai circoscritto dell'*elenchos* e, lungi dall'asserire di non possedere conoscenza alcuna, appare sempre conforme all'immagine tradizionale del sapiente, dotato di conoscenze che abbracciano molteplici ambiti e sempre disposto a elargirle a quanti lo frequentano.

Questi tre aspetti (assenza di ironia, uso limitato dell'*elenchos*, conoscenze estese ed esenti da qualsiasi incertezza), strettamente connessi tra loro, risultano però in netto contrasto con quanto dicono di lui Caricle e Ippia, rispettivamente in I, 2, 36 e in IV, 4, 9. Ciò che afferma Caricle in I, 2, 36, infatti, rinvia, sia pure implicitamente, a un Socrate ironico che, pur sapendo – a detta di Caricle – come stanno le cose, ha l'abitudine di fare un sacco di domande: senza dubbio Caricle, nel momento in cui lamenta un simile comportamento, non ne coglie affatto la valenza ironica, anzi è convinto che si tratti di una semplice finzione da parte di Socrate che, a suo avviso, non è affatto ignorante come sostiene di essere; tuttavia le parole di Caricle ci lasciano intravedere un Socrate comunque ironico nella sua pretesa ignoranza, un Socrate che, di conseguenza, tempesta gli altri di domande, un Socrate insomma che ricorre abitualmente alla pratica dell'*elenchos*[598]. Questo Socrate, in cui troviamo la connessione tra pretesa inscienza, ironia e

595. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 31 (= *Socrate*, cit., p. 41).

596. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 31-32 (= *Socrate*, cit., pp. 41-42).

597. Per una terza ironia complessa cfr. *supra*, n. 536.

598. Si potrebbe obiettare che in I, 2, 36 non compaiono termini quali ἔλεγχος / ἐλέγχω; a ciò è facile replicare che compare però il verbo ἐρωτάω (εἰώθας ... τὰ πλεῖστα ἐρωτᾶν), che è associato a ἐλέγχω proprio nel passo parallelo a questo, cioè in IV, 4, 9 (ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων); del resto nell'*Apologia* platonica è il verbo διερωτάω che sta a indicare l'*elenchos* a cui Socrate sottopone i poeti (*Ap.*, 22 b: διερώτων): cfr. anche *supra*, n. 526.

pratica dell'*elenchos*, in realtà ha ben poco a che vedere con il Socrate dei *Memorabili*: sembra piuttosto la descrizione, da parte di un osservatore superficiale e un po' *naïf*, del Socrate platonico; e con buone probabilità I, 2, 36, al pari di IV, 4, 9, costituisce, da parte di Senofonte, una sorta di «svista» che ci consente di gettare uno sguardo sul Socrate storico. In effetti anche quanto asserisce Ippia in IV, 4, 9 si attaglia ben poco al Socrate dei *Memorabili*: non soltanto, come abbiamo visto[599], implica un Socrate insciente, ma fa esplicito riferimento alla pratica dell'*elenchos*[600] e allude anche all'ironia socratica, sia pure fraintendendone, come Caricle, la natura e la portata: secondo Ippia, infatti, Socrate, interrogando e confutando i suoi interlocutori, senza rivelare la propria opinione su nessuna questione, non fa che prendersi gioco degli altri[601]: anche Ippia dunque, al pari di Caricle, considera l'ironia di Socrate come una mera finzione e, quindi, come una beffa a danno degli interlocutori. In questa lettura che Ippia e Caricle danno dell'ironia socratica, una lettura senza dubbio riduttiva e semplificatrice, possiamo cogliere la difficoltà di Senofonte stesso a confrontarsi con il paradosso dell'ironia socratica, quella che trovava nei dialoghi giovanili di Platone[602], quella che, molto probabilmente, era stata propria del Socrate storico: una ironia di cui non riusciva a cogliere la natura e le implicazioni, in quanto la sua ricostruzione della figura e del pensiero del maestro aveva del tutto obliterato un altro ingombrante paradosso che era alla base dell'ironia socratica, cioè la professione di ignoranza: senza di essa, infatti, l'ironia socratica perde ogni spessore filosofico, ogni valenza conoscitiva, per ridursi a una banale finzione finalizzata a mettere in difficoltà l'incauto interlocutore. Ma per Senofonte, legato a una concezione tradizionale del sapiente e del sapere, la pretesa inscienza di Socrate non poteva essere che un fastidioso paradosso da rimuovere e da cancellare, così come l'ironia socratica costituiva un altro scomodo paradosso da ricondurre sui binari di una rassicurante banalità. E, come vedremo ora, Senofonte manifesta il medesimo disagio e la medesima sostanziale incomprensione davanti a un altro inquietante paradosso socratico: la teoria della virtù-scienza.

599. Cfr. *supra*, p. 91 e n. 422 e 423.

600. In effetti qui, a differenza che in I, 2, 36, compare il verbo ἐλέγχω: vedi nota successiva.

601. IV, 4, 9: «Basta con il tuo prendersi gioco degli altri (ὅτι τῶν ἄλλων καταγελᾷς), interrogando e confutando tutti (ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας), senza essere disposto tu stesso a rendere conto a nessuno né a esprimere la tua opinione su nessun argomento».

602. Come verrà segnalato nelle note *ad loc.*, i *Memorabili* presuppongono infatti la conoscenza, da parte di Senofonte, di gran parte dei dialoghi giovanili di Platone (e in particolare dei dialoghi elenctici) e, forse, non soltanto di quelli: vedi *supra*, pp. 32-33 e n. 128, 130, 132; cfr. anche n. 173.

Il Socrate di Senofonte: la virtù-scienza; etica tradizionale e utilitarismo

La tesi dell'identità tra conoscenza e virtù costituisce, come è noto, uno dei tradizionali capisaldi del pensiero attribuito al Socrate storico e, in effetti, appare concordemente attestata sia da Platone[603] sia da Senofonte[604], nonché avallata dall'autorevole conferma di Aristotele[605]. Si tratta di una tesi che opera una rottura profonda e insanabile con il comune modo di pensare, sia perché comporta la riduzione a un'unica virtù[606] delle diverse virtù tradizionalmente riconosciute[607], sia perché, soprattutto, conduce alla inevitabile conclusione che nessuno fa del male volontariamente: come la virtù si identifica con la conoscenza, così il vizio, il male morale coincide con l'ignoranza: pertanto chi compie il male, lo fa per ignoranza, perché non conosce il bene, perché erroneamente ritiene bene ciò che invece è male. La dottrina della virtù-scienza, come si è detto, viene attribuita a Socrate anche nei *Memorabili*: si tratta ora di prendere in esame i passi che ad essa fanno riferimento. Un primo accenno lo troviamo già nella sezione apologetica, in I, 1, 16: dopo aver affermato che Socrate non solo rifuggiva dall'indagare i fenomeni naturali, ma anzi riteneva insensati quanti si dedicavano a indagini di questo tipo (I, 1, 11-15), Senofonte precisa quali fossero gli ambiti della ricerca socratica, ambiti che noi definiremmo di natura etico-politica e che Senofonte ci presenta attra-

603. Cfr. in particolare *Ap.*, 25 e-26 a; *Lach.*, 194 d; *Prot.*, 345 d-e; 352 b-e; 358 b-d; 361 b; *Gorg.*, 468 b; 509 e; *Men.*, 77 b-78 a; 87 b-88 d. Ricordiamo, di passaggio, che la teoria della virtù-scienza si rinviene soltanto nei dialoghi giovanili; in seguito, quando Platone elaborerà la sua concezione di un'anima tripartita (cfr. *supra*, n. 401), essa condurrà inevitabilmente all'abbandono della teoria della virtù-scienza e, di conseguenza, verrà a crearsi uno spazio sia per la *akrasia* sia per la *enkrateia*: quest'ultima, in particolare, rivestirà un ruolo significativo a sostegno e in aiuto all'anima razionale (cfr. *Resp.*, 431 a-b); in proposito vedi L.-A. DORION in BANDINI-DORION, I, cit., pp. 149-150; vedi anche G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 102 (= *Socrate*, cit., p. 135).

604. Un accenno alla teoria della virtù-scienza si può leggere già all'interno della sezione apologetica, in *Mem.*, I, 1, 16; essa viene poi esposta in III, 9, 4-5, quindi ribadita in IV, 6, 6 a proposito della giustizia, nonché in IV, 6, 11 a proposito del coraggio. Sulla teoria della virtù-scienza nei *Memorabili* è tuttora fondamentale il saggio di R. SIMETERRE, *La théorie*, cit.

605. Cfr. *Eth. Nic.*, III, 11, 1116 b 4-5; VI, 13, 1144 b 17-19; 1144 b 28-30; VII, 3, 1145 b 23-27; *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 b 3-10; III, 1, 1229 a 14-16; VIII, 1, 1246 b 34-36.

606. O, quanto meno, una fortissima sottolineatura di quanto è comune a tutte, del loro comune denominatore, e quindi del carattere sostanzialmente unitario della virtù: vedi soprattutto *Prot.*, 329 c-334 a; 349 b-351 b; 359 a-362 a; cfr. anche *Lach.*, 199 c-e; *Men.*, 77 a; 79 a-e; 88 d-89 a.

607. Cioè il coraggio (ἀνδρεία), la moderazione o temperanza (σωφροσύνη), la giustizia (δικαιοσύνη), la pietà o santità (εὐσέβεια ovvero ὁσιότης), la sapienza (σοφία).

verso una lunga esemplificazione[608], per poi concludere che Socrate, in generale, si occupava di ricercare tutte quelle conoscenze il cui possesso, a suo avviso, coincideva con l'essere dei *kaloi kagathoi*, e la cui ignoranza, invece, faceva sì che a ragione si venisse chiamati schiavi (I, 1, 16). Quindi, secondo Socrate, chi possiede tutta una serie di conoscenze nell'ambito etico-politico è, *ipso facto*, un *kalos kagathos*, termine che in questo contesto è più che mai intraducibile: da un lato infatti, in riferimento all'ambito specifico della politica, è fortemente connotato in senso sociale e designa il vero «gentiluomo», dall'altro però, nell'ambito specifico della sfera morale, sta a indicare l'uomo moralmente irreprensibile, l'uomo dotato di virtù[609]. Già in I, 1, 16, dunque, è enunciata o, per essere più precisi, preannunciata quella tesi dell'identità fra conoscenza e virtù che verrà poi esposta nella sezione apomnemoneutica, nell'ambito di quella sorta di «intermezzo filosofico» costituito dai capp. 8-9 del III libro. Il passo fondamentale al riguardo è III, 9, 4-5, un passo tormentatissimo dal punto di vista testuale ed esegetico[610], di cui cercheremo di cogliere i punti essenziali. Senofonte esordisce affermando (III, 9, 4) che Socrate non separava sapienza (σοφία) e moderazione (σωφροσύνη): il greco σωφροσύνη, che di solito abbiamo appunto tradotto con «moderazione», è usato da Senofonte come sinonimo di ἐγκράτεια, che a sua volta indica, conformemente all'etimologia, il «dominio di sé», cioè la capacità di rimanere padroni di se stessi rispetto ai desideri che provengono dal corpo, quali la fame, la sete, il desiderio di sonno e il desiderio sessuale[611]. Dunque, prosegue Senofonte, Socrate riteneva sia sapiente sia dotato di moderazione chi, conoscendo le cose belle e buone, le mette in pratica, così come, conoscendo quelle vergognose, si tiene lontano da esse (*ibid.*). Quindi Senofonte, in una sorta di *chreia*[612], contrappone l'opinione corrente a quella di Socrate (*ibid.*): narra infatti che, quando gli venne chiesto se ritenesse sapienti (σοφοί) e, allo stesso tempo, intemperanti (ἀκρατεῖς) coloro che, pur sapendo ciò che si deve fare, facevano tutto il contrario, rispose di non ritenerli nulla di più che privi di sapienza (ἄσοφοι) e intemperanti (ἀκρατεῖς). Soffermiamoci, prima di proseguire, su

608. I, 1, 16: «Quanto a lui [*scil.*: Socrate], discuteva sempre di questioni che riguardano gli uomini, indagando che cosa è pio e che cosa è empio, che cosa è bello e che cosa è brutto, che cosa è giusto e che cosa è ingiusto, che cosa è la moderazione e che cosa è la follia, che cosa è il coraggio e che cosa è la viltà, che cosa è la città e che cosa è l'uomo politico, che cosa è il potere sugli uomini e che cosa è l'uomo atto a esercitarlo».

609. Cfr. I, 1, 16 e n. 41.

610. In proposito rinviamo alle note *ad loc.*

611. Per la sostanziale equivalenza, in Senofonte, tra ἐγκράτεια e σωφροσύνη vedi I, 2, 17 e n. 40; per la ἐγκράτεια vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 1 e 2.

612. Per la *chreia* cfr. *supra*, p. 23 e n. 78; pp. 24-25 e n. 86; p. 60 e n. 274.

questa risposta: posto davanti alla comune opinione che considera dotati di sapienza, ma intemperanti coloro che sanno che cosa dovrebbero fare, ma si comportano in modo opposto, Socrate replica che costoro sono privi sia di sapienza, cioè di conoscenza[613], sia di dominio di sé, vale a dire intemperanti: perciò non si tratta, come suggeriscono i suoi interlocutori, di persone sapienti e intemperanti, fornite di *sophia* e al contempo prive di *enkrateia*, bensì di persone prive sia di *sophia* sia di *enkrateia*, di persone, insomma, che sono non-sapienti e non-temperanti. La risposta di Socrate, che corregge i suoi interlocutori riguardo alla cruciale questione della *sophia*, intesa come sapienza nel campo delle scelte morali, come conoscenza di ciò che è bello e buono e di ciò che invece è vergognoso, quindi di ciò che bisogna o non bisogna fare, sembra implicare che quanti si dimostrano intemperanti sono tali non già *benché* sappiano ciò che si deve fare, ma proprio *perché* non lo sanno: in altri termini chi compie una scelta moralmente sbagliata, lo fa per un *deficit* di conoscenza, perché non conosce quale sia la scelta giusta. Che questa sia l'interpretazione corretta della replica di Socrate è confermato da quanto segue: Socrate, infatti, a sostegno della sua affermazione, dichiara che tutti gli uomini, nel momento in cui devono operare una scelta tra le varie possibilità che hanno a disposizione, fanno ciò che ritengono più utile per loro (III, 9, 4). È facile constatare che qui emergono da un lato l'utilitarismo tipico del Socrate di Senofonte, su cui dovremo ritornare, dall'altro la ferma convinzione che tutti gli uomini (buoni o malvagi, giusti o ingiusti che siano), quando devono scegliere tra diversi comportamenti possibili, mettono sempre in atto quello che ritengono il migliore, anzi, per essere più precisi, il più utile per loro. Tale convinzione implica appunto che, come si accennava poco sopra, chiunque commetta un'azione malvagia o ingiusta, lo fa a seguito di un errore intellettuale, di un errore di valutazione, che lo induce appunto a ritenere migliore / più utile ciò che in effetti non lo è. Nel paragrafo successivo, in cui il pensiero di Socrate viene riportato in forma indiretta, Senofonte ci fornisce una ulteriore, fondamentale precisazione: Socrate infatti sosteneva che coloro che conoscono le azioni belle e buone, cioè le azioni giuste e tutte le azioni che si compiono tramite la virtù, non preferirebbero mai nulla ad esse (III, 9, 5). Senofonte, per altro, non ci fornisce alcuna spiegazione del perché il semplice fatto di conoscere ciò che è bello e buono si

613. Tale è infatti il significato del greco ἄσοφοι, un aggettivo rarissimo, di uso esclusivamente poetico, usato qui per la prima volta in un testo in prosa; probabilmente è stato scelto da Senofonte perché, per la sua stessa formazione, esprime nel modo più efficace l'opposizione a σοφοί, proprio come ἀκρατεῖς è il contrario di ἐγκρατεῖς, che indica appunto coloro che sono dotati di ἐγκράτεια.

traduca automaticamente nel metterlo in atto; non ci spiega, in altri termini, perché la conoscenza di ciò che è moralmente buono sia non solo la condizione necessaria, ma anche la condizione *sufficiente* per mettere in atto una condotta moralmente virtuosa: tuttavia da un lato si può supporre che ciò avvenga perché ciò che è moralmente buono coincide con ciò che è utile[614], dall'altro si potrebbe presumere che, alla base di qualsiasi scelta in campo morale, vi sia soltanto una motivazione di tipo conoscitivo, di natura razionale, con conseguente esclusione di fattori non razionali, cioè degli istinti, delle emozioni, delle passioni[615]. Ma su questo punto ritorneremo tra breve. Senofonte conclude infine la sua esposizione della dottrina del maestro ribadendo l'identità tra sapienza / conoscenza (σοφία) e virtù (ἀρετή): sono gli uomini dotati di sapienza che compiono le azioni belle e buone e, siccome le azioni giuste e tutte le altre azioni belle e buone si compiono mediante la *sophia*, è evidente che la giustizia e ogni altra virtù sono *sophia*, cioè sapienza / conoscenza (III, 9, 5). La teoria della virtù-scienza viene poi ripresa nell'ultima conversazione tra Socrate ed Eutidemo (IV, 6), che verte su una serie di definizioni (IV, 6, 1), relative alla sfera morale (IV, 6, 2-11) e a quella politica (IV, 6, 12-14): nell'ambito della sfera morale la discussione affronta innanzi tutto la definizione della *pietas* (IV, 6, 2-4), quindi quella della giustizia (IV, 6, 5-6), poi quella della sapienza (IV, 6, 7), quella del buono e del bello (IV, 6, 8-9), infine quella del coraggio (IV, 6, 10-11). A proposito della giustizia, Socrate, dopo aver definito giusto ciò che è conforme alla legge (IV, 6, 6), domanda a Eutidemo se conosce qualcuno che faccia cose diverse da quelle che ritiene che si debbano fare: si tratta, in realtà, di una interrogativa retorica, alla quale Eutidemo risponde di no (*ibid.*). Siamo dunque di fronte alla riproposizione, questa volta tramite una formulazione negativa, di quanto già affermato in III, 9, 5: là si affermava che coloro che conoscono le azioni belle e buone non preferirebbero nulla ad esse, mentre qui si sostiene che nessuno fa cose diverse da quelle che ritiene che si debbano fare. Poco dopo, questa volta a proposito del coraggio, Socrate pone a Eutidemo un'altra domanda, chiedendogli se non è vero che gli uomini, presi individualmente (ἕκαστοι), agiscono come si deve: Eutidemo, a sua volta, risponde con un'altra domanda «E come potrebbe essere diversamente?», cioè con una interrogativa retorica che equivale ovviamente a una conferma (IV, 6, 11). Questo

614. Vedi IV, 5, 9, dove la *enkrateia*, che il Socrate di Senofonte pone a fondamento della virtù (cfr. soprattutto I, 5, 4 e n. 11; *infra*, pp. 146-148), viene presentata come preferibile al suo contrario alla luce di un'ottica accentuatamente edonistico-utilitaristica: cfr. anche II, 1, 4-5; II, 1, 19; II, 1, 33.

615. Così infatti spiegherà la cosa Aristotele: vedi nota successiva.

passo è dunque un perfetto *pendant* del precedente: se in IV, 6, 6 si sosteneva che nessuno agisce diversamente da come ritiene di dover agire, qui si afferma che ciascuno agisce come ritiene di dover agire. A questo punto potremmo concludere che nei *Memorabili* l'esposizione della dottrina socratica della virtù-scienza risulta un po' sommaria e non del tutto esauriente, ma nel complesso abbastanza coerente. Ma le cose, in realtà, non stanno in questi termini, come dimostrano altri passi dell'opera. Prendiamo in considerazione, innanzi tutto, IV, 5, 6, che rivela tutta la difficoltà di Senofonte a comprendere fino in fondo la tesi dell'identità di virtù e conoscenza, un paradosso così lontano da quel robusto senso comune a cui Senofonte è solidamente attaccato. Il passo in questione fa parte di una conversazione di Socrate con Eutidemo incentrata sul tema della *enkrateia*: Socrate innanzi tutto sostiene che chi è dominato dai piaceri del corpo non è libero (IV, 5, 3) e che, pertanto, quanti sono privi di *enkrateia* (οἱ ἀκρατεῖς) non sono liberi e non soltanto non possono compiere le azioni migliori, ma anzi sono costretti a compiere quelle peggiori (IV, 5, 4); la schiavitù peggiore, dunque, è quella di coloro che sono privi di *enkrateia* (IV, 5, 5); a questo punto Socrate domanda a Eutidemo: «E non ti sembra che l'intemperanza (ἀκρασία), tenendo lontana dagli uomini la sapienza (σοφία), che è il bene più grande, li faccia precipitare nel suo opposto? E non ti sembra che essa impedisca loro di prestare attenzione alle cose utili e di riconoscerle, trascinandoli verso i piaceri, e spesso, confondendoli mentre percepiscono i beni e i mali, faccia sì che scelgano il peggio invece del meglio?» (IV, 5, 6). E, poco più avanti, sempre riferendosi all'intemperanza (ἀκρασία), soggiunge: «E pensi che per l'uomo ci sia qualcosa di peggiore di ciò che gli fa scegliere le cose dannose invece di quelle utili, e lo persuade a prendersi cura di quelle e a trascurare queste, e lo costringe a comportarsi in modo opposto a quello delle persone dotate di moderazione (τοῖς σωφρονοῦσι)?» (IV, 5, 7). Questi due passi appaiono palesemente in contrasto con quelli, sopra ricordati, che espongono la tesi dell'identità tra conoscenza e virtù, in particolare con III, 9, 4-5; non solo: appaiono in radicale, insanabile contrasto con un celebre passo di Aristotele relativo alla dottrina della virtù-scienza attribuita a Socrate: «Infatti, come riteneva Socrate, sarebbe strano che pur essendovi scienza, qualcos'altro comandi e la trascini qua e là come uno schiavo. Infatti Socrate combatteva nel modo più assoluto contro questa dottrina, convinto che non esiste l'intemperanza (ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας). Per lui infatti nessuno agisce in contrasto con ciò che è il meglio, giudicando di agire in questo modo, ma per ignoranza»[616]. Né vale obietta-

616. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VII, 3, 1145 b 23-27 (trad. di M. Zanatta).

re, con Vlastos[617], che la contraddizione interna ai *Memorabili* è meno grave di quanto possa apparire a prima vista: secondo lo studioso, infatti, mentre in Aristotele il termine ἀκρασία indica propriamente la «incontinenza» (*incontinence*), in *Mem.*, IV, 5, 6 esso è invece sinonimo di ἀκράτεια e significa quindi «intemperanza» (*intemperance*), il che evita una contraddizione con la tesi socratica dell'identità di virtù e conoscenza: in base a tale tesi, infatti, anche se Senofonte probabilmente non ne era consapevole, l'incontinenza è impossibile per lo stolto e per l'intemperante non meno di quanto lo sia per l'uomo sapiente e per l'uomo temperante: infatti anche lo stolto e l'intemperante scelgono ciò che ritengono migliore: il problema non è dato dal fatto che, in base ad altri fattori, compiono una scelta che va in senso contrario al loro giudizio, ma dal fatto che è appunto il loro giudizio che è sbagliato. Le osservazioni di Vlastos sono senza dubbio da prendere, come sempre, in attenta considerazione: tuttavia appaiono, almeno in parte, non del tutto convincenti. È senza dubbio vero che, alla luce della teoria socratica della virtù-scienza, anche chi si comporta da intemperante agisca in piena sintonia con il proprio giudizio sulla scelta da lui ritenuta migliore e quindi, se la sua condotta è riprovevole, nella fattispecie caratterizzata dall'intemperanza, ciò è dovuto a un errore di giudizio, all'ignoranza in ultima analisi, e non già al fatto che intervengano altri elementi che lo inducono ad agire in modo difforme o addirittura opposto rispetto a quello che giudica migliore: pertanto anche l'intemperante non è in-continente, nel senso che la sua stessa intemperanza è semplicemente il frutto non della mancanza del dominio di sé, bensì di un errore intellettuale. Così come è vero che non soltanto in IV, 5, 6, ma in tutto questo dialogo tra Socrate ed Eutidemo, il termine ἀκρασία[618], come dimostra il fatto che viene usato in sistematica opposizione a ἐγκράτεια, equivale senza dubbio ad ἀκράτεια. Anzi, possiamo aggiungere che tutta la conversazione è incentrata sull'opposizione tra il campo semantico della *enkrateia* e della *sophrosyne* (sostanzialmente equivalenti) da un lato e il campo semantico della *akrasia*, equivalente alla *akrateia*, dall'altro. Ora, però, si tratta di andare a vedere che cosa significhi esattamente *enkrateia* e, di conseguenza, il suo contrario *akrasia*. Quando in un medesimo passo sono presenti entrambi questi termini, vengono comunemente tradotti, proprio per mantenere l'opposizione anche in italiano, con «temperanza» e «intemperanza»; tuttavia una simile traduzione, se ha il merito di mantenere l'opposizione tra i due termini, presenta l'inconveniente di opacizzare, con un vocabolo abbastanza generico quale «tempe-

617. Vedi G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 100-101 (= *Socrate*, cit., pp. 133-134).
618. Che ricorre anche nei successivi §§ 8 (una volta) e 9 (due volte).

ranza», il significato di *enkrateia*, che sta a indicare specificamente, come già si è accennato, la capacità di controllare i desideri legati al corpo dell'uomo, quali la fame, la sete, il desiderio di sonno e il desiderio sessuale; in altri termini, *enkrateia* designa, più che una generica «temperanza», il dominio di sé, la capacità di non farsi mai travolgere dai desideri fisici e di tenerli invece sotto controllo. A questo punto è chiaro che *akrasia*, il contrario di *enkrateia*, sta a significare non tanto una generica «intemperanza», quanto la mancanza di dominio di sé, l'incapacità di controllare la fame, la sete, il desiderio di sonno e di sesso, lasciandosi invece travolgere da tali desideri. Naturalmente, per semplicità e per brevità, possiamo benissimo continuare a tradurre *akrasia* con «intemperanza», purché abbiamo chiaro quale sia l'esatto significato del termine, a quale specifico tipo di intemperanza alluda. Una volta chiarito il significato di *akrasia*, se riprendiamo in esame IV, 5, 6, ci troveremo di fronte a conclusioni decisamente inquietanti, assai più di quelle formulate da Vlastos. Infatti, la prima delle due domande retoriche che Socrate rivolge a Eutidemo, spogliata della sua forma interrogativa e tradotta nella forma enunciativa equivalente, afferma che la *akrasia*, la mancanza di dominio di sé nei confronti della fame, della sete, del desiderio di sonno e del desiderio sessuale, vale a dire il lasciarsi travolgere da questi desideri, tiene lontana dagli uomini la *sophia*, cioè la sapienza / conoscenza, che è il bene più grande, e quindi li fa precipitare nel suo contrario: questo contrario, anche se il testo non lo dice, non può essere, ovviamente, altro che l'ignoranza. Qui siamo quasi di fronte a un capovolgimento della dottrina della virtù-scienza[619]: in base a quest'ultima, infatti, ogni scelta in campo morale dipende esclusivamente dal giudizio (giusto o sbagliato che sia) che il soggetto agente formula riguardo all'opzione migliore e quindi ogni scelta moralmente sbagliata non è dovuta all'intervento di fattori o di componenti non-razionali che inducano ad agire in modo difforme o addirittura opposto a tale giudizio, ma esclusivamente a un giudizio errato; qui, invece, la *sophia*, la sapienza / conoscenza, può essere del tutto esautorata, per così dire, da un fattore assolutamente estraneo alla sfera intellettuale quale appunto la *akrasia*, l'incapacità di tenere sotto controllo i desideri del corpo. Sia la conoscenza sia il suo contrario, l'ignoranza, non costituiscono dunque il fattore che determina la scelta morale, ma sono a loro volta una variabile dipendente della

619. Vlastos, nelle pagine sopra ricordate (cfr. *supra*, n. 617), non ha preso in considerazione l'interrogativa retorica posta all'inizio di IV, 5, 6, ma soltanto quella successiva: per questo motivo, a mio avviso, non si è pienamente reso conto di come IV, 5, 6, nel suo complesso, risulti lontanissimo (per non dire in radicale contrasto) rispetto alla teoria della virtù-scienza.

akrasia: se infatti, alla luce della teoria socratica della virtù-scienza, chi conduce una vita intemperante, dedita cioè ai piaceri del corpo, è semplicemente vittima di un errore intellettuale che gli fa appunto ritenere che tale vita sia la migliore, qui invece l'incapacità di controllare i desideri del corpo, il cedere ad essi, l'*akrasia* rappresenta un *prius* rispetto alla stessa sfera intellettuale, in quanto priva gli uomini della sapienza e li condanna all'ignoranza. Non solo: questo passo opera una sorta di rovesciamento del rapporto tra *sophia* da un lato e *sophrosyne* / *enkrateia* dall'altro quale era stato prospettato in III, 9, 4[620]: là, infatti, la mancanza di *enkrateia* / *sophrosyne* veniva implicitamente presentata, nella replica di Socrate ai suoi interlocutori, come conseguenza della mancanza di *sophia*; qui, invece, è la *akrasia*, cioè la mancanza di *enkrateia*, a determinare la mancanza di *sophia* e a precipitare gli uomini nell'ignoranza. Proseguiamo ora nel nostro esame di IV, 5, 6: se passiamo alla successiva domanda retorica di Socrate e traduciamo anche questa in forma enunciativa, ci troviamo davanti all'affermazione che la *akrasia* oscura le stesse facoltà di giudizio degli uomini, impedendo loro di prestare attenzione alle cose utili e di riconoscerle e, trascinandoli invece verso i piaceri, li stordisce (ἐκπλήξασα) e li confonde a tal punto nella loro percezione di ciò che è bene e di ciò che è male, che essi finiscono per scegliere ciò che è peggio invece di ciò che è meglio[621]. Qui una errata scelta morale (il peggio in luogo del meglio) è sì frutto di un errore intellettuale nella percezione (αἰσθανομένους) del bene e del male, ma tale errore nasce da una confusione, da uno stordimento determinato appunto dalla *akrasia*, dall'incapacità di dominare i desideri fisici, dal lasciarsi sopraffare dal desiderio dei piaceri (τὰ ἡδέα). Questo passo non può non richiamare alla mente un passo del *Protagora*, in cui Socrate cita, definendola «un discorso ridicolo» (*Prot.*, 355 a: γελοῖον τὸν λόγον) l'opinione corrente secondo la quale «spesso l'uomo, pur sapendo che le cose cattive sono cattive e pur potendo non farle, tuttavia le fa, spinto e sopraffatto (ἐκπληττόμενος) dai piaceri, e [...] pur conoscendo le cose buone non vuol farle, a causa dei piaceri del momento, da cui si lascia vincere»[622]. Subito dopo il Socrate del *Protagora* si impegnerà a dimostrare che si tratta appunto di una convinzione ridicola, perché anche il lasciarsi vincere dai piaceri implica sempre e comunque un errore di valutazione, un errore intellettuale riguardo a ciò che si ritiene bene (*Prot.*, 355 b-357 e). Le

620. Cfr. *supra*, pp. 138-139.

621. Cfr. anche il successivo § 7, dove viene ribadito il ruolo fondamentale della ἀκρασία nell'indurre gli uomini a scegliere (προαιρεῖσθαι) ciò che è nocivo invece di ciò che è utile.

622. *Prot.*, 355 a-b (trad. di G. Reale).

significative coincidenze che si riscontrano tra il nostro passo dei *Memorabili* e il passo citato del *Protagora*, coincidenze percepibili anche a livello verbale[623], difficilmente possono essere frutto del caso: è molto probabile, invece, che si tratti di una replica polemica di Senofonte, che ha voluto attribuire al suo Socrate proprio la posizione criticata e confutata dal Socrate del *Protagora*[624]. In secondo luogo è interessante notare che, come già avevamo visto in rapporto all'*Eutifrone*[625], anche in questo caso il Socrate di Senofonte dà voce all'opinione comune, cioè proprio a quella che il Socrate platonico, nell'*Eutifrone* come nel *Protagora*, si incarica di confutare. Ciò avviene, quasi certamente, per un meccanismo di proiezione da parte di Senofonte, che, come abbiamo visto riguardo alla *pietas*, presta a Socrate le proprie convinzioni: perciò non è sorprendente che il Socrate dei *Memorabili* si faccia portavoce, al contrario del Socrate dell'*Eutifrone*, di una concezione molto tradizionale della *pietas*, assai vicina a quella che riscontriamo in opere non socratiche di Senofonte e che possiamo ragionevolmente attribuire a Senofonte stesso[626]. Nel caso della teoria della virtù-scienza, tuttavia, le cose sono più complicate: da un lato, infatti, Senofonte non ha rinunciato ad attribuire anche al suo Socrate questa dottrina, già esposta in alcuni dialoghi di Platone[627]; dal-

623. Vedi, in particolare, l'uso del verbo ἐκπλήττω (giustamente sottolineato da G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 100 e n. 75 = *Socrate*, cit., p. 133 e n. 75).

624. È impensabile che sia avvenuto il contrario: non soltanto perché è inverosimile che un testo di straordinaria ricchezza e complessità quale il *Protagora* abbia avuto origine da una presunta intenzione polemica di Platone nei confronti di un passo dei *Memorabili*, ma anche per banali ragioni cronologiche, in quanto la maggior parte degli studiosi si trova d'accordo nel proporre una datazione piuttosto alta per il *Protagora*. Se infatti appare inaccettabile considerarlo addirittura, come hanno preteso alcuni, il primo scritto di Platone, è comunque probabile che, nell'ambito dei dialoghi elenctici, occupi una posizione intermedia: anteriore al *Gorgia*, nonché al *Menone* (che per altro non fa parte dei dialoghi elenctici), che elaborano delle risposte a problemi sollevati nel *Protagora*, è posteriore non soltanto all'*Apologia* e al *Critone*, ma, quasi certamente, anche ai dialoghi che discutono delle singole virtù, quali il *Lachete*, l'*Eutifrone*, il *Carmide* (e forse anche al I libro della *Repubblica*, che si occupa della giustizia), dal momento che costituisce, come osserva a ragione il Reale, una sorta di prima sintesi dei problemi inerenti alla molteplicità e unità della virtù (cfr. PLATONE, *Protagora*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale, Milano, 2001, pp. LXVII-LXVIII). Pertanto è ragionevole collocarne la composizione intorno al 390 a.C., vale a dire in un periodo anteriore alla stesura della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* (per la datazione della seconda *tranche* dei *Memorabili* vedi *supra*, pp. 25-29).

625. Cfr. *supra*, p. 109 e n. 504 e 505.

626. Cfr. *supra*, n. 509.

627. Cfr. *supra*, p. 137 e n. 603; in effetti, anche se prendiamo come *terminus post quem* per i *Memorabili* la data più alta disponibile, vale a dire la data di pubblicazione del libello di Policrate (vedi *supra*, p. 14; ma non dobbiamo dimenticare che III, 5, 2-4 e 25-27 implica un *terminus post quem* molto più basso,

l'altro, ha però giustapposto a tale teoria, per lui inquietante e non del tutto comprensibile, la propria concezione della virtù, che non coincide affatto con la conoscenza, ma è fondata sulla *enkrateia*. È proprio da questa giustapposizione che, a nostro avviso, hanno origine le contraddizioni, le incongruenze che, su questo punto così importante, si riscontrano nei *Memorabili*: una giustapposizione di cui Senofonte doveva essere, almeno in parte, consapevole: lo dimostra il fatto che, come vedremo, ha tentato di conciliare in qualche modo queste due concezioni del tutto diverse, per non dire antitetiche, con l'unico, inevitabile risultato di accrescere la confusione.

Ma procediamo con ordine. Fino a ora abbiamo segnalato i passi dei *Memorabili* in cui viene attribuita a Socrate la tesi dell'identità di virtù e conoscenza e abbiamo visto come, invece, in IV, 5, 6 emerga una posizione ben diversa, in base alla quale la conoscenza stessa è subordinata alla *enkrateia* e, quindi, implicitamente, è proprio dalla *enkrateia* che la virtù stessa finisce per dipendere: adesso invece prenderemo in esame alcuni passi in cui si afferma in modo esplicito che è appunto la *enkrateia* il fondamento della virtù. Già in I, 5, 4 Socrate afferma esattamente questo, che «la *enkrateia* è il fondamento della virtù»: non solo l'affermazione è limpida, netta e inequivoca, ma acquisisce un particolare risalto per il contesto e la sede in cui viene enunciata: siamo infatti nella parte iniziale della lunga sezione apomnemoneutica dell'opera e questa è la terza delle conversazioni riferite; inoltre, mentre le due conversazioni precedenti hanno uno specifico interlocutore (Senofonte la prima, Aristodemo la seconda), in questo caso siamo di fronte non a un dialogo, ma a un discorso sulla *enkrateia* che Socrate rivolge a un gruppo imprecisato di amici, compagni, seguaci[628]: si tratta dunque di un discorso che assume una forte valenza programmatica, incentrato appunto su quella *enkrateia* che viene definita il fondamento della virtù. Ma che la *enkrateia* sia il necessario fondamento di ogni virtù e, quindi, della virtù *tout-court* viene ribadito anche nella conversazione con Eutidemo ricordata poco sopra: Eutidemo, infatti, riassumendo efficacemente quanto ha detto Socrate riguardo alla *enkrateia* e alla *akrasia*, dichiara: «Mi sembra che tu, Socrate, intenda dire che un uomo che si lascia dominare dai piaceri del

cioè il 371), arriviamo al 390 e agli anni immediatamente successivi, cioè a un periodo in cui erano già stati composti e, verosimilmente, pubblicati quasi tutti i dialoghi elenctici (cfr. *supra*, n. 602) e, in particolare, il *Protagora* (cfr. *supra*, n. 624), in cui la teoria della virtù-scienza, già accennata nell'*Apologia* e nel *Lachete*, viene esposta in modo ampio ed esauriente.

628. Il discorso di Socrate, infatti, si apre con il generico vocativo ἄνδρες (I, 5, 1).

corpo non ha nulla a che fare con nessuna virtù» (IV, 5, 11). Il comportamento moralmente non virtuoso non è dunque frutto di ignoranza, bensì della mancanza di *enkrateia*, della incapacità di dominare i piaceri del corpo; quindi è nella *enkrateia* che le virtù e la virtù devono necessariamente trovare il loro fondamento. E la successiva risposta di Socrate a Eutidemo non fa che confermare il ruolo fondamentale della *enkrateia* al fine di mettere in atto la scelta virtuosa. Infatti Socrate, dopo aver paragonato l'uomo *akrates*, cioè l'uomo privo di *enkrateia*, l'uomo incapace di dominare se stesso, agli animali più irragionevoli, in quanto al pari di questi ultimi è incapace di una valutazione razionale e si lascia guidare nella sua condotta soltanto dalla ricerca del piacere[629], così conclude la sua conversazione con Eutidemo: «Al contrario soltanto a chi è capace di dominare se stesso è possibile osservare le migliori tra le azioni e, classificando (διαλέγοντας) le azioni secondo il genere, scegliere, nelle parole e nei fatti, quelle buone e astenersi dalle cattive» (IV, 5, 11). Quindi Senofonte aggiunge: «Diceva inoltre che in tal modo gli uomini diventano davvero buoni, davvero felici e davvero abili nella dialettica» (IV, 5, 12). Socrate, dunque, nelle sue conclusioni (IV, 5, 11) ribadisce con forza quanto ha affermato poco prima (IV, 5, 6): solo chi è dotato di *enkrateia* è in grado di classificare le diverse opzioni morali e quindi di scegliere quelle moralmente virtuose: in sostanza la *enkrateia* si riconferma come un *prius* rispetto alle facoltà intellettuali dell'uomo e a quella stessa dialettica (di tipo diairetico) che gli consente di distinguere e di classificare gli oggetti della realtà e, quindi, anche le azioni umane. La *enkrateia*, pertanto, rappresenta l'indispensabile presupposto della virtù e, di conseguenza, della felicità. A questo punto, però, dobbiamo precisare su quali basi abbiamo considerato come propria di Senofonte la tesi, da lui attribuita a Socrate, secondo la quale è la *enkrateia* il fondamento della virtù. Queste basi, decisamente solide, sono costituite dai dialoghi giovanili di Platone da un lato e da due passi della *Ciropedia* dall'altro. In effetti nei dialoghi giovanili di Platone non viene mai attribuita a Socrate l'affermazione che la *enkrateia* è il fondamento della virtù; al contrario, come abbiamo visto, nel *Protagora* è proprio Socrate a confutare l'opinione corrente che addebita le scelte moralmente sbagliate non già all'ignoranza, ma alla *akrasia*, al lasciarsi dominare dai piaceri; inoltre nei dialoghi giovanili non solo la *enkrateia* non è neppure annoverata tra le virtù tradizionalmente riconosciute, ma addirittura il termine stesso *enkrateia* non compare mai. È invece in un'opera non socratica di Senofonte, la *Ciropedia*, che ritroviamo la tesi che la *enkrateia* costituisce l'indispensabile fondamento di

629. Cfr. II, 1, 4-5 e n. 17.

tutte le virtù: in un dialogo con Ciro, infatti, il principe armeno Tigrane dichiara che «senza la *sophrosyne* nessun'altra virtù ha alcuna utilità» (*Cyr.*, III, 1, 16); dato che, come abbiamo visto, in Senofonte *sophrosyne* ed *enkrateia* sono sostanzialmente sinonimi, viene qui affermato il carattere decisivo, fondativo della *enkrateia* rispetto a tutte le altre virtù, che, se prive di essa, se non associate ad essa, risultano inutili, prive di valore. È quindi pressoché certo che questa convinzione, attribuita a un personaggio fittizio quale Tigrane[630], appartenga in realtà allo stesso Senofonte[631]. Ma se *Cyr.*, III, 1, 16 ci mostra quanto Senofonte fosse lontano dalla dottrina socratica della virtù-scienza, un altro passo della *Ciropedia* dimostra in modo emblematico la sostanziale incomprensione, da parte di Senofonte, di una teoria fortemente intellettualistica, che sfidava l'opinione corrente e il comune buonsenso. Il passo in questione (*Cyr.*, III, 1, 38-39) fa parte, come il precedente, del dialogo tra Ciro e Tigrane. Ciro, che in passato era stato compagno di caccia del giovane principe armeno, gli chiede notizie del suo maestro di un tempo: Tigrane risponde che è stato messo a morte da suo padre, il re dell'Armenia, che lo accusava di corrompere il figlio (*Cyr.*, III, 1, 38); poco dopo (*Cyr.*, III, 1, 39) sarà lo stesso re dell'Armenia a precisare in che cosa consistesse quest'opera di corruzione, e cioè nel fatto che, a suo avviso, il maestro di Tigrane faceva in modo che quest'ultimo ammirasse più lui che suo padre. L'anonimo maestro di Tigrane rinvia palesemente a Socrate: infatti non solo l'accusa di corrompere il giovane principe richiama l'imputazione di corrompere i giovani addebitata a Socrate in sede processuale, ma, come ricaviamo da *Mem.*, I, 2, 49-53[632], il *pamphlet* di Policrate accusava Socrate di minare l'autorità dei padri e degli altri parenti inducendo i giovani a ritenere che lui soltanto fosse saggio e che invece i padri e i parenti non valessero nulla in confronto a lui. Ebbene, nella *Ciropedia* il maestro di Tigrane, palese *alter ego* di Socrate, poco prima di morire chiama a sé Tigrane e gli dice: «Non adirarti con tuo padre per il fatto che mi condanna a morte: non lo fa per malevolenza (κακονοίᾳ) nei tuoi confronti, ma

630. Superfluo ricordare la natura fittizia della maggior parte dei personaggi della *Ciropedia*: l'esempio più clamoroso è quello del mai esistito Ciassarre figlio di Astiage, un personaggio deliberatamente inventato da Senofonte perché fungesse da tramite di un passaggio indolore del regno dei Medi dalle mani di Astiage a quelle di Ciro.

631. Notiamo *en passant* che già nell'*Anabasi* il protagonista, cioè Senofonte stesso, l'eroe positivo per eccellenza, si mostra esemplarmente *enkrates* rispetto al cibo e al sonno (cfr. ad es., *An.*, IV, 3, 10); del resto, come vedremo più avanti, la *enkrateia* riveste un ruolo di particolare importanza per chi esercita il comando: si pensi, in particolare, alla prima parte della prima conversazione con Aristippo (*Mem.*, II, 1, 1-7).

632. Cfr. soprattutto I, 2, 49 e n. 97, 98, 99.

per ignoranza (ἀγνοίᾳ); e tutti gli errori che gli uomini commettono per ignoranza, io li ritengo involontari» (*Cyr.*, III, 1, 38). È evidente che qui Senofonte ha tentato di prestare al sapiente armeno la dottrina socratica della virtù-scienza; ma è altrettanto evidente che proprio le parole poste sulla bocca di costui riflettono la difficoltà di Senofonte a comprendere le implicazioni di questa teoria. Infatti, come ha giustamente notato D. Levine Gera[633], alla luce della dottrina della virtù-scienza non ha senso la contrapposizione tra «malevolenza» e «ignoranza», in quanto anche ciò che può apparire come malevolenza è in realtà riconducibile e identificabile con l'ignoranza; non solo: non ha alcun senso neppure isolare, nel novero degli errori commessi dagli uomini, «tutti gli errori che gli uomini commettono per ignoranza», in quanto, sempre in base alla teoria della virtù-scienza, *tutti* gli errori commessi dagli uomini sono commessi per ignoranza. Senofonte, dunque, in *Cyr.*, III, 1, 38 cerca sì di dare voce alla tesi socratica dell'identità di virtù e conoscenza ma, nel momento stesso in cui tenta di esporla, la deforma fino al punto di tradurre una teoria genialmente innovativa in affermazioni di banale e rassicurante ovvietà: ed è proprio questa deformazione a fornirci, indirettamente, la misura di quanto questa teoria risultasse incomprensibile a Senofonte, assai più incline, come abbiamo visto, a una concezione tradizionale che vedeva nella *sophrosyne* il fondamento di ogni virtù (*Cyr.*, III, 1, 16). Non deve dunque sorprenderci troppo il fatto che Senofonte nei *Memorabili* abbia attribuito a Socrate sia la dottrina della virtù-scienza, sia quelle che erano invece le sue personali convinzioni in materia di virtù, senza rendersi conto del fatto che si trattava di posizioni inconciliabili: tanto è vero che, come vedremo più avanti, tentò in qualche modo di conciliarle.

La tesi che è la *enkrateia* il fondamento della virtù spiega anche l'insistenza, tipica del Socrate dei *Memorabili*, sul valore dell'esercizio, dello sforzo, dell'impegno. Già durante la prima conversazione con Antifonte (I, 6, 1-10) Socrate rivendica l'importanza fondamentale dell'esercizio al fine di acquisire la *karteria*[634], cioè la capacità di resistere ai disagi e alle sofferenze che colpiscono il nostro corpo dall'esterno[635]: e non bisogna dimenticare che la *karteria* si configura come complementare alla *enkrateia* nell'esercitare l'indispensabile dominio sul corpo. La necessità dell'esercizio per l'acquisizione della *karteria* viene ribadita poco dopo da Socrate nel corso della prima conversazione con Aristippo in un passo (II, 1, 6)

633. Cfr. D. Levine Gera, *Xenophon's Cyropaedia*, cit., p. 93.

634. Cfr. I, 6, 6-7; nel § 7 ricorre per ben quattro volte il verbo μελετάω, «esercitarsi», «praticare», denominativo di μελέτη, «esercizio», «pratica».

635. Per la καρτερία vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 2.

che richiama da vicino un luogo dell'*Economico* (*Oec.*, 5, 4), non a caso: anche nell'*Economico*, infatti, il tema dell'impegno riveste un ruolo centrale[636]. Ancora nel primo dialogo con Aristippo, Socrate, narrandogli la favola di Eracle al bivio composta da Prodico, pone sulla bocca della Virtù l'elogio della fatica (πόνος) e dell'impegno (ἐπιμέλεια), indispensabili per ottenere tutto ciò che c'è di bello e di buono (II, 1, 28). Anche nella conversazione con Pericle il Giovane (III, 5) Socrate non manca di sottolineare l'importanza decisiva dell'esercizio e dell'impegno (III, 5, 13-14), sia pure in riferimento specifico all'ambito militare. Ma i due passi in cui l'esercizio viene posto in primo piano e assurge a un ruolo decisivo in rapporto all'acquisizione e alla pratica della virtù sono costituiti da I, 2, 19 e da I, 2, 23, due passi di eccezionale rilievo anche e soprattutto perché non fanno parte di un discorso attribuito a Socrate, ma esprimono il pensiero di Senofonte, che qui parla in prima persona. In I, 2, 19 Senofonte dunque asserisce: «Vedo (ὁρῶ)[637] infatti che, come coloro che non esercitano (ἀσκοῦντας) il corpo non sono in grado di compiere le attività del corpo, allo stesso modo coloro che non esercitano (ἀσκοῦντας) l'anima non sono in grado di compiere le attività dell'anima: essi infatti non sono capaci né di fare ciò che bisogna fare né di evitare ciò che bisogna evitare». L'ultima frase (che ricorda da vicino la frase con cui Socrate in IV, 5, 11 sintetizza la conclusione a cui si è giunti nel corso dell'intera conversazione)[638], si riferisce palesemente alla condotta moralmente virtuosa e, pertanto, sembrerebbe che sia l'esercizio, non la *enkrateia* a costituire il fondamento della virtù: in realtà (come risulterà chiaro da I, 2, 23) qui, per così dire, è stato saltato un passaggio: a fondamento della virtù vi è sì la *enkrateia* / *sophrosyne*, ma quest'ultima, a sua volta, si può conseguire soltanto attraverso l'esercizio. Infatti in I, 2, 23 Senofonte afferma: «A mio avviso (ἔμοιγε δοκεῖ)[639], tutte le cose belle e buone sono frutto dell'esercizio (ἀσκητά), e in particolare la moderazione (σωφροσύνη). Infatti i piaceri che, insieme all'anima, sono radicati nello stesso corpo, cercano

636. Come è dimostrato dalle numerose occorrenze (soprattutto nel cap. 20, che contiene un ampio discorso di Iscomaco) sia del sostantivo ἐπιμέλεια sia del verbo ἐπιμελέομαι; superfluo ricordare che, benché l'*Economico* sia tradizionalmente annoverato tra le opere socratiche (ma cfr. *supra*, n. 537), sia Socrate nella prima parte dell'opera (*Oec.*, 1-5) sia, soprattutto, Iscomaco nella seconda (*Oec.*, 7-21) esprimono convinzioni proprie di Senofonte.

637. L'uso di ὁρῶ, «vedo», «constato» dà rilievo al fatto che quanto verrà enunciato è frutto di una opinione, anzi di una constatazione personale di Senofonte; nella frase immediatamente precedente Senofonte aveva rimarcato il suo dissenso, in proposito, dalle convinzioni di altri.

638. Cfr. *supra*, p. 147.

639. Anche questa espressione (al pari di ὁρῶ in I, 2, 19) pone chiaramente in evidenza che si tratta di una convinzione di Senofonte.

di indurla ad abbandonare la moderazione (σωφρονεῖν) e a soddisfare senza indugio essi stessi e il corpo». I piaceri in questione, i piaceri legati al corpo, sono quelli derivanti dal soddisfacimento dei desideri naturali di cibo, bevande, sonno, sesso, cioè i piaceri nei confronti dei quali deve esercitarsi la *enkrateia*, gli stessi piaceri, quindi, verso i quali gli uomini vengono trascinati dalla *akrasia* (cfr. IV, 5, 6): da un lato, dunque, questo passo conferma ancora una volta la sostanziale equivalenza tra *enkrateia* e *sophrosyne*, dall'altro asserisce che la stessa *sophrosyne | enkrateia* richiede un assiduo esercizio nella lotta incessante per tenere a freno i piaceri connaturati al corpo. Pertanto, ponendo a confronto I, 2, 19 e I, 2, 23, possiamo ricostruire con chiarezza il pensiero di Senofonte: la condotta moralmente virtuosa, la virtù stessa si fonda sulla *sophrosyne | enkrateia*, cioè sulla capacità di dominare i desideri connessi ai piaceri connaturati al corpo; ma tale capacità, a sua volta, non può prescindere dall'esercizio. Anche in questo caso è la *Ciropedia* a fornirci una ulteriore conferma delle convinzioni di Senofonte: in un discorso rivolto ai suoi soldati Ciro, proprio come in *Mem.*, I, 2, 19, istituisce un paragone tra le attività fisiche e le virtù e sostiene che, come non ci si può abbandonare all'ozio se si intende mantenere il corpo in buono stato, allo stesso modo anche la moderazione (σωφροσύνη), il dominio di sé (ἐγκράτεια) e il vigore (ἀλκή) si conservano tali soltanto grazie all'esercizio (ἄσκησις)[640]. Del resto, a questo proposito, non si può certo accusare Senofonte di incoerenza: se la virtù, lungi dal coincidere con la conoscenza, si fonda invece sulla *enkrateia*, sul dominio di sé, sul non lasciarsi travolgere dai piaceri legati al corpo, allora non è peregrino sostenere che tale dominio di sé non può prescindere da un esercizio costante, da un impegno assiduo: ed è abbastanza naturale che Senofonte, un uomo dal robusto senso pratico, un uomo che aveva passato gran parte della sua vita in mezzo alle armi, fosse portato a enfatizzare il valore dell'esercizio, dello sforzo, dell'impegno, proprio perché aveva avuto modo di notarlo e di apprezzarlo nello specifico ambito della vita militare[641]. E non vi è motivo di meravigliarsi se, come aveva attribuito a Socrate la

640. *Cyr.*, VII, 5, 75; subito dopo (*Cyr.*, VII, 5, 76) Ciro, in riferimento a un ambito specificamente politico-militare, asserisce che senza *sophrosyne*, *enkrateia* e grande *epimeleia* non è possibile neppure conservare ciò che si è conquistato. Più in generale, nella *Ciropedia* si rinvengono diversi passi in cui l'esercizio viene presentato come fondamentale al fine sia dell'acquisizione sia del mantenimento della virtù: cfr. *Cyr.*, I, 5, 8; VII, 5, 70; VII, 5, 85; VIII, 1, 12; VIII, 1, 30; VIII, 1, 32; VIII, 2, 26.

641. Un ambito che per Senofonte rimane sempre importantissimo, come dimostra anche lo spazio riservato a questioni di natura militare negli stessi *Memorabili* (cfr. III, 1-5), dove perfino Socrate viene presentato come come un esperto di questi problemi.

propria concezione della *enkrateia* quale fondamento della virtù, allo stesso modo lo presenti come un sostenitore dell'importanza dell'esercizio, della fatica, dell'impegno.

Tuttavia, come si è accennato, probabilmente Senofonte si rendeva conto, sia pure in modo un po' confuso e alquanto approssimativo, che esisteva quanto meno una incongruenza tra la tesi socratica dell'identità di virtù e conoscenza e quella che invece considera la virtù fondata sulla *enkrateia*, la quale, a sua volta, è frutto di assiduo esercizio: ed è per questo, a nostro avviso, che Senofonte tenta, sia pure sporadicamente, di conciliare l'inconciliabile, affermando, anzi facendo affermare a Socrate, che la virtù è frutto sia dell'apprendimento (μάθησις) sia dell'esercizio (μελέτη). Il passo più esplicito in tal senso lo troviamo nella conversazione con Critobulo (II, 6), nella quale, *en passant*, Socrate dichiara (II, 6, 39): «Le virtù che sono chiamate tali dagli uomini, scoprirai, se le esamini, che tutte si accrescono grazie all'apprendimento e all'esercizio (μαθήσει τε καὶ μελέτῃ)». La medesima affermazione si ritrova poi in III, 9, 2, dove, a proposito del coraggio, Socrate, dopo aver premesso che uomini allevati in base alle stesse leggi e agli stessi costumi differiscono molto tra loro per coraggio (III, 9, 1), aggiunge (III, 9, 2): «Ritengo tuttavia che ogni indole possa accrescere il proprio coraggio con l'apprendimento e con l'esercizio (μαθήσει καὶ μελέτῃ)». Subito dopo (III, 9, 3) Socrate ribadisce il ruolo centrale dell'apprendimento e dell'esercizio nelle attività umane in generale[642]. Come si può vedere, si tratta di un tentativo piuttosto ingenuo e maldestro di conciliare, tramite una mera somma, due diverse concezioni della virtù; è inoltre evidente che anche questo tentativo rappresenta una ulteriore dimostrazione di quanto ostica e, in ultima analisi, incomprensibile risultasse a Senofonte la teoria socratica della virtù-scienza, che, pertanto, egli tendeva a semplificare e a banalizzare: in effetti una cosa è la tesi dell'identità di virtù e conoscenza, con il suo imbarazzante corollario che nessuno fa il male volontariamente, altra cosa, del tutto diversa, è sostenere che la virtù richiede sia l'apprendimento, cioè l'apprendere quali atti, quali comportamenti siano virtuosi, sia l'esercizio, cioè la tensione, l'impegno, la pratica costante di tali atti: ridurre la teoria socratica della virtù-scienza a una sottolineatura del ruolo

642. Qui, invece dei due sostantivi, ricorrono i due verbi corrispondenti: μανθάνειν καὶ μελετᾶν; vedi anche III, 9, 14, dove ricorrono ancora gli stessi due verbi (μαθόντα τε καὶ μελετήσαντα), che ritroviamo anche in I, 5, 5 (μάθοι ... ἢ μελετήσειεν); cfr. inoltre II, 1, 28, dove in luogo di μελετάω compare il sinonimo ἀσκέω (μαθητέον καὶ ... ἀσκητέον). Vedi anche *Cyr.*, I, 6, 23, dove Cambise, nel corso della sua lunga conversazione-lezione con il figlio Ciro, insiste sia sulla necessità di apprendere (μαθόντα ... μαθών ... ἔμαθες) sia su quella di impegnarsi (τὸ ἐπιμελεῖσθαι).

dell'apprendimento nel processo che conduce alla virtù dimostra quanto poco Senofonte avesse compreso il pensiero del maestro.

Ma nel campo dell'etica il Socrate dei *Memorabili*, a differenza del Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, risulta ben poco innovativo anche per altri aspetti, mostrandosi invece legato a una consolidata e diffusa tradizione di pensiero: mi riferisco, in particolare, al tradizionale precetto di fare del bene agli amici e del male ai nemici. Si tratta di un modello di comportamento pienamente condiviso da Senofonte, come è attestato in modo inequivocabile in opere non socratiche: dall'*Anabasi*, in cui Ciro il Giovane non solo si attiene a tale modello, ma addirittura cerca di superare nel bene chi gli fa del bene e nel male chi gli fa del male (*An.*, I, 9, 11), alla *Ciropedia*, in cui la medesima aspirazione è attribuita a Ciro il Vecchio (*Cyr.*, V, 3, 32); e si tenga presente che, mentre l'*Anabasi* è probabilmente una delle prime opere di Senofonte, composta e pubblicata prima del 380 a. C.[643], la *Ciropedia* è invece un'opera tarda, la cui lunga stesura si svolge negli ultimi anni della vita dello scrittore[644], il che implica che Senofonte, nel corso della sua lunga esistenza, rimase tenacemente convinto della validità di questo modello di comportamento, a tal punto da attribuirlo come principio guida della loro condotta a due suoi «eroi», il giovane principe persiano erede spirituale dell'omonimo fondatore dell'impero e il fondatore stesso dell'impero, Ciro il Vecchio, il monarca esemplare, in grado, con il suo carisma, di assicurarsi la devota obbedienza dei sudditi. Ancora nella *Ciropedia* l'opposizione tra amici e nemici e il dovere di adottare comportamenti opposti nei confronti degli uni e degli altri sono ribaditi e teorizzati da Cambise (*Cyr.*, I, 6, 27-34) nel corso del lungo discorso didattico (*Cyr.*, I, 6, 2-46) rivolto al figlio Ciro, ancora giovanissimo (anche se la polarità amici / nemici è qui riferita specificamente all'ambito militare); non diversamente Astiage, nonno affettuoso e premuroso di Ciro nella finzione romanzesca della *Ciropedia*, nutre grandi speranze che l'amato e pro-

643. Il che non esclude affatto aggiunte posteriori; per il complesso problema del periodo di composizione e della data di pubblicazione dell'*Anabasi*, rinvio al mio SENOFONTE, *Anabasi*, cit., pp. 156-161.

644. Secondo É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 384-405, dal 364 al 358; in realtà, mentre il 358 come *terminus ante quem* è abbastanza affidabile (vedi *supra*, n. 100), assai più arduo è individuare un *terminus post quem*: se *Cyr.*, VIII, 8, 4 ci offre come sicuro *terminus post quem* il 362 / 361 (cfr. ancora *supra*, n. 100), esso vale appunto per l'ultimo capitolo dell'ultimo libro, ma non vale certamente per l'intera opera; d'altra parte i motivi che hanno indotto il Delebecque a postulare il 365 come *terminus post quem* non risultano del tutto convincenti. Pertanto, mentre è ragionevole supporre che la stesura della *Ciropedia* sia stata portata a termine intorno al 359, non siamo assolutamente in grado di stabilire quando sia stata iniziata; è per altro verosimile che, data l'ampiezza dell'opera, la sua composizione abbia comunque richiesto alcuni anni.

mettente nipote diventi un uomo capace di giovare agli amici e di nuocere ai nemici (*Cyr.*, I, 4, 25). E anche nello *Ierone*, uno scritto tardo, composto pressappoco nello stesso periodo della *Ciropedia*[645], la concreta possibilità di giovare agli amici e di rovinare i nemici è presentata come uno dei privilegi, veri o presunti, del tiranno (*Hier.*, 2, 2; 6, 12). Possiamo dunque concludere che per Senofonte questo modello di comportamento ereditato da una lunga tradizione[646] conservava pienamente la sua validità: pertanto non dobbiamo meravigliarci che abbia prestato a Socrate le sue convinzioni in proposito. Il Socrate dei *Memorabili*, infatti, non solo non mette in discussione un simile modello di comportamento, ma anzi, in diverse circostanze, in forme diverse, fa riferimento ad esso come a una norma che riscuote la sua approvazione. Così in II, 3, 14, per incoraggiare Cherecrate, che esita a fare il primo passo per ristabilire buoni rapporti con il fratello Cherefonte, afferma con decisione: «Eppure appare degno dei massimi elogi l'uomo che per primo fa del bene agli amici[647] e del male ai nemici». Più avanti, nell'ampia conversazione con Critobulo sul tema dell'amicizia, Socrate presenta come una qualità positiva di Critobulo il fatto che questi ritenga «che sia virtù (ἀρετήν) di un uomo superare gli amici nel far loro del bene e i nemici nel far loro del male» (II, 6, 35). Degno di nota non è soltanto il fatto che, secondo Critobulo (ma Socrate non si dissocia affatto, anzi pare implicitamente d'accordo), un simile comportamento sia definibile come virtù *tout-court*, ma anche e soprattutto il fatto che siamo di fronte alla medesima enfatizzazione di questo modello di comportamento che troviamo

645. Per lo *Ierone* possiamo considerare il 358 come un affidabile *terminus post quem*, in quanto *Hier.* 3, 8 allude in modo abbastanza palese alle vicende che avevano insanguinato la dinastia dei tiranni di Fere dal 370 al 358; non è invece sicuro il 356 come *terminus ante quem*, sostenuto da É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 416-417: lo studioso, infatti, dato che un riferimento alle vicende in questione si può cogliere anche in ISOCRATE, *Sulla pace*, 112-113, è convinto che lo *Ierone* sia stato pubblicato prima del 356, quando fu appunto composta l'orazione isocratea; ma se si confrontano con attenzione i due luoghi citati, non è difficile rendersi conto del fatto che non vi è nessun elemento sicuro che possa dimostrare la dipendenza del passo di Isocrate da *Hier.*, 3, 8.

646. Cfr., ad es., ARCHILOCO, fr. 23, 14-15 West; SAFFO, fr. 5, 6-7 Lobel-Page; SOLONE, fr. 1, 5-6 Gentili-Prato; PINDARO, *Pyth.*, II, 83-85; per una esauriente documentazione vedi M. W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies: a Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989.

647. Non bisogna meravigliarsi del fatto che qui Socrate includa nel novero degli amici (φίλοι) un fratello con cui Cherecrate non era, evidentemente, in rapporti amichevoli: il greco φίλοι, infatti, ha un'accezione molto più ampia dell'italiano «amici», in quanto indica genericamente le persone care, amate e quindi anche i familiari, quali che possano essere i rapporti che si hanno con loro; inoltre il Socrate dei *Memorabili* sembra dare per scontato che i legami di sangue siano comunque più forti di contingenti difficoltà di rapporto: vedi II, 3, 14 e n. 29.

in *An.*, I, 9, 11 e in *Cyr.*, V, 3, 32: una ulteriore conferma che, anche su questo punto, il Socrate dei *Memorabili* dà voce a quelle che erano le convinzioni di Senofonte. Ma, se pure *Mem.*, II, 3, 14 e II, 6, 35 sono i passi più significativi al riguardo, anche in altri luoghi dell'opera emerge la polarità amici / nemici e il dovere di adottare comportamenti opposti con gli uni e con gli altri: in II, 1, 19, dove, con specifico riferimento all'ambito militare, Socrate presenta come scopi legittimi e positivi quello di sottomettere i nemici e di fare del bene agli amici; in II, 1, 28, dove, nel contesto della favola di Eracle al bivio, è la Virtù a includere in un elenco di obiettivi desiderabili quello di liberare gli amici e di sottomettere i nemici (anche qui con riferimento all'ambito militare); in II, 2, 2, dove Socrate asserisce che, come è ingiusto ridurre in schiavitù gli amici mentre è giusto farlo con i nemici, analogamente è ingiusto essere ingrati con gli amici mentre è giusto esserlo con i nemici[648]; in IV, 2, 15-16, dove, nel corso dell'*elenchos* a cui sottopone Eutidemo, Socrate giunge a dimostrare che tutta una serie di azioni è giusto compierle nei confronti dei nemici, mentre è ingiusto compierle nei confronti degli amici. Tuttavia, benché la validità accordata a questo precetto sia una costante nelle opere di Senofonte, l'argomento, di per sé, non sarebbe sufficiente a dimostrare in modo conclusivo che si tratta di una opinione di Senofonte, che l'avrebbe prestata a Socrate e non viceversa: per quanto la cosa appaia improbabile, si potrebbe infatti sostenere che Senofonte abbia seguito su questo punto quello che era il pensiero del suo maestro, a cui rimase fedele per tutta la vita, come dimostrerebbe appunto il fatto che un simile modello di comportamento viene riproposto in opere diverse, scaglionate lungo l'intero arco della sua esistenza. Ma a smentire una simile ipotesi, per altro piuttosto peregrina, sta il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, in particolare il Socrate del *Critone*, uno dei primi dialoghi, che, laddove non appaia sospetto a causa di pesanti preoccupazioni apologetiche[649], risulta davvero prezioso per ricostruire il pensiero del Socrate storico. Nel *Critone*, infatti, Socrate afferma innanzi tutto che commettere ingiustizia non è mai cosa buona e bella, anzi è, in ogni caso, un male e una vergogna per chi la commette (*Crit.*, 49 a-b); perciò non si deve mai commettere ingiustizia, quindi neppure ricambiare con l'ingiustizia l'ingiustizia subita (*Crit.*, 49 b: ἀδικούμενον ... ἀνταδικεῖν); allo stesso modo non si deve mai fare del male, quindi neppure

648. È curioso che Lamprocle replichi che a lui sembra ingiusto non cercare di ricambiare un beneficio, chiunque ne sia stato l'artefice (*ibid.*); Socrate, dal canto suo, lascia completamente cadere questo spunto così interessante; per i problemi interpretativi suscitati da questa replica di Lamprocle vedi II, 2, 2 e n. 5.

649. Vedi *infra*, pp. 202-203.

ricambiare con il male il male subito (*Crit.*, 49 c: ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα); e poiché non c'è nessuna differenza tra fare del male a qualcuno e commettere ingiustizia, allora non si deve né ricambiare l'ingiustizia né fare del male a nessuno tra gli uomini, qualunque cosa uno possa subire da loro (*Crit.*, 49 c). Si tratta, come si può vedere, di una rottura radicale con la morale tradizionale[650], una rottura di cui il Socrate platonico si mostra pienamente consapevole, tanto che avverte Critone, come sempre pronto a dichiararsi d'accordo con lui, che si tratta di una convinzione destinata a essere condivisa da pochi (*Crit.*, 49 d). Del resto, anche nel I libro della *Repubblica*, tale convinzione rappresenta la conclusione a cui Socrate giunge partendo proprio dalla confutazione di chi (Polemarco nella fattispecie), fedele al modello di comportamento tradizionale, ritiene che la giustizia consista appunto nel fare del bene agli amici e del male ai nemici (*Resp.*, 334 b-335 e)[651]. Il Socrate dei primi dialoghi di Platone, il Socrate dei dialoghi elenctici, assume quindi, su un punto di straordinaria rilevanza, una posizione del tutto inconciliabile con quella del Socrate dei *Memorabili*, una posizione che, con ogni probabilità, è da attribuirsi al Socrate storico[652]: pertanto possiamo essere ragionevolmente certi che le convinzioni espresse dal Socrate dei *Memorabili* siano, in realtà, quelle di Senofonte stesso.

La fedeltà al tradizionale precetto di fare del bene agli amici e del male ai nemici costituisce dunque un aspetto fondamentale del pensiero del Socrate di Senofonte: ma un altro aspetto altrettanto significativo è dato dal suo spiccato utilitarismo. Quest'ultimo infatti si configura come un vero e proprio principio guida in diversi ambiti, innanzi tutto e soprattutto in quello delle relazioni umane, a partire da quelle che si instaurano all'interno della famiglia. In effetti se prendiamo i capp. 2-3 del II libro, che vertono appunto

650. Non possiamo, in questa sede, soffermarci sul carattere rivoluzionario di tale rottura: ci limitiamo a ricordare il fatto che lo stesso Aristotele troverà non contraddittorio l'antico precetto di fare del bene agli amici e del male ai nemici (vedi ARISTOTELE, *Top.*, II, 7, 113 a 2-3; sulla legittimità della vendetta cfr. *Rhet.*, I, 9, 1367 a 19-21); per valutare adeguatamente la portata di tale rottura, anche alla luce di testi che sembrano in qualche modo anticiparla mentre in realtà ne sono assai lontani, rinviamo a G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 179-199 (= *Socrate*, cit., pp. 239-267).

651. Tuttavia, in *Resp.*, 334 b-335 e, il ragionamento è alquanto diverso rispetto a quello che si legge in *Crit.*, 49 a-c: Socrate infatti asserisce che non bisogna fare del male a nessuno, perché chi lo subisce diventerà inevitabilmente ingiusto oppure, se lo è già, ancora più ingiusto: in sostanza, mentre in *Crit.*, 49 a-c, l'attenzione è incentrata su chi compie il male, in *Resp.*, 334 b-335 e, risulta invece focalizzata su chi lo subisce.

652. Come è confermato dal fatto che di questo argomento non si occupano mai né il Socrate dei dialoghi del periodo di mezzo né quello dei dialoghi dell'ultimo periodo.

sulle relazioni familiari, sia verticali (genitori / figli) sia orizzontali (rapporti tra fratelli), non possiamo non notare come esse siano presentate e inquadrate in un'ottica squisitamente utilitaristica. Nel cap. 2, in cui Socrate si propone di richiamare il figlio Lamprocle a un atteggiamento più rispettoso nei confronti della madre (II, 2, 1), il suo discorso è incentrato sulla gratitudine che i figli devono nutrire per i genitori (II, 2, 3-6) e in particolare per la madre, sulla quale ricadono i rischi e le fatiche della gravidanza, del parto e delle cure primarie (II, 5): ora è vero che Socrate premette che l'ingratitudine è riprovevole in quanto costituisce una forma di ingiustizia, tanto più grave quanto più sono grandi i benefici ricevuti (II, 1-3), ma è anche vero che non manca di ricordare che la città mette in atto sanzioni di vario tipo nei confronti di chi si mostra ingrato verso i genitori (II, 13), per aggiungere poi che l'ingratitudine verso i genitori allontana la benevolenza divina e l'amicizia degli uomini: l'ingrato, pertanto, rischia di non ricevere più favori né dagli dèi né dagli uomini, perché sia gli uni che gli altri rifiuteranno di fare del bene a chi non si mostra riconoscente (II, 2, 14). In tal modo non soltanto l'amicizia e, più in generale, i rapporti fra gli uomini appaiono governati da una logica di scambio, di *do ut des*, ma si conferma che questa stessa logica presiede anche ai rapporti tra l'uomo e la divinità[653]. Non diversamente, come appare dal capitolo successivo (II, 3), anche le relazioni tra fratelli si inscrivono in una prospettiva improntata a un rigoroso utilitarismo: nella conversazione con Cherecrate[654], infatti, Socrate, benché esordisca biasimando quanti ritengono che i fratelli siano un danno perché bisogna dividere con loro il patrimonio familiare (II, 3, 1-2), precisa poi che si tratta di una convinzione sbagliata proprio perché l'aiuto che può offrire un fratello costituisce un vantaggio di gran lunga superiore al danno patrimoniale che rappresenta (II, 3, 2-4): in sostanza nel momento stesso in cui Socrate sembra respingere con indignazione un'ottica di tipo utilitaristico, non fa altro, paradossalmente, che ribadirla in pieno, limitandosi a contrapporre un utilitarismo lungimirante e intelligente a un utilitarismo miope e poco accorto. Socrate non nega certo che tra fratelli esista un vincolo affettivo (φιλία), derivante dal fatto di avere avuto gli stessi genitori e di essere stati allevati insieme (II, 3, 4): tuttavia nel momento in cui aggiunge che perfino le bestie provano un certo attaccamento[655] per i membri della medesima cucciolata, per i fratelli allevati insieme a loro (*ibid.*), se da un lato sembra riconoscere a tale vincolo la dignità di una legge di

653. Cfr. *supra*, pp. 103-104 e n. 480, p. 109 e n. 505.
654. Su costui vedi I, 2, 48 e n. 88.
655. Vedi II, 3, 4 e n. 13; cfr. anche *supra*, pp. 26-27 e n. 96 e 97.

natura, dall'altro pare limitarne la portata riducendolo a una dimensione prevalentemente istintuale. Se dunque il legame affettivo ottiene un suo riconoscimento, un fratello risulta importante e prezioso soprattutto per la collaborazione e il sostegno che può assicurare: anzi la collaborazione tra fratelli, paragonata a quella che sussiste tra le mani, i piedi e gli occhi, viene assimilata a una legge di natura, provvidenzialmente voluta dalla divinità (II, 3, 18-19)[656]; infine Socrate non esita a concludere il suo discorso dichiarando che lo stesso affetto tra fratelli è in funzione dell'utilità reciproca (II, 3, 19). Ma se le relazioni familiari non si sottraggono a una logica di scambio all'insegna dell'utilitarismo, tale logica si ripropone in modo ancora più accentuato e palese nelle relazioni esterne alla famiglia. Come abbiamo visto, già in II, 2, 14 è possibile cogliere un cenno a rapporti di amicizia basati, in ultima analisi, su uno scambio di reciproci favori, secondo uno schema in cui la gratitudine assicura appunto la reciprocità dei benefici, garantendo in tal modo il funzionamento del meccanismo di scambio; nel medesimo capitolo, inoltre, anche i rapporti con i vicini sono visti esclusivamente nella prospettiva, per altro in questo caso ben più ovvia e comprensibile[657], di aiuto reciproco, prezioso soprattutto in caso di difficoltà (II, 2, 11). Analogamente anche nella conversazione con Cherecrate, incentrata sul tema dei rapporti tra fratelli, vi è per altro un cenno a relazioni con conoscenti, amici, ospiti, finalizzate anch'esse a uno scambio di favori: Socrate infatti induce Cherecrate ad ammettere che, se si vuole ottenere un favore da queste persone, bisogna essere i primi a prendere l'iniziativa, recando loro dei benefici che essi, in seguito, si sentiranno in dovere di ricambiare (II, 3, 11-13). Del resto, nel celebre apologo di Eracle al bivio, la Virtù stessa non si esprime in modo diverso (II, 1, 28): anzi in quest'ultimo passo l'esemplificazione è ancora più ricca, e il *do ut des* travalica l'ambito delle relazioni interpersonali, per diventare una sorta di principio guida dell'agire umano. Altrove, invece, questo modello di comportamento si configura come un criterio per selezionare le persone con le quali vale la pena di instaurare e di intrattenere relazioni personali: in I, 4, 18 Socrate afferma, di passaggio[658], che prendersi cura di qualcuno e fargli dei favori è l'unico metodo per individuare chi è pronto a ricambiare premure e benefici: premure e benefici che, lungi dal

656. Per la concezione provvidenziale della divinità propria del Socrate dei *Memorabili* cfr. *supra*, pp. 104-105 e n. 481, 482, 483, 484, 485.

657. I rapporti di buon vicinato a scopo di scambio di aiuto e di piccoli favori sono tipici delle società arcaiche e, più in generale, rappresentano, ancora oggi, una sorta di necessità per chi vive in campagna o in zone suburbane.

658. Il discorso, infatti, verte sulla divinità, nei confronti della quale vale comunque una logica di scambio: cfr. *supra*, p. 157 e n. 653.

configurarsi come gesti e comportamenti gratuiti, sono invece finalizzati a selezionare chi è in grado di contraccambiarli. Ma l'utilitarismo celebra il suo trionfo soprattutto nell'ambito della più importante tra le relazioni interpersonali esterne alla famiglia, cioè l'amicizia, alla quale sono dedicati i capp. 4-6 del II libro, che seguono immediatamente quelli relativi alle relazioni interne alla famiglia (capp. 2-3). Nel primo discorso sull'amicizia (II, 4) ci troviamo di fronte a un esordio che ricorda da vicino quello della conversazione con Cherecrate: anche qui, infatti, il punto di partenza di Socrate è la denuncia di un comportamento che ritiene sbagliato, vale a dire quello della maggior parte degli uomini i quali, pur asserendo che un amico fidato è il più importante dei beni, si danno da fare per acquisire e per conservare beni materiali di ogni tipo (case, campi, schiavi, bestiame), mentre non si curano affatto di procurarsi degli amici, né di conservare quelli che hanno (II, 4, 1-2); anzi alcuni arrivano al punto di preoccuparsi più della salute dei propri schiavi che di quella dei propri amici, dato che la morte di uno schiavo, a differenza di quella di un amico, comporta un danno patrimoniale (II, 4, 3); più in generale, Socrate rileva che la maggioranza degli uomini presta maggiore attenzione ai propri beni che ai propri amici (II, 4, 4). Anche in questo caso, dunque, Socrate esordisce ponendo sotto accusa comportamenti e atteggiamenti improntati a quella che sembra una logica biecamente utilitaristica; e anche in questo caso dimostrerà di muoversi nell'ottica di un utilitarismo assai più radicale di quello che rimprovera ad altri: infatti, sostiene Socrate, il comportamento della maggior parte degli uomini è riprovevole non già perché essi agiscano in funzione del proprio vantaggio personale, ma perché non si rendono conto del fatto che un buon amico è assai più utile di un cavallo o di una coppia di buoi e che nessun altro bene è così perfettamente, compiutamente utile (πάγχρηστον) quanto un amico (II, 4, 5). Quindi Socrate fornisce una lunga esemplificazione dei servizi, per così dire, che il buon amico può rendere sia nell'ambito pubblico che in quello privato (II, 4, 6-7), per poi concludere trionfalmente, attraverso un significativo paragone con gli alberi da frutto, che l'amico è un possesso (κτῆμα) che più di ogni altro arreca ogni bene, anzi, alla lettera, il possesso più fruttuoso (παμφορώτατον) di tutti (II, 4, 7). Anche qui, dunque, proprio come nel dialogo con Cherecrate, Socrate non oppone all'utilitarismo, elevato a principio normativo del comportamento umano, principi diversi, fondati su altri valori, ma si limita a biasimare un utilitarismo stupido e rozzo in nome di un utilitarismo lucido e accorto. Analogamente, anche riguardo ai criteri di selezione degli amici, i consigli di Socrate sono improntati all'utilitarismo più netto: nell'ampia conversazione con Critobulo (II, 6) Socrate, dopo aver elencato (II, 6, 1-4) le tipologie degli amici indesiderabili perché incapaci di essere utili a chi li fre-

quenta[659], delinea sinteticamente le caratteristiche di coloro di cui dobbiamo ricercare l'amicizia (II, 6, 5): tra queste figura quella *enkrateia* che costituisce il fondamento stesso della virtù[660], ma perfino la *enkrateia* viene vista in funzione dei vantaggi che l'uomo che ne è dotato può arrecare a quanti lo frequentano (*ibid.*); e anche le altre qualità dell'uomo desiderabile come amico sono tutte finalizzate al fatto che possa rendersi utile ai futuri amici: in particolare è significativo che Socrate affermi esplicitamente che deve ambire a ricambiare con benefici ancora maggiori chi gli fa del bene (*ibid.*)[661]. Del resto l'utilitarismo non costituisce soltanto un principio guida nella sfera delle relazioni interpersonali, sia interne sia esterne alla famiglia, ma trova un suo campo di applicazione anche a livello politico: anche in questo ambito, infatti, il Socrate dei *Memorabili* non esita a esprimere considerazioni squisitamente utilitaristiche: in III, 9, 12-13, in opposizione ai suoi interlocutori, sostiene che al tiranno non conviene né disobbedire a chi gli dà buoni consigli né metterlo a morte perché, così facendo, andrebbe incontro alla propria rovina; allo stesso modo, nel corso del dialogo con Ippia sul tema della giustizia (IV, 4), non si perita di mettere in luce come il cittadino che obbedisce alle leggi finisca per godere di una vasta gamma di vantaggi (IV, 4, 17). Perfino in rapporto allo specifico tema della virtù non mancano, d'altra parte, considerazioni segnate da un'ottica di tipo utilitaristico. Abbiamo visto quale sia il ruolo e l'importanza che il Socrate dei *Memorabili* attribuisce alla *enkrateia*, considerata il fondamento stesso della virtù: ebbene in IV, 5, 9 la superiorità della *enkrateia* rispetto al suo contrario, l'*akrasia*, cioè l'intemperanza, viene motivata con il fatto che soltanto la *enkrateia* consente agli uomini di godere pienamente del cibo, delle bevande, del sonno e del piacere sessuale[662]: un criterio edonistico, dunque, fortemente venato di utilitarismo, che ritroviamo, sia pure appena accennato, anche nel discorso che la Virtù rivolge a Eracle (II, 1, 33), nonché (collocazione certo non casuale) nel paragrafo posto a conclusione della prima conversazione della sezione apomnemoneutica (I, 3, 15), quella che ha come interlocutore Senofonte e verte sul tema della *enkrateia* nei confronti del piacere sessuale[663]. Ed è ancora l'utilitarismo a dettare

659. Si tratta di persone caratterizzate da vizi e difetti di vario tipo, ma si badi bene: non sono i loro vizi o i loro difetti in sé e per sé a rendere indesiderabile l'amicizia di uomini del genere, ma proprio il fatto che tali vizi e difetti li rendono incapaci di essere utili agli altri e, quindi, anche a eventuali amici.

660. Cfr. *supra*, pp. 146-148.

661. II, 6, 5: «un uomo che [...] ambisce nel fare del bene a non rimanere indietro a chi gli fa del bene».

662. Contro calcoli di questo genere polemizza invece il Socrate platonico in *Phaed.*, 68 e-69 a.

663. Benché la conversazione (I, 3, 8-13) sia incentrata sulla necessità della

le osservazioni di II, 1, 4-5, dove l'intemperanza alimentare e sessuale viene vista come fonte di pericolo e di rovina sia per gli animali che per gli uomini. Abbiamo già rilevato, inoltre, come la stessa massima delfica γνῶθι σαυτόν sia stata rielaborata e reinterpretata dal Socrate di Senofonte in una chiave accentuatamente pragmatica e utilitaristica, del tutto diversa da quella del Socrate platonico.

Il Socrate di Senofonte: la politica come techne e la critica alla democrazia

Nel presentare la riflessione politica del suo maestro, i suoi orientamenti di massima (un vero e proprio pensiero politico organicamente strutturato non è, in effetti, rintracciabile nei *Memorabili*), Senofonte non poteva naturalmente prescindere da pressanti preoccupazioni apologetiche che, per altro, non impediscono l'emergere di alcune linee di fondo, che in parte abbiamo già notato e sulle quali adesso dobbiamo ritornare nel tentativo di ricomporle in un disegno coerente. Più complessa, invece, la questione del rapporto con le posizioni politiche attribuite a Socrate nei dialoghi giovanili di Platone, in particolare nei dialoghi elenctici, anch'essi non scevri da ovvi intenti apologetici, fortemente percepibili non soltanto nell'*Apologia*, ma forse, ancora di più, in quel testo di cruciale importanza che è il *Critone*. Inevitabilmente intrecciato a tale questione, ma ancora più arduo, è poi il problema del rapporto con il pensiero del Socrate storico, anche perché, in questo ambito specifico, non è infondato il sospetto di trovarsi di fronte, nei *Memorabili*, non tanto e non solo a un meccanismo di proiezione (per cui Senofonte tenderebbe in modo pressoché inconsapevole ad attribuire al maestro convinzioni sue proprie), bensì davanti a una scelta deliberata di utilizzare Socrate come autorevole portavoce, in tutto o in buona parte, delle proprie opinioni. Il sospetto nasce dal fatto che è proprio nell'ambito della riflessione politica che Senofonte si è costantemente, ostinatamente cimentato per tutta la sua vita: dai primi accenni presenti già nell'*Anabasi*, in cui Senofonte traccia non soltanto il ritratto del sovrano ideale nella perso-

enkrateia nell'ambito specifico della sessualità, tuttavia il paragrafo conclusivo insiste sulla *enkrateia* di Socrate non soltanto in quest'ambito, ma anche nei confronti del cibo e delle bevande, attribuendo a Socrate la convinzione che, proprio grazie alla *enkrateia*, egli riuscisse a godere pienamente di tali piaceri: «Riguardo al cibo, alle bevande e ai piaceri dell'amore aveva dunque questo atteggiamento ed era convinto di trarne un piacere niente affatto inferiore a quello di quanti si danno tanto da fare per queste cose e di soffrire, invece, molto meno» (I, 3, 15).

na del giovane Ciro (*An.*, I, 9), ma anche, indirettamente, quello del comandante ideale[664], fino a scritti di argomento politico quali la *Costituzione degli Spartani*[665] e lo *Ierone*, ovvero a opere in cui, a dispetto delle differenze di genere letterario, è comunque la riflessione politica a prevalere, come avviene appunto nella *Ciropedia*[666]; per non parlare degli scritti tecnici, che presentano quasi sempre importanti risvolti politici[667], nonché di quel testo singolare, a metà strada tra il dialogo socratico e il trattato specialistico[668], che è l'*Economico*, in cui il tema del potere e del suo corretto esercizio riveste un ruolo fondamentale[669].

Cerchiamo dunque di affrontare un problema alla volta, a partire da un esame degli aspetti e dei punti più significativi del-

664. Che altri non è se non lo stesso Senofonte (cfr., ancora una volta, il mio SENOFONTE, *Anabasi*, cit., pp. 150-156 e 172-178).

665. Questo è il titolo italiano con cui è comunemente indicato l'opuscolo intitolato Λακεδαιμονίων πολιτεία: si tratta di una traduzione palesemente errata, fondata su un vistoso anacronismo, dato che la nozione di costituzione e di legge costituzionale è del tutto ignota al diritto greco; la traduzione corretta di πολιτεία è, senza dubbio, «ordinamento politico» (così infatti traduce G. F. Gianotti in SENOFONTE, *L'ordinamento politico degli Spartani*, a cura di G. F. Gianotti, con una nota di L. Canfora, Palermo, 1990); tuttavia, poiché ormai il titolo *Costituzione degli Spartani* è, di fatto, l'unico in uso, ho deciso, sia pure con rammarico, di mantenerlo.

666. Già Cicerone aveva colto nella *Ciropedia* non soltanto il prevalere della dimensione della *fiction* rispetto a quella storiografica, ma anche l'aspetto politico che a tale dimensione è strettamente intrecciato: «Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus sed ad effigiem iusti imperi» (*Ad Quintum fratrem*, I, 1, 23).

667. Nell'*Ipparchico*, in effetti, accanto ad aspetti prettamente tecnici, troviamo una serie di tematiche di innegabile spessore politico, come il valore positivo attribuito all'emulazione (*Hipp.*, 1, 26), l'esaltazione della disciplina dei subordinati ottenuta grazie alle qualità e all'esempio del comandante (*Hipp.*, 6, 2-6; 8, 22) e addirittura una proposta di riforma relativa al reclutamento della cavalleria ateniese (*Hipp.*, 9, 3-6). Così pure le *Entrate* formulano specifiche proposte per risolvere i problemi delle finanze di Atene, ma non si tratta di soluzioni meramente tecniche, bensì strettamente connesse a prospettive politiche ben precise, in primo luogo a una politica di pace e alla rinuncia a ogni tentativo di sfruttare economicamente gli alleati-sudditi. Perfino il *Cinegetico*, un opuscolo sulla caccia con i cani, presenta una significativa presa di posizione di natura squisitamente politico-ideologica negli ultimi due capitoli (*Cyn.*, 12-13), in cui Senofonte rivendica con decisione il valore educativo della caccia nell'ambito di una sana educazione tradizionale, in aperta polemica con il nuovo tipo di educazione propugnato dai sofisti.

668. Cfr. *supra*, n. 537.

669. In effetti nell'*Economico* si rinvengono due tematiche di natura politica particolarmente care a Senofonte, quali le doti necessarie per esercitare il comando (*Oec.*, 5, 14-16; 12, 18-20; 13, 6-12; 15, 1; 15, 5; 21, 2-12) e l'importanza dell'obbedienza volontaria (*Oec.*, 4, 19; 5, 15; 21, 12); inoltre risulta di notevole rilevanza politica proprio il capitolo conclusivo dell'opera (*Oec.*, 21), in cui Senofonte, tra l'altro, si preoccupa di distinguere il legittimo esercizio del potere dalla tirannide (*Oec.*, 21, 12).

l'orientamento politico del Socrate dei *Memorabili*. Uno dei più importanti, se non il più importante in assoluto, è dato, come si è detto, dalla concezione della politica come *techne*, come sapere professionale dotato di una sua specificità: già nello «scritto di difesa», tale concezione viene implicitamente attribuita a Socrate da Policrate, come presupposto e motivazione dell'ostilità di Socrate nei confronti del sorteggio delle cariche pubbliche (I, 2, 9), e Senofonte, nonostante tutte le sue preoccupazioni apologetiche, si guarda bene dallo smentire Policrate su questo punto, limitandosi a confutare (I, 2, 10-11) il corollario che Policrate faceva discendere da questa presa di posizione, cioè di indurre i giovani a disprezzare l'ordinamento vigente (I, 2, 9) e a diventare violenti (*ibid.*)[670]. Anzi, nella sezione apomnemoneutica, è Senofonte stesso che non esita a presentarci un Socrate esplicito fautore di una concezione professionale della politica: già nell'ampia conversazione con Critobulo sul tema dell'amicizia, si affaccia, *en passant*, l'idea che la competenza è un requisito essenziale sia per un generale, sia per un giudice[671], sia per un uomo politico, se non vogliono precipitare nella rovina se stessi e la città che ad essi si affida (II, 6, 38). Ma è soprattutto nei primi sette capitoli del libro III che questa concezione della politica viene affermata e ribadita in modo sistematico[672]. Infatti è in questi capitoli che Socrate si trova a discutere con cittadini ateniesi che intendono impegnarsi nella vita pubblica in prima persona: nei capp. 1-5 si tratta di cittadini che aspirano (o che sono stati appena eletti) a cariche militari, mentre nei capp. 6-7 si tratta di cittadini che puntano (ovvero nel caso di Carmide esita-

670. Cfr. *supra*, p. 13 e n. 26, nonché, soprattutto, pp. 46-48 e n. 202.

671. Ad Atene i giudici venivano designati tramite il sorteggio, il che significava appunto prescindere da qualsiasi competenza: cfr. II, 6, 38 e n. 90.

672. Vedi, in particolare, III, 1, 2, dove la competenza professionale dello stratego è paragonata a quella dello scultore; III, 1, 4, dove lo stratego viene assimilato al citarista e al medico; III, 4, 6, dove Socrate sostiene che l'arte del comando è sempre la stessa, sia che si comandi un coro, una casa, una città o un esercito (cfr. anche *Oec.*, 8, 3-7; 21, 2); III, 4, 12, dove Socrate afferma che la cura dei patrimoni privati differisce solo quantitativamente da quella degli affari pubblici, in quanto entrambe richiedono le medesime capacità; III, 5, 21-23, dove, in riferimento alla carica e ai compiti dello stratego, viene energicamente rifiutato ogni genere di improvvisazione; III, 6, 2-18, vale a dire l'intero dialogo con Glaucone; III, 7, 7, dove Socrate opera una netta distinzione tra i professionisti e i dilettanti della politica. Una simile concezione della politica verrà riconfermata anche in seguito: vedi III, 9, 10-11, dove Socrate asserisce che i veri re e i veri comandanti sono coloro che sanno comandare (e a questa affermazione segue un paragone tra l'arte di esercitare il comando da un lato e l'arte della navigazione, l'agricoltura, la medicina e la pratica dell'esercizio fisico dall'altro); III, 9, 15, dove la politica è paragonata, ancora una volta, all'agricoltura e alla medicina; IV, 2, 2-7, dove Socrate insiste sul fatto che l'arte di governare la città richiede un maestro, nonché preparazione e impegno.

no) a rivestire cariche politiche, a porsi come capi della città. Per quanto riguarda le cariche militari, cioè quelle di stratego (capp. 1-2 e 4-5) e di ipparco (cap. 3), si dava del resto per scontato che richiedessero specifiche competenze, tanto è vero che, proprio per questo motivo, non venivano attribuite per sorteggio, ma affidate al meccanismo dell'elezione, in base al presupposto che i cittadini sarebbero stati in grado di scegliere i più capaci[673]: pertanto l'insistenza di Socrate sulle competenze necessarie a rivestire queste cariche (cfr. in particolare III, 1, 2-4; III, 1, 6-7; III, 2, 1; III, 3, 8-9; III, 4, 6-9; III, 4, 11-12; III, 5, 21-23) non risulta né sorprendente né particolarmente originale. Più significativo, invece, il fatto che in questi cinque capitoli compaia un Socrate così interessato a questioni militari, del tutto estranee, invece, all'orizzonte del Socrate platonico: si tratta palesemente di un caso di proiezione da parte di Senofonte, da sempre interessato a problemi di tipo militare e senza dubbio un esperto in materia[674]. Ciò è confermato da non pochi puntuali riscontri tra i discorsi attribuiti a Socrate in questi capitoli dei *Memorabili* e vari passi di opere non socratiche, in particolare della *Ciropedia* e dell'*Ipparchico*: in effetti una serie di affermazioni pronunciate da Socrate in *Mem.*, III, 1, 5-9 sono poste, nella *Ciropedia*, in parte sulla bocca di Cambise, in parte sulla bocca dello stesso Ciro[675]; così pure le parole di Socrate in *Mem.*, III, 2, 1 ricordano alcune considerazioni attribuite a Ciro in *Cyr.*, VIII, 2, 14 (ma cfr. anche *Cyr.*, I, 5, 9); non diversamente, nella conversazione con un anonimo interlocutore appena eletto ipparco (*Mem.*, III, 3), alcune espressioni e alcune osservazioni di Socrate trovano riscontro nella *Ciropedia* (cfr. *Mem.*, III, 3, 7 e *Cyr.*, I, 2, 10; II, 1, 20; *Mem.*, III, 3, 9 e *Cyr.*, I, 6, 21, dove è ancora Cambise a parlare) ovvero nell'*Ipparchico* (cfr. *Mem.*, III, 3, 11 e *Hipp.*, 8, 22; *Mem.*, III, 3, 14 e *Hipp.*, 7, 3); ancora, il paragone che Socrate istituisce tra uno stratego e un corego, tra un coro e un esercito (*Mem.*, III, 4, 3-6) lo si ritrova sia in *Cyr.*, I, 6, 18 (sulla bocca di Cambise), sia in *Oec.*, 8, 3-4 (sulla bocca di Iscomaco), sia in *Hipp.*, 1, 26. Abbiamo già parlato del ben noto anacronismo che segna il dialogo tra Socrate e Pericle il Giovane, appena eletto stratego: in una conversazione la cui data drammatica è il

673. Il Socrate dei *Memorabili* contesterà, per altro, questo presupposto: vedi *infra*, pp. 181-182 e n. 743.

674. L'interesse per le questioni militari e una indubbia competenza in materia rappresentano una costante nelle opere di Senofonte, al di là delle differenze di genere e di contenuto: si rinvengono, infatti, tanto nell'*Anabasi* quanto in opere tarde come la *Ciropedia* e l'*Ipparchico*, nonché in un'opera propriamente storiografica come le *Elleniche* (la cui composizione è scaglionata lungo gran parte dell'esistenza dello scrittore).

675. Per un'analisi dettagliata di questi riscontri rinviamo alle note *ad loc.*

407 / 406[676], Socrate esprime le sue preoccupazioni per una possibile invasione dell'Attica da parte dei Beoti (III, 5, 2-4) e suggerisce le opportune contromisure (III, 5, 25-27): come si è detto, siamo in presenza di un vistoso anacronismo, in quanto il pericolo di un'invasione dell'Attica da parte dei Beoti guidati da Tebe è concepibile soltanto dopo la battaglia di Leuttra (371 a.C.), e quindi le preoccupazioni espresse da Socrate non possono ovviamente risalire al Socrate storico; ora possiamo aggiungere che, in questa conversazione, Socrate dà voce a preoccupazioni che erano invece proprie di Senofonte, come dimostra il confronto con *Hipp.*, 7, 1-3; analogamente, in questa stessa conversazione, l'allusione ai Misi e ai Pisidi (III, 5, 26), posta sulla bocca di Socrate, fa riferimento a popoli che erano ben noti a Senofonte, che ne parla a più riprese nell'*Anabasi*[677], ma che erano, con ogni probabilità, del tutto ignoti al Socrate storico[678]. Passiamo ora ai due capitoli successivi, i capp. 6-7, che formano quasi una unità a sé stante, strutturata a dittico: in effetti, mentre nei capp. 1-5 il discorso verteva sulle competenze necessarie allo stratego e all'ipparco e riguardava quindi cariche di natura prevalentemente o esclusivamente militare[679], ora il discorso si sposta sulle competenze necessarie all'uomo politico: e al cap. 6, in cui Socrate cerca di distogliere dalla carriera di *leader* il giovanissimo e impreparato Glaucone[680], fa da perfetto *pendant* il cap. 7, in cui Socrate tenta invece di indurre alla carriera politica un uomo valido (III, 7, 1), ma ritroso ed esitante, qual è Carmide[681]. Ma quali sono, appunto, le capacità e i requisiti che l'uomo politico deve possedere ovvero, in altri termini, in che cosa consiste la *techne* dell'uomo politico, qual è insomma il suo contenuto specifico? Una prima risposta, per altro assai generica, era già stata fornita in III, 2, 4: a commento del discorso rivolto da Socra-

676. Cfr. *supra*, p. 25 e n. 91.

677. Vedi III, 5, 26 e n. 41 e 42.

678. Notiamo di passaggio che, in questo dialogo, convinzioni proprie di Senofonte vengono espresse non soltanto da Socrate, ma anche da Pericle il Giovane: in effetti III, 5, 15 riecheggia *Resp. Lac.*, 10, 2; 4, 7; 5, 8-9, mentre la frase esordiale di III, 5, 16 richiama *Resp. Lac.*, 8, 1-2 (per ulteriori dettagli rinviamo alle note *ad loc.*).

679. Per le funzioni e le competenze degli ipparchi e degli strateghi vedi *supra*, n. 209.

680. La scelta di un simile interlocutore risulta inevitabilmente beffarda nei confronti di Platone, fratello di Glaucone, tanto più che Senofonte, nell'introdurre la conversazione tra Socrate e Glaucone, dichiara che nessuno dei parenti era stato capace di far desistere quest'ultimo dai suoi sconsiderati tentativi di parlare in pubblico: cfr. III, 6, 1 e n. 5.

681. Su Carmide, zio materno di Platone e di Glaucone, vedi III, 7, 1 e n. 1. Sulla scelta, da parte di Senofonte, di presentare in una luce ampiamente positiva un personaggio compromettente come Carmide vedi *infra*, pp. 182-187; cfr. anche III, 7, 1 e n. 2.

te a un anonimo interlocutore appena eletto stratego, Senofonte infatti afferma: «E così, indagando quale fosse la virtù propria del buon comandante, scartava tutto il resto e lasciava soltanto la capacità di rendere felici coloro su cui si comanda». Una risposta generica perché, se da un lato sottolinea, per così dire, la funzione di servizio del buon *leader*[682], che deve proporsi come unico obiettivo quello di rendere felici[683] coloro che sono soggetti alla sua guida, dall'altro non esplicita in alcun modo quali siano gli strumenti e le competenze che rendono possibile il conseguimento di tale obiettivo. E non sono del tutto convinta che il passo fondamentale per chiarire questa cruciale questione sia dato, come sostiene Vlastos[684], da IV, 6, 14 (per altro senza dubbio significativo): infatti, in questo rapido scambio verbale con un altro anonimo interlocutore, Socrate non indaga specificamente i compiti e, quindi, le competenze proprie del bravo politico, del buon governante, bensì quelli del «buon cittadino»: costui, innanzi tutto, deve rendere la città più ricca e più forte militarmente; inoltre, nelle missioni diplomatiche condotte per conto della città, deve riuscire a trasformare i nemici in alleati e, infine, deve essere capace di parlare al popolo in modo da promuovere la concordia tra i cittadini. In sostanza il «buon cittadino» deve avere competenze di tipo economico e militare, nonché capacità diplomatiche e, diremmo noi, di mediazione; e possiamo anche aggiungere che il «buon cittadino» ha tutte le ragioni per candidarsi a diventare un buon governante, in quanto possiede le doti che rendono la città più prospera, più forte, più sicura, più concorde e, quindi, in ultima analisi, più felice. Si può quindi affermare che IV, 6, 14 ci fornisce, sia pure indirettamente, indicazioni di grande rilevanza su quelle che devono essere le capacità del buon governante; ma il passo che invece ci illustra in modo esplicito le competenze indispensabili per chi intende impegnarsi nell'agone politico e giungere a governare la città è III, 6, 2-18, vale a dire il dialogo con Glaucone. Infatti in questa conversazione, in cui trova una limpida conferma la concezione della politica come *techne*, Socrate mostra al suo sprovveduto interlocutore come chi si propone di governare la città deve essere capace di renderla ricca, e quindi conoscere l'ammontare e la natura sia delle entrate sia delle uscite (III, 6, 4-6); inoltre deve disporre di informazioni e di

682. In effetti la traduzione più adeguata del greco ἡγεμών è proprio *leader*: per l'uso di questo termine nell'ambito dello specifico contesto vedi III, 2, 4 e n. 9.

683. Per altro, in questo contesto, il greco εὐδαίμων rinvia non soltanto al significato di felicità, ma anche a quello di prosperità / benessere.

684. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., p. 97 (= *Studi socratici*, cit., p. 110); ricordiamo che le pp. 87-108 (101-124 nella trad. it.) di questo volume costituiscono una versione riveduta del precedente *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, «Political Theory», II, 1983, pp. 495-516.

competenze in campo militare (III, 6, 7-9), almeno per garantire alla città un minimo di sicurezza (III, 6, 10-11), e non può ignorare l'entità né della produzione mineraria (III, 6, 12), né della produzione di grano (III, 6, 13); infine Socrate conclude la sua lezione suggerendo a Glaucone di cominciare la sua carriera di uomo politico amministrando un solo *oikos* (III, 6, 14-15)[685], quello di suo zio Carmide[686], per poi ribadire la necessità di una adeguata preparazione, in campo politico come in qualsiasi altro (III, 6, 16-18). In sostanza, da quanto emerge da questa conversazione, risulta chiaro che le specifiche competenze dell'uomo politico sono essenzialmente di due tipi: competenze militari e competenze che noi definiremmo di tipo economico[687], relative appunto alle entrate e alle uscite della città, nonché alle capacità produttive, agricole e minerarie, del suo territorio[688]; inoltre, un accenno brevissimo fa riferimento a quella che si configura non tanto come una competenza dell'uomo politico, quanto come una dote peculiare del capo, del *leader*, cioè alla capacità di farsi obbedire (III, 6, 15): una questione, come avremo modo di vedere, tutt'altro che marginale. Infine viene ribadita la differenza meramente quantitativa tra *oikos* e *polis*, già enunciata in III, 4, 12[689], con l'ovvio corollario che chi è capace di amministrare bene un *oikos*, sarà in grado di amministrare altrettanto bene anche una città, che altro non è se non la somma di un gran numero di *oikoi*. Soffermiamoci sul primo punto, senza dubbio di fondamentale importanza: se infatti la concezione della politica come *techne* viene affermata anche altrove[690], arricchendosi di alcune significative precisazioni[691], soltanto qui, tuttavia,

685. Come abbiamo accennato (cfr. *supra*, pp. 30-31 e n. 117 e 120), per il Socrate dei *Memorabili* tra *oikos* e *polis* intercorre una differenza meramente quantitativa: in proposito vedi anche *infra*, pp. 168, 175, 177-178.

686. In tal modo viene abilmente introdotto l'interlocutore del dialogo successivo.

687. Come è noto, l'economia intesa come disciplina a sé stante non esiste nella cultura greca (e si costituirà come tale soltanto molti secoli dopo): il termine οἰκονομία indica infatti l'amministrazione dell'*oikos*, cioè della casa, del patrimonio familiare e della famiglia stessa (schiavi inclusi): di tutto ciò, in effetti, si occupa l'*Economico* (Οἰκονομικός, sottinteso λόγος: «Discorso sull'amministrazione dell'*oikos*»).

688. Sull'importanza delle competenze economiche Socrate si era per altro soffermato anche nel dialogo con Nicomachide, affermando, in contrasto con il suo interlocutore, che è un bene che uno stratego sappia come mettere insieme del denaro per procurare il necessario all'esercito: vedi III, 4, 1-2.

689. Cfr. *supra*, n. 685.

690. Cfr. *supra*, p. 163 e n. 672.

691. Particolarmente importanti IV, 2, 2-7 (dove Socrate insiste sul fatto che per intraprendere l'attività politica sono indispensabili sia una adeguata formazione, sia un adeguato impegno) e soprattutto III, 9, 10-11, dove Socrate non esita a dichiarare che né la successione dinastica (in riferimento ai re), né l'aver ottenuto il potere con la forza o con l'inganno (in riferimento, verosimilmente, ai

Socrate entra nel merito della questione, precisando su quali specifiche competenze si fondi questa *techne*: e non è difficile rendersi conto che si tratta di competenze a cui Senofonte attribuiva particolare importanza, come emerge dalle opere non socratiche. Eccellenti competenze militari caratterizzano infatti tutti gli «eroi» di Senofonte, da Ciro ad Agesilao allo stesso Senofonte protagonista dell'*Anabasi*; quanto alle competenze economiche, intese come capacità di amministrare bene tanto un *oikos* quanto una *polis*, esse costituiscono il tema centrale, rispettivamente, dell'*Economico* e delle *Entrate*[692]. Del resto, anche limitandoci all'ambito dei *Memorabili*, non possiamo non notare che competenze economiche davvero non comuni vengono attribuite allo stesso Socrate, in particolare nei capp. 7-8 e 10 del II libro: in effetti, come abbiamo visto prima, gli ultimi quattro capitoli del II libro si propongono di mostrare come Socrate risultasse utile agli amici e, nei capp. 7-8 e 10, l'utilità di Socrate si realizza nel trovare soluzioni efficaci a concrete situazioni di disagio economico. Nel cap. 7, non privo di importanti valenze apologetiche[693], l'aspetto più interessante è costituito dal suggerimento inedito che Socrate dà a un suo amico, Aristarco, il quale, oltre a risentire pesantemente delle difficoltà economiche provocate dalla guerra civile[694], si trova a dover fronteggiare il problema di mantenere sorelle, nipoti e cugine che, abbandonate dai propri uomini fuggiti al Pireo, si sono rifugiate in casa sua (II, 7, 2). Socrate allora consiglia ad Aristarco di impegnare le sue parenti a tessere vesti di vario genere (II, 7, 7-10), vesti che, a quanto si ricava dal contesto generale (e da II, 7, 6 in particolare), sono destinate a essere vendute sul mercato: il consiglio è accettato

tiranni), né il sorteggio né l'elezione (le due procedure di designazione alle cariche pubbliche in vigore nell'Atene democratica) garantiscono governanti capaci: cfr. anche *infra*, pp 181-182 e n. 743.

692. Le *Entrate* sono, quasi certamente, l'ultima opera di Senofonte (cfr. *supra*, n. 101; *contra* Delebecque, che ritiene che l'ultima opera di Senofonte siano i libri III-IV dei *Memorabili*: vedi *supra*, pp. 29-30 e n. 110): non è arbitrario cogliere proprio in alcuni punti del dialogo con Glaucone (III, 6, 4-6; III, 6, 12-13) un abbozzo e un'anticipazione di temi che saranno ampiamente sviluppati nelle *Entrate*: per ulteriori dettagli rinviamo a III, 6, 13 e n. 16.

693. La difesa fatta da Socrate della dignità del lavoro manuale e, quindi, di chi lo pratica (II, 7, 5-10), in opposizione all'opinione corrente che lo considerava appannaggio degli schiavi e indegno di una persona libera (II, 7, 6), rappresenta anche una replica a distanza al libello di Policrate che accusava Socrate di indurre quanti lo frequentavano a maltrattare la gente del popolo e i poveri (I, 2, 58). Inoltre il fatto che Socrate si preoccupi di garantire la sopravvivenza a un gruppo di donne appartenenti a famiglie di cittadini democratici e ridotte in miseria proprio a causa dei Trenta (cfr. nota successiva) lo mostra nell'inedita veste di protettore di vittime dell'oligarchia; per gli spunti apologetici presenti in questo capitolo cfr. soprattutto II, 7, 2 e n. 8.

694. Si tratta della rivolta contro il governo dei Trenta, che aveva visto i democratici rifugiarsi e concentrarsi al Pireo.

da Aristarco, che si trasforma così in imprenditore (II, 11-12), e viene messo in atto con successo (II, 12-14). La soluzione caldeggiata da Socrate è estremamente interessante: sia perché rompe con la convinzione largamente diffusa per cui il lavoro manuale è indegno di un uomo libero; sia perché prospetta un salto di qualità per quanto riguarda il lavoro domestico delle donne libere, non più finalizzato esclusivamente al consumo interno all'*oikos*, ma destinato anche alla vendita sul mercato, il che implica un significativo passaggio da una produzione in funzione del valore d'uso a una produzione in funzione del valore di scambio[695]. Questo spirito imprenditoriale, del tutto estraneo, anzi incompatibile con il Socrate platonico[696] nonché con qualsiasi testimonianza o notizia che ci sia pervenuta riguardo a Socrate[697], ricorda invece da vicino quello del padre di Iscomaco, caldamente elogiato da Iscomaco stesso in *Oec.*, 20, 22-26: in effetti il padre di Iscomaco comperava a basso prezzo campi improduttivi, li rendeva produttivi accrescendone il valore e poi li rivendeva con un notevole margine di guadagno rispetto al denaro investito[698]. In conclusione, nel Socrate del dialogo con Aristarco, proprio come nell'Iscomaco dell'*Economico*, non possiamo non scorgere un *alter ego* di Senofonte, che dispiega senza riserve quello spiccato «istinto borghese» che già Marx aveva colto in lui[699]. Un discorso pressoché analogo vale per il Socrate dei successivi capp. 8 e 10, nel senso che, anche qui, le proposte avanzate da Socrate appaiono innovative e in consonanza con spunti presenti nell'*Economico*. I due capitoli in questione possono ritenersi speculari, in quanto si confrontano con le due parti in causa della medesima situazione. Nel cap. 8, infatti, l'interlocutore di Socrate è Eutero, un vecchio amico caduto in miseria a causa delle vicissitudini della guerra, che tenta di sopravvivere svolgendo lavori manuali: Socrate gli fa notare che non sarà in grado di svolgerli per molto tempo, tanto più che la vecchiaia non è lontana (II, 8, 2), e

695. Cfr. II, 7, 5, n. 13.

696. Vedi in particolare *Ap.*, 23 b-c; 31 b-c; 36 d-e; 38 b.

697. Incluse le attestazioni dello stesso Senofonte in non pochi passi dei *Memorabili*, come quelli che sottolineano la povertà di Socrate (vedi I, 2, 1; I, 2, 14; I, 6, 2-3), a cui si accompagnava una sprezzante indifferenza nei confronti del denaro e dell'agiatezza (I, 2, 60; I, 6, 5-10; I, 6, 13).

698. Un calcolo economico non troppo diverso lo si rinviene anche nell'affermazione di Socrate (da lui per altro attribuita ai «buoni amministratori») di *Mem.*, II, 10, 4.

699. K. MARX, *Das Kapital*, I, 1867, ora in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, Berlin, XXIII, 1970, p. 388 e n. 81; l'osservazione di Marx si riferisce a *Cyr.*, VIII, 2, 5, dove viene elogiata la divisione del lavoro in funzione della qualità del valore d'uso del prodotto e dove Senofonte, a detta appunto di Marx, appare consapevole del fatto che la scala della divisone del lavoro dipende dall'ampiezza del mercato.

gli propone pertanto di cercare un impiego presso un cittadino facoltoso, assumendosi il compito di collaborare con costui nella cura e nella gestione del suo patrimonio (II, 8, 3). Alle scontate rimostranze di Eutero, che assimila un'occupazione del genere alla schiavitù (II, 8, 4), Socrate replica che si tratta di un lavoro non diverso da quello di chi governa la città (*ibid.*), di un lavoro, diremmo noi, di tipo dirigenziale, e conclude il suo discorso prospettandogli i vantaggi offerti da un simile impiego (II, 8, 6). Nel cap. 10, invece, l'interlocutore è il ricco Diodoro, a cui Socrate consiglia di assumere come amministratore Ermogene, un suo fedele amico notoriamente povero[700], una proposta che Diodoro si affretta a mettere in atto con reciproca soddisfazione di entrambe le parti. In questi due capitoli l'elemento di novità è rappresentato da una inedita figura professionale, quella di un cittadino libero che si offre come amministratore in cambio di una retribuzione[701]: in effetti, i cittadini ricchi disponevano di solito di un amministratore, di un sovrintendente incaricato di coadiuvarli o addirittura di sostituirli nella gestione del loro patrimonio, ma si trattava di uno schiavo[702]; ovvero, in alternativa, potevano giovarsi dell'aiuto, prestato a titolo gratuito, di un parente o di un amico[703], ma l'idea di un cittadino libero che offrisse i suoi servigi a pagamento, come prestazione professionale retribuita, costituiva un'indubbia novità. E non è certo un caso che questa nuova figura sociale trovi riscontro

700. Un'allusione alla povertà di Ermogene si può cogliere in SENOFONTE, *Symp.*, 4, 49; su Ermogene cfr. I, 2, 48 e n. 89.

701. Che si tratti di un'attività retribuita, e non semplicemente prestata a titolo di amicizia, è detto esplicitamente sia in II, 10, 4 (ὠνεῖσθαι) sia in II, 10, 6 (οὐ πολὺ τελέσας). Del resto anche nella conversazione con Eutero è detto esplicitamente che questi svolge dei lavori manuali in cambio di un salario (II, 8, 2: μισθοῦ ... μισθόν) ed è ovvio, pertanto, che il lavoro che Socrate gli propone di svolgere come collaboratore nell'amministrazione del patrimonio di un ricco concittadino non può che essere un'attività retribuita, compensata appunto con un μισθός.

702. Cfr. *Oec.*, 12, 3-15, 1: il termine usato da Iscomaco è ἐπίτροπος, «sovrintendente», «fattore»: non è improbabile che con questo termine Senofonte intendesse deliberatamente far riferimento alla realtà amministrativa dell'impero persiano: per una disamina dell'influsso delle istituzioni persiane nell'*Economico* rinviamo a F. ROSCALLA, *La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa*, «Quaderni di storia», XXXI, 1990, pp. 35-55.

703. Vedi III, 6, 14; cfr. anche PLATONE, *Lys.*, 209 c-d; *Gorg.*, 520 d-e: quest'ultimo passo è di particolare interesse in quanto Socrate, dando voce al comune sentire (*Gorg.*, 520 e: νενόμισται), asserisce appunto che è ritenuto vergognoso elargire a pagamento i propri consigli riguardo all'amministrazione della casa o della città, mentre non lo è affatto quando i consigli riguardano la costruzione di una casa o altre tecniche: in sostanza, mentre la consulenza, ad es., dell'architetto viene considerata una prestazione professionale che comporta una retribuzione, la consulenza di un esperto in amministrazione della casa è vista come un beneficio, un servizio, che merita sì il contraccambio, ma non un compenso monetario.

in un passo dell'*Economico*, in cui Socrate ipotizza appunto che un libero cittadino, esperto nell'arte dell'amministrazione dell'*oikos*, si assuma il compito, in cambio di una paga, di amministrare l'*oikos* di un altro (*Oec.*, 1, 3-4)[704]. Ma, come è noto, anche il Socrate dell'*Economico*, al pari di quell'Iscomaco che prenderà il suo posto nella seconda e più ampia parte dell'opera[705], non è altro che un semplice portavoce di Senofonte, che, da buon gentiluomo di campagna quale fu per molti anni[706], poteva in effetti vantare specifiche competenze sia riguardo all'agricoltura, sia, più in generale, riguardo all'amministrazione dell'*oikos*. Pertanto, anche i riscontri tra i passi citati dell'*Economico* e le posizioni assunte da Socrate in *Mem.*, II, 7-8 e 10 ci confermano che il Socrate di questi capitoli non ha nulla a che vedere con il Socrate storico, ma è semplicemente la maschera di cui si è avvalso Senofonte per esporre opinioni e convinzioni a cui, verosimilmente, annetteva grande importanza, consapevole, al-

704. Come non è un caso che questa figura professionale, un libero cittadino che svolge un'attività retribuita, non sia chiamato ἐπίτροπος, come lo schiavo che svolgeva le medesime funzioni (cfr. anche *supra*, n. 702), bensì venga designato come ὁ οἰκονομικός (*Oec.*, 1, 3), ovvero «l'esperto nell'amministrazione dell'*oikos*», «l'amministratore».

705. In effetti Senofonte deve essersi reso conto che Socrate, la cui povertà era notoria e confermata dallo stesso Senofonte in vari passi dei *Memorabili* (cfr. anche *supra*, p. 169 e n. 697; *infra*, p. 205 e n. 818), non era il personaggio più idoneo a incarnare la figura di un *kalos kagathos* esperto nell'amministrazione dell'*oikos*, tanto è vero che, nella seconda parte dell'opera (*Oec.*, 7-21) il ruolo di precettore e maestro è assegnato non più a Socrate (come in *Oec.*, 1-5), bensì a un ricco proprietario terriero, Iscomaco. Senza dubbio, così strutturato, l'*Economico* risente di una certa disorganicità, il che, insieme a non poche incongruenze riscontrabili soprattutto in *Oec.*, 6 (un capitolo che svolge una funzione di cerniera tra la prima e la seconda *tranche* dell'opera), induce a pensare che le due distinte sezioni siano state composte in periodi diversi, probabilmente a notevole distanza di tempo, e che il testo nel suo complesso non sia stato oggetto di una revisione finale da parte dell'autore: per gli intricati problemi relativi alla struttura, alla composizione e alla datazione dell'*Economico* rinviamo a L. CASTIGLIONI, *Studi senofontei IV. Intorno all'Economico*, «Rivista di Filologia», XLVIII, 1920, pp. 321-342; É. DELEBECQUE, *Sur la date et l'objet de l'«Économique»*, «Revue des Études Grecques», LXIV, 1951, pp. 21-58; SENOFONTE, *Economico*, introduzione, traduzione e note di F. Roscalla, Milano, 1991, II ed. 2000, pp. 17-33.

706. Cioè negli anni trascorsi a Scillunte (vedi *supra*, n. 350), dove visse per quasi venti anni, alternando l'attività di scrittore alle occupazioni tipiche del *gentleman* di campagna, amante della caccia e dell'ospitalità (Senofonte stesso ci ha offerto una indimenticabile descrizione di quel luogo e di quegli anni nella celebre digressione di *An.*, V, 3, 7-13). Inoltre, anche se nulla sappiamo della famiglia di Senofonte tranne i nomi dei suoi genitori, è comunque verosimile che si trattasse di una famiglia di proprietari terrieri, tanto è vero che molti studiosi sono convinti che dietro il padre di Iscomaco (*Oec.*, 20, 22-28) si celi in realtà il padre di Senofonte: in effetti la circostanza, pressoché certa, che Senofonte abbia militato nella cavalleria all'epoca dei Trenta (cfr. *supra*, n. 349) rende molto probabile l'ipotesi che Senofonte appartenesse per nascita a un ceto di agiati proprietari terrieri.

meno in parte, del loro carattere di novità[707]. D'altro canto non dobbiamo dimenticare che nei *Memorabili* Socrate viene presentato come il maestro per eccellenza dell'arte politica e, in quanto tale, non poteva apparire privo di quelle competenze di tipo militare e di tipo economico che l'uomo politico deve possedere: e come in *Mem.*, III, 1-5 compare un improbabile Socrate esperto di questioni militari, così in *Mem.*, II, 7-8 e 10 tiene banco un altrettanto improbabile Socrate esperto di problemi economici.

Una simile definizione del contenuto dell'arte politica, consistente appunto in specifiche competenze militari ed economiche, possiamo dunque, con buoni motivi, considerarla espressione di consolidate convinzioni di Senofonte, che non ha esitato ad attribuirla a un portavoce autorevole come il suo maestro: una conclusione che risulta suffragata, indirettamente, anche dai dialoghi giovanili di Platone. In questi ultimi, infatti, viene sì attribuita a Socrate una concezione della politica come *techne*, come sapere specifico[708], una concezione che quasi certamente risale al Socrate storico[709], ma il Socrate platonico non pone mai a fondamento di tale *techne* competenze di tipo militare, diplomatico, economico: anzi dall'*Alcibiade I*, dialogo in cui Socrate si sofferma ampiamente su tale questione (*Alc. I*, 107 a, sgg.), risulta che la competenza che deve contraddistinguere l'uomo politico consiste nel saper discernere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto (*Alc. I*, 108 e, sgg.). Per altro, in proposito, il raffronto più illuminante è quello tra *Mem.*, IV, 2, 11 ed *Euthyd.*, 291 c: in entrambi i passi l'arte politica è chiamata l'arte regale, l'arte dei re, ma si fonda su competenze del tutto diverse[710]. In *Mem.*, IV, 2, 11, l'arte regale è quella che consente agli uomini di diventare buoni politici e buoni amministratori: pertanto, anche se non viene detto esplicitamente, non può che rinviare a quelle competenze militari, diplomatiche ed economiche che abbiamo visto essere indispensabili al buon cittadino

707. Non possiamo in questa sede soffermarci sulle valenze ideologiche delle posizioni sostenute da Socrate / Senofonte in questi capitoli: pertanto, almeno per gli aspetti più significativi, rinviamo alle note *ad loc.*; in particolare, per le implicazioni ideologiche della favola del cane e delle pecore, vedi II, 7, 13-14 e n. 33.

708. Cfr. *Ap.*, 20 a-b; 21 c-e; *Alc. I*, 107 a sgg.; *Prot.*, 319 b-d (che presenta qualche punto di contatto con *Mem.*, III, 7, 6-7); *Euthyd.*, 291 b-292 c.

709. Si pensi alla denuncia dell'ignoranza dei politici che si legge nell'*Apologia* (*Ap.*, 21 c-e), un testo che, benché sia eccessivo definirlo, con Reale, un documento storico *stricto sensu* (cfr. *supra*, p. 85 e n. 390), certo risulta particolarmente rappresentativo del pensiero del Socrate storico; del resto una simile concezione della politica è del tutto in sintonia con le dure critiche alla democrazia presenti anche nell'*Apologia* platonica: vedi *infra*, pp. 198-200

710. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 101-103 (= *Studi socratici*, cit., pp. 113-115).

(IV, 6, 14) e soprattutto a chi intenda governare la città (III, 6, 2-18). Nulla di tutto ciò si rinviene nell'*Eutidemo*: anzi, Socrate si premura di precisare che l'arte regale, cioè l'arte politica, può produrre molti risultati, come rendere i cittadini ricchi, liberi dal dominio altrui, concordi tra loro, ma tali risultati non sono né buoni né cattivi, mentre il risultato a cui deve mirare l'arte politica, se vuole rendere i cittadini felici, è quello di renderli sapienti e buoni (*Euthyd.*, 292 b-c). In altri termini tutte quelle competenze (militari, economiche, diplomatiche) che, per il Socrate dei *Memorabili*, costituiscono il fondamento dell'arte regale, cioè dell'arte politica, nell'*Eutidemo* appaiono declassate, per così dire, a semplici strumenti che producono risultati (la ricchezza, la libertà, la concordia) in sé e per sé né buoni né cattivi, in quanto moralmente neutri, moralmente irrilevanti: tali strumenti devono pertanto essere diretti e guidati dall'arte regale, cioè dall'arte politica, che ha come oggetto di conoscenza la conoscenza morale e che si propone come fine quello di rendere i cittadini realmente felici, in quanto dotati di sapienza in campo morale e, quindi, virtuosi[711]. Del resto, se prendiamo i dialoghi platonici della maturità e in particolare la *Repubblica*[712], ritroviamo una concezione professionale della politica, anzi, più specificamente, dell'arte di governare, che si fonda sulla conoscenza dell'idea del bene, che soltanto i filosofi possiedono: rispetto al Socrate dell'*Alcibiade I* e dell'*Eutidemo* è possibile dunque cogliere una sorta di filo rosso, una linea di continuità e, insieme, di sviluppo: di continuità nel senso che sia nei due dialoghi giovanili sia nella *Repubblica* il fondamento del sapere politico non è costituito da competenze tecniche (come in Senofonte), ma si colloca sul piano dell'etica, cioè della conoscenza della giustizia e del bene morale; di sviluppo, perché mentre nell'*Alcibiade I* la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto si configura come un problema e una ricerca che non va oltre il piano propriamente etico (così come nell'*Eutidemo* la conoscenza a cui si fa riferimento è appunto conoscenza morale), nella *Repubblica*, invece, la conoscenza dell'idea del bene travalica tale piano, in quanto costituisce

711. Così G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 102-103 (= *Studi socratici*, cit., pp. 114-115); lo studioso cita a conferma (*ibid.*, p. 102 = p. 114 nella trad. it.) *Gorg.*, 515 a, in cui Socrate afferma che la misura delle capacità di un uomo di governo – nella fattispecie Callicle – è data dal fatto se abbia mai reso moralmente migliore un cittadino o uno straniero, un uomo libero o uno schiavo, che in precedenza, invece, fosse stato moralmente malvagio.

712. Precisiamo che facciamo riferimento ai libri II-X, in quanto ci sembra convincente la tesi di Vlastos (cfr. *supra*, p. 87) e di altri studiosi che ritengono che il I libro della *Repubblica* sia stato composto diversi anni prima dei libri successivi e che quindi, mentre il I libro rientra tra i dialoghi giovanili, il resto dell'opera è invece da annoverasi tra i dialoghi del periodo di mezzo, ormai compiutamente platonici.

l'elemento di saldatura tra il piano etico e quello metafisico. Tuttavia si potrebbe obiettare, con qualche fondamento, che in un passo dei *Memorabili* anche il Socrate di Senofonte asserisce che per diventare «abili politici e amministratori, capaci di comandare e di essere utili agli altri e a se stessi» è necessario essere giusti (IV, 2, 11): ma, a una lettura più attenta, risulta evidente che la giustizia (la cui definizione per altro sarà fornita soltanto in due conversazioni successive)[713] è, per così dire, un'acquisizione propedeutica, una condizione preliminare, necessaria ma non sufficiente al fine di apprendere l'arte politica, intesa come capacità di esercitare il comando e definita, non a caso, come la virtù più bella e l'arte più grande, l'arte propria dei re (*ibid.*). In tal modo si ribadisce che il buon politico, capace di governare in modo utile a sé e agli altri, deve possedere una specifica *techne*: tale *techne* può essere posseduta e praticata soltanto da chi è giusto, ma la giustizia non costituisce il contenuto specifico di questa *techne*, non rappresenta la competenza specifica dell'uomo politico: le competenze dell'uomo politico sono, appunto, quelle esplicitate nel dialogo con Glaucone. Anche IV, 2, 11, dunque, non smentisce la nostra ipotesi che il Socrate dei *Memorabili* sia in realtà il portavoce di quella particolare concezione dell'arte politica che era propria di Senofonte; una ipotesi che trova riscontro anche in IV, 2, 2-7: in questo passo, dove ancora una volta l'arte di essere a capo della città, di esercitare una *leadership* politica viene paragonata ad altre arti (IV, 2, 2; IV, 2, 5-6), Socrate sottolinea come l'arte politica esiga preparazione (παρασκευή) e impegno (ἐπιμέλεια) in misura non inferiore, ma anzi superiore a quello richiesto da altre arti (IV, 2, 6-7): vediamo così riproposto, ancora una volta, quel tema dell'impegno e dell'esercizio così caro a Senofonte[714]. Se dunque la giustizia, lungi dal costituire il contenuto specifico dell'arte politica, rappresenta soltanto, per così dire, un prerequisito per quanti intendono apprendere tale arte, altrettanto vale, come vedremo[715], per quella *enkrateia* che il Socrate dei *Memorabili* considera il fondamento della virtù[716], nonché un requisito indispensabile per chi si proponga di esercitare l'arte del comando (II, 1, 1-7) e, non a caso, una caratteristica che, sul piano propriamente etico, distingue l'*élite* dei *kaloi kagathoi*[717].

713. In effetti in IV, 2, 11-18 l'*elenchos* sulla giustizia a cui Socrate sottopone Eutidemo non approda a nessuna conclusione: la giustizia troverà invece una sua definizione nel corso del dialogo con Ippia (IV, 4, 5-25: vedi in particolare IV, 4, 12-13), definizione che verrà ripresa in una successiva conversazione con Eutidemo (IV, 6, 5-6).

714. Cfr. *supra*, pp. 149-152 e n. 634, 636, 640.

715. Vedi *infra*, p. 175.

716. Cfr. *supra*, pp. 146-148.

717. Vedi *infra*, pp. 187-188.

Allo stesso modo anche la *sophrosyne*, sostanzialmente equivalente alla *enkrateia*, costituisce un'acquisizione preliminare rispetto all'arte politica, un'acquisizione presentata come indispensabile per il futuro uomo politico[718], ma che dall'arte politica rimane comunque nettamente distinta. D'altra parte anche nella conversazione con Glaucone Socrate accenna, sia pure *en passant*, a un altro tema, anch'esso particolarmente caro alla riflessione politica di Senofonte, cioè alla capacità, indispensabile per un *leader*, di farsi obbedire (III, 6, 15). Si tratta di un autentico *Leitmotiv* che percorre tutto il complesso dell'opera di Senofonte: dall'*Anabasi*, nella quale il buon comandante è colui capace di promuovere un'obbedienza fondata sul consenso più che sulla costrizione[719], fino alla *Ciropedia*, in cui fin dall'*incipit* dell'opera la riflessione è incentrata sul tema dell'obbedienza volontaria ed entusiastica a un sovrano carismatico, passando per l'*Economico*, in cui si insiste ripetutamente sulla necessità di saper esercitare il comando[720] e di puntare a un'obbedienza volontaria[721]. E non ha alcuna importanza che nell'*Economico* l'ambito non sia quello della *polis*, bensì quello più ristretto e modesto dell'*oikos*: non soltanto perché, come abbiamo visto, per Senofonte la differenza tra *oikos* e *polis* è meramente quantitativa, ma anche e soprattutto perché l'arte del comando, l'attitudine al comando è sempre la stessa, sia che si comandi un coro, una casa, una città o un esercito: così asserisce Socrate in *Mem.*, III, 4, 6, in piena sintonia con quanto afferma Iscomaco in *Oec.*, 21, 2. Da un lato, infatti, in qualsiasi campo, chi comanda deve possedere le competenze necessarie (III, 4, 6; III, 9, 10-11) e ciò vale nell'ambito della politica non meno che in altri ambiti (III, 9, 11); dall'altro anche nell'ambito della *polis* (proprio come accadrebbe nella gestione di una casa o di un coro) chi aspira a esercitare il potere, chi mira al comando deve essere capace di farsi obbedire (III, 6, 15). Certo, quest'ultimo aspetto nei *Memorabili* è appena accennato[722], mentre ha uno spazio e uno sviluppo assai più ampio in altre opere di Senofonte; nei *Memorabili*, invece, l'aspetto che prevale nettamente è senz'altro quello delle competenze specifiche, cioè delle competenze di tipo economico e militare. Ma è comunque importante sottolineare come entrambi questi aspetti risultino, per così dire, presi in prestito da altre opere di Senofonte, il che rende pressoché certo che Senofonte, vuoi per un inconsapevole meccanismo di proiezione, vuoi per una scelta deliberata e

718. Cfr. *infra*, pp. 176-178.
719. Cfr. il mio SENOFONTE, *Anabasi*, cit., pp. 173-176.
720. Vedi *Oec.*, 5, 14-16; 12, 18-20; 13, 6-12; 15, 1; 15, 5.
721. Cfr. *Oec.*, 4, 19; 21, 12.
722. Oltre a III, 6, 15, vedi anche IV, 6, 12.

consapevole, abbia anche in questo caso attribuito al maestro quelle che erano le sue personali convinzioni.

La politica intesa come *techne* implica per altro, come inevitabile corollario, la necessità di una formazione e di un maestro. La necessità di una specifica formazione per gli uomini politici viene presentata come una convinzione di Socrate già in IV, 1, 2; poco oltre Socrate aggiungerà che la politica, come e più delle altre arti, esige maestri adeguati (IV, 2, 2) e, per provocare Eutidemo, continuerà a insistere su questo punto (IV, 3-7). Ovviamente, anche nell'ambito della politica, è Socrate a configurarsi come il maestro per eccellenza: come abbiamo visto, i primi sette capitoli del III libro ci mostrano un Socrate che assume il ruolo esplicito di precettore politico[723]; ma tale ruolo lo ritroviamo, in parte, anche nell'*elenchos* a cui sottopone Eutidemo[724], nonché nell'ultima delle sue conversazioni con Eutidemo, quando viene preso in esame il tema della giustizia[725]. In effetti il Socrate di Senofonte, al pari del Socrate platonico[726], non fa politica, come infatti gli rinfaccia Antifonte (I, 6, 15); tuttavia, come egli stesso replica ad Antifonte, il suo modo di far politica consiste appunto non nell'impegnarsi politicamente in prima persona, bensì nel fare sì che ci sia il maggior numero possibile di uomini in grado di farlo (*ibid.*): in altri termini per Socrate fare politica significa essere un maestro di uomini politici, insegnare a fare politica[727]. Naturalmente Senofonte

723. Ciò vale non soltanto per i capp. 6-7, ma anche per i capitoli precedenti, in particolare per i capp. 1-2 e 4-5, dato che la carica di stratego comportava funzioni politiche di grande rilevanza: cfr. *supra*, n. 209.

724. Vedi innanzi tutto IV, 2, 2-7, dove Socrate ribadisce la concezione della politica come *techne* e, di conseguenza, la necessità di un maestro per chi aspiri a diventare un *leader* e a governare la città; IV, 2, 11, dove definisce l'arte politica come la virtù più bella e l'arte più grande, l'arte che appartiene ai re ed è detta regale; IV, 2, 11-18, dove troviamo una discussione, per altro aporetica, sul tema della giustizia, considerata un requisito indispensabile per chi voglia apprendere l'arte politica; IV, 2, 36-39, dove l'ultimo *elenchos* a cui Socrate sottopone Eutidemo verte sul tema di che cosa sia la democrazia e che cosa sia il *demos*.

725. Vedi IV, 6, 5-6, dove viene riaffermata quella coincidenza tra ciò che è giusto e ciò che è legale che costituisce la tesi centrale del dialogo con Ippia in IV, 4, 5-25: cfr. *infra*, pp. 193-194.

726. Cfr. *Ap.*, 31 c-32 a; *Gorg.*, 473 e-474 a.

727. Non diversamente, nel *Gorgia*, Socrate, che pure ha dichiarato di non essere un uomo politico e di non avere competenza alcuna in materia (*Gorg.*, 473 e-474 a), proclama orgogliosamente di essere l'unico tra gli Ateniesi suoi contemporanei a impegnarsi nella vera arte politica (*Gorg.*, 521 d): il senso di una simile affermazione si può cogliere soltanto mettendola in relazione con quanto Socrate ha detto poco prima a Callicle, cioè che il vero uomo politico è colui che rende moralmente migliori concittadini e stranieri, liberi e schiavi (*Gorg.*, 515 a: cfr. *supra*, p. 173 e n. 711): cfr. G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 240-241 (= *Socrate*, cit., pp. 320-322). Si ricordi, in proposito, che l'affermazione di Socrate di non fare politica costituisce, ancora a detta di Vlastos, una ironia complessa: vedi *supra*, n. 536.

si premura di precisare (IV, 3, 1) che Socrate si preoccupava che quanti lo frequentavano, prima di divenire abili uomini politici, acquisissero la moderazione (σωφροσύνη). Si tratta di una replica a distanza alla possibile obiezione prospettata da Senofonte stesso in I, 2, 17, in riferimento ai «cattivi discepoli» di Socrate, Crizia e Alcibiade: qualcuno, infatti, in base al comportamento di Crizia e di Alcibiade, avrebbe potuto obiettare che Socrate, prima di insegnare la politica (τὰ πολιτικὰ διδάσκειν) ai suoi seguaci, avrebbe dovuto insegnare loro la moderazione (σωφρονεῖν). D'altro canto, dalla parte iniziale del primo dialogo con Aristippo (II, 1, 1-7) emerge con chiarezza che Socrate ritiene che il dominio di sé (ἐγκράτεια) sia un requisito indispensabile per chi intenda impegnarsi nell'esercizio del potere: e abbiamo visto che *enkrateia* e *sophrosyne* sono sostanzialmente sinonimi. Senofonte, dunque, non nega che Socrate insegnasse a fare politica: ma ci presenta un Socrate che propone un'idea alta della politica, per cui l'uomo politico, colui che aspira a governare la città, deve sì possedere competenze specifiche, ma deve anche, come requisito preliminare, essere un uomo giusto (cfr. IV, 2, 11) e dotato, appunto, di *sophrosyne*, di *enkrateia*. Pertanto Senofonte ha buon gioco nel contrapporre ai «cattivi discepoli» Crizia e Alcibiade quelli che invece presenta come gli autentici discepoli di Socrate, cioè Critone, Cherefonte, Cherecrate, Ermogene, Simmia, Cebete, Fedonda e altri[728], che lo frequentavano «per diventare dei gentiluomini (καλοί τε κἀγαθοί) e per potere, quindi, gestire in modo appropriato (καλῶς χρῆσθαι) la casa, i servi, i familiari, gli amici, la città e i concittadini» (I, 2, 48); tutti costoro, aggiunge polemicamente Senofonte, non fecero mai nulla di male né incorsero mai in nessuna accusa (*ibid.*). L'elemento centrale di questo passo è l'espressione καλοί τε κἀγαθοί, che abbiamo tradotto con «gentiluomini», privilegiandone la connotazione sociale, che è senz'altro quella prevalente: tuttavia l'espressione sta a indicare anche l'uomo perfetto da ogni punto di vista, l'uomo virtuoso[729]: quindi ne consegue, proprio per il duplice valore di questa espressione, che i veri discepoli di Socrate erano coloro che non miravano soltanto a imparare a gestire l'*oikos* e la *polis*[730], cioè, in altri termini, a fare politica, a esercitare il potere, ma anche e innanzi tutto a diventare dei *kaloi te kagathoi*, dei «gentiluomini». E un *kalos te kagathos*, un «gentiluomo» non è

728. Su costoro vedi I, 2, 48 e note relative.

729. Cfr. in proposito I, 1, 16 e n. 41.

730. La gestione dei servi e dei familiari rientra infatti nella gestione dell'*oikos*, mentre la gestione dei concittadini in quella della *polis*; quanto agli amici, essi tendono a configurarsi come un gruppo intermedio, di transizione tra i due ambiti (cfr. *supra*, p. 39 e n. 161); per altro, gli amici possono diventare preziosi alleati e collaboratori nel governo della città: vedi *infra*, pp. 187-188.

soltanto chi, per la sua stessa collocazione sociale, deve apprendere a gestire correttamente, con successo[731] tanto l'*oikos* quanto la *polis*, ma anche l'uomo irreprensibile, l'uomo virtuoso: ciò si ricollega perfettamente, innanzi tutto, a quanto asserito in IV, 3, 1, cioè che Socrate insegnava, prima ancora della politica, quella *sophrosyne* / *enkrateia*, che costituisce il fondamento della virtù, nonché un requisito fondamentale per chi intenda esercitare il comando[732]; inoltre in I, 2, 48 viene suggerito per la prima volta quel nesso tra i *kaloi te kai agathoi*, la *enkrateia* / *sophrosyne* e l'arte di esercitare il comando, che sarà esplicitato e sviluppato in II, 6, 22-27, aprendo la strada a implicazioni significative e inquietanti[733]. E appunto *kaloi te kagathoi* sono i veri discepoli di Socrate, quelli che seguono in modo completo, per così dire, il suo programma di educazione alla politica: ad essi Senofonte contrappone (I, 2, 48) quanti frequentavano Socrate soltanto per diventare abili a parlare nelle assemblee e nei tribunali, alludendo palesemente, pur senza nominarli, a Crizia e ad Alcibiade[734], che, invece, non si erano curati di ricevere da Socrate una autentica e completa formazione politica, ma si erano limitati a frequentarlo finché non si erano sentiti superiori agli altri e quindi, forti di tale presunta superiorità, in grado di lanciarsi immediatamente nell'agone politico (I, 2, 16). Infatti se è vero che Crizia e Alcibiade si erano rivolti a Socrate per imparare a fare politica (I, 2, 16), è anche vero che per loro la politica si riduce all'aspirazione a diventare capi della città (I, 2, 39), superando, per così dire, gli altri concorrenti: pertanto, non appena ritengono di essere ormai superiori agli altri, abbandonano Socrate, per dedicarsi alla politica attiva (I, 2, 47). A una idea «alta» della politica, propria di Socrate e condivisa dai suoi veri discepoli, Senofonte ne contrappone una «bassa», propria invece di Crizia e di Alcibiade, in base alla quale la politica stessa si riduce al mero esercizio del potere e l'impegno politico alla lotta per la *leadership*: in vista di tale prospettiva non è necessario diventare dei *kaloi te kagathoi*, dei veri gentiluomini, e acquisire le competenze necessarie a ben governare sia l'*oikos* che la *polis*, ma è sufficiente acquisire una qualche superiorità sui possibili rivali, superiorità che si riduce, in ultima analisi, al saper parlare meglio, all'essere più convincente degli altri, al sapersi imporre nelle assemblee o, all'occorrenza, nei tribunali. Si potrebbe per altro obiettare che, se Crizia e Alcibiade si rivelarono con il loro operato politico dei «cattivi discepo-

731. Anche il termine καλῶς è di difficile traduzione: significa «bene» in un'ampia gamma di significati: «in modo appropriato», «in modo corretto», «con successo».

732. Cfr. soprattutto II, 1, 1-7; II, 6, 22-23.

733. Vedi *infra*, pp. 187-190.

734. Vedi I, 2, 48 e n. 93 e 95.

li», è anche vero che quelli che Senofonte ci presenta come i veri discepoli di Socrate, come i «buoni discepoli», pur non essendo mai incorsi in alcuna accusa, certo non dimostrarono mai grandi capacità di governare la città, nel senso che nessuno dei personaggi citati è mai stato un uomo politico di una qualche rilevanza, il che sembrerebbe gettare qualche ombra sulla capacità di Socrate di essere un buon maestro in campo politico. A ciò si potrebbe replicare che, se pure nessuno di costoro è mai stato un *leader* o comunque una figura politicamente importante, è anche vero che nulla vieta di pensare che siano stati comunque dei cittadini esemplari: in particolare siamo autorizzati a credere che Critone, notoriamente ricchissimo, abbia saputo amministrare bene il proprio *oikos*, così come è assai verosimile che Cherefonte, fuggito in esilio durante il governo dei Trenta e rientrato al seguito dei democratici[735], rappresentasse, almeno per il comune sentire degli Ateniesi, un cittadino degno di stima e di rispetto[736]. D'altro canto, se la concezione della politica come *techne* è riconducibile al Socrate storico, non altrettanto si può dire per il ruolo di precettore politico attribuitogli da Senofonte, che sembra assegnargli questa veste per farne un autorevole portavoce di posizioni e di opinioni sue proprie: pertanto non deve meravigliarci il fatto che Senofonte non sia stato in grado di indicare dei personaggi realmente esistiti che avrebbero messo a frutto gli insegnamenti politici del Socrate dei *Memorabili*, poiché si tratta di insegnamenti che il Socrate storico, con ogni probabilità, non impartì mai.

In linea con la sua concezione strettamente professionale della politica è la netta avversione che il Socrate dei *Memorabili* manifesta nei confronti della democrazia[737]. Come si è visto, neppure gli intenti apologetici inducono Senofonte a smentire il fatto che Socrate fosse contrario alla procedura democratica del sorteggio delle cariche pubbliche (I, 2, 9), così come non smentisce nemmeno che

735. Vedi PLATONE, *Ap.*, 20 e-21 a.

736. Ci si potrebbe chiedere se dietro quegli anonimi «altri», che si aggiungono al gruppo dei discepoli menzionati con il loro nome (cfr. I, 2, 48 e n. 92), non si nasconda lo stesso Senofonte, che senza dubbio aveva grande stima delle proprie competenze militari ed economiche, nonché, più in generale, delle proprie capacità di *leader*: tuttavia il fatto che Senofonte, subito dopo, affermi che nessuno di costoro incappò mai in un'accusa (*ibid.*) lo esclude comunque dal gruppo (come è noto, Senofonte fu colpito da una condanna all'esilio: cfr. *An.*, VII, 7, 57).

737. Non è questa la sede per entrare nel merito delle implicazioni politiche che la concezione della politica come specifico sapere ha per il Socrate platonico: come riconosce prudentemente anche G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 103-104 (= *Studi socratici*, cit., pp. 115-116), se l'arte politica, la cui specifica competenza è la scienza morale, è alla portata di tutti, perché, almeno in teoria, la cura dell'anima, il perfezionamento morale, la virtù sono alla portata di tutti, rimane però aperto il problema di quanti siano poi in grado di conseguire un simile obiettivo.

Socrate incitasse i giovani al disprezzo delle leggi vigenti e dell'ordinamento vigente, vale a dire delle leggi e dell'ordinamento della democrazia ateniese (*ibid.*): Senofonte infatti si limita a negare che Socrate fosse, lui personalmente, incline alla violenza, senza per altro rispondere all'accusa in base alla quale avrebbe indotto i giovani ad abbattere con la violenza l'ordinamento vigente, cioè la democrazia[738]. Ma, anche se quest'ultima accusa ha come unico, probabile fondamento il livore di Policrate nei confronti del cattivo maestro di Crizia e anche se appare del tutto inverosimile che Socrate istigasse i giovani ad abbattere la democrazia con la violenza, tuttavia nei *Memorabili* l'ostilità di Socrate nei confronti della democrazia emerge in modo inequivocabile e non soltanto in quei dialoghi che trattano argomenti esplicitamente politici. Si prenda il cap. 9 del libro II, che fa parte di quel gruppo di capitoli (II, 7-10) che si propongono di mostrare come Socrate si rendesse utile agli amici suggerendo soluzioni concrete alle loro difficoltà: ora, mentre nei capp. 7-8 e 10, gli interlocutori di Socrate sono alle prese, come abbiamo visto, con problemi di ordine economico, qui, nel cap. 9, i problemi che affliggono Critone, vecchio e ricco amico di Socrate, sono di altro genere. Critone infatti è tormentato dai sicofanti, che minacciano di trascinarlo in tribunale, pur non avendo subito alcun torto da lui, perché sperano che Critone preferirà tacitarli con del denaro pur di evitare dei fastidi (II, 9, 1): Socrate gli consiglia, allora, di procurarsi una sorta di cane da pastore per tenere lontani i sicofanti (II, 9, 2) e individua la persona adatta in Archedemo, un uomo energico e onesto ma povero (II, 9, 4). Critone decide allora di fornirgli un aiuto economico (II, 9, 4)[739] e, in cambio, Archedemo si dà da fare per scoprire reati commessi da quei sicofanti che si accanivano contro Critone, ne trascina uno in tribunale e non desiste finché costui non solo non si decide a lasciare in pace Critone, ma addirittura gli versa del denaro (II, 9, 5-6). Naturalmente, nota Senofonte con evidente compiacimento, molti amici di Critone (evidentemente, si presume, ricchi anche loro) gli chiesero di potersi avvalere a loro volta dei servizi di Archedemo, il quale acconsente volentieri a prestare il suo aiuto anche a costoro (II, 9, 7-8); la conclusione del capitolo ci presenta Archedemo che, accusato di adulare Critone per trarne guadagno, si difende asserendo che non è affatto vergognoso ricercare l'ami-

738. In proposito vedi *supra*, pp. 46-48 e n. 202.

739. Da II, 9, 4 si ricava chiaramente che si tratta di aiuti in natura, presentati come doni, o di inviti a banchetti, e non di denaro: a differenza delle prestazioni di Eutero e di Ermogene, impiegati come amministratori retribuiti (cfr. *supra*, pp. 169-171 e n. 701), i servizi che Archedemo renderà a Critone non si configurano come prestazioni professionali retribuite, ma come favori in cambio di altri favori.

cizia delle persone oneste (οἱ χρηστοί), ricevendo favori da esse e ricambiandoli, mentre è vergognoso far torto ai gentiluomini (οἱ καλοὶ κἀγαθοί), collaborando con i malvagi (II, 9, 8). In sostanza qui abbiamo un Socrate che non esita a far proprio il punto di vista di Critone, in base al quale ad Atene la vita dei ricchi è intollerabile a causa dei ricatti dei sicofanti (sposando così un collaudato luogo comune della propaganda antidemocratica)[740], né si fa scrupolo di consigliare all'amico di assumere al proprio servizio un personaggio che, a ben vedere, si comporterà da ricattatore proprio come i deprecati sicofanti. Certo, tutto ciò è coerente con il principio, condiviso dal Socrate dei *Memorabili*, di fare del male ai nemici e del bene agli amici, ma qui c'è qualcosa di più: Socrate (o meglio Senofonte, narratore entusiasta dell'edificante vicenda) appare persuaso che qualsiasi mezzo, anche servirsi di un ricattatore, sia lecito a coloro che hanno un patrimonio da proteggere. Ma passiamo ora ai capitoli più propriamente politici, vale a dire i primi sette capitoli del libro III, nei quali, come si è detto, Socrate, in veste di precettore politico, si schiera a favore di una concezione professionale della politica che illustra con dovizia di esempi; prendiamo, in particolare, il cap. 7, la conversazione con Carmide, dove le critiche alla democrazia diventano esplicite e durissime anche nel tono. Infatti Socrate pone sotto accusa, sia pure indirettamente, anche la procedura di assegnazione delle cariche pubbliche alternativa al sorteggio, cioè l'elezione, riservata a quelle cariche che si riteneva richiedessero specifiche competenze, quali appunto la carica di ipparco e quella di stratego[741]: una procedura che incontrava il gradimento di conservatori come Isocrate[742], convinti che essa, a differenza della cieca casualità del sorteggio, consentisse la scelta dei più idonei. Socrate invece, benché qui si astenga da un esplicito riferimento alla procedura dell'elezione[743], finisce per minarne irrimediabilmente la validità, in quanto con le sue affermazioni delegittima qualsiasi scelta e qualsiasi decisione dell'assemblea popolare: essa, infatti, è composta da artigiani, da contadini, da commercianti, da gente che si preoccupa soltanto dei propri piccoli traffici quotidiani (III, 7, 6), quindi da persone incompetenti (III, 7, 7), anzi dagli uomini più stolti e più deboli di

740. Vedi *infra*, p. 184 e n. 752, 753, 754.

741. Cfr. *supra*, p. 164 e n. 673; per le funzioni e le competenze di queste due cariche cfr. *supra*, p. 48 e n. 209.

742. Vedi *supra*, p. 49 e n. 211.

743. Riferimento che invece troviamo in III, 9, 10: «Re e capi, diceva [*scil.*: Socrate], non sono coloro che hanno lo scettro, né quelli eletti da chi capita, né quelli designati tramite sorteggio, né quelli che si sono impadroniti del potere con la violenza o con l'inganno, ma coloro che sanno comandare»; vedi anche le note *ad loc.*

tutti (III, 7, 5). Siamo di fronte a un passaggio cruciale: qui, in effetti, non solo viene delegittimata la procedura dell'elezione, in quanto una massa di incompetenti non sarà certo in grado di eleggere i cittadini migliori, ma, più in generale, viene contestata la legittimità di qualsiasi decisione presa dall'assemblea: in altri termini è la legittimità stessa dell'assemblea in quanto organismo deliberante a essere posta sotto accusa. Quello che viene messo in discussione, quindi, non è questa o quella procedura, questo o quel meccanismo istituzionale, ma la sovranità dell'assemblea popolare, fondamento della democrazia ateniese: a essere delegittimato è dunque, in ultima analisi, lo stesso ordinamento democratico. Si tratta di un attacco durissimo, anche sul piano verbale, sorprendente per la mancanza di qualsiasi cautela apologetica[744], tanto da indurre un autorevole studioso dei *Memorabili* quale il Delatte[745] a ipotizzare che questo capitolo sia stato scritto a grande distanza di tempo dai primi due capitoli dell'opera, in un'epoca in cui le preoccupazioni apologetiche di Senofonte erano ormai venute meno. L'ipotesi di una distanza sul piano cronologico, benché assai probabile, rimane, naturalmente, tutta da verificare[746] (e forse, con i dati di cui disponiamo, una verifica rigorosa non sarà mai possibile), ma la distanza di intenti e di tono appare certa; così come altrettanto sorprendente e lontana dagli intenti dello «scritto di difesa» appare l'aperta riabilitazione di Carmide, che questo capitolo propone senza riserve e senza infingimenti. Carmide infatti era stato uno dei *leader* dell'oligarchia: cugino di Crizia, pur non facendo parte dei Trenta, era stato uno dei dieci magistrati preposti al Pireo, come attesta lo stesso Senofonte (*Hell.*, II, 4, 19), ed era morto nella battaglia di Munichia, combattendo al fianco di Crizia contro i democratici guidati da Trasibulo, come narra ancora Senofonte (*ibid.*). Ebbene, questo stesso Carmide viene qui presentato in una luce decisamente favorevole. Innanzi tutto, come già abbiamo accennato, Carmide rappresenta il *pendant* positivo rispetto a Glaucone, l'interlocutore di Socrate nel capitolo precedente, di cui Carmide è lo zio[747]: infatti mentre Glaucone, nonostante la sua giovanissima età, nonostante i tentativi di dissuasione da parte dei suoi parenti, nonostante gli insuccessi a cui è andato incontro (III, 6, 1), persiste nel tentativo di darsi all'attività politica per diventare un *leader* e governare la città (III, 6, 2), Carmide, al con-

744. Si ricordi che una delle accuse mosse da Policrate a Socrate era stata proprio quella di istigare i suoi seguaci a maltrattare la gente del popolo e i poveri: vedi I, 2, 58.

745. Cfr. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 89.

746. Per una possibile seriorità dei libri II e III rispetto al resto dell'opera vedi *supra*, n. 173.

747. Cfr. *supra*, n. 681.

trario, pur essendo molto più capace di quanti a quell'epoca si occupavano degli affari pubblici (III, 7, 1), non si decide a impegnarsi in politica e a farsi avanti nell'assemblea (*ibid.*): in sostanza se Glaucone si sopravvaluta, Carmide invece sottovaluta le proprie capacità (III, 7, 2-4; III, 7, 7). Non solo: se già nell'*incipit* del capitolo viene espresso un aperto apprezzamento nei confronti di Carmide sia come persona, sia come uomo politico (III, 7, 1)[748], non dobbiamo poi dimenticare (e questo è forse il dato più significativo) che a esortare Carmide a intraprendere la carriera politica è lo stesso Socrate, il più autorevole dei maestri. Senza dubbio, da un punto di vista apologetico, dati i futuri sviluppi della biografia politica di Carmide, ci troviamo di fronte a una mossa assai azzardata, anzi a un vero e proprio passo falso, a un clamoroso regalo agli accusatori e ai nemici di Socrate; e si noti che, a differenza di quanto accade per Crizia e per Alcibiade, qui non c'è nessuna presa di distanza rispetto a quelle che saranno le future scelte del personaggio. Certo, possiamo pensare, con Delatte, che, quando Senofonte scriveva questo capitolo, fosse ormai passato tanto tempo dal processo e dalla pubblicazione del *pamphlet* di Policrate da rendere ormai inattuale qualsiasi preoccupazione apologetica: una ipotesi ragionevole, addirittura probabile, ma insufficiente a rendere conto della scelta – comunque impegnativa per non dire compromettente – di fornire un ritratto positivo, anzi lusinghiero di uno dei protagonisti dell'esecrato governo oligarchico[749]: tanto più che si tratta di una scelta che trova una ulteriore conferma in un'altra delle opere socratiche di Senofonte, il *Simposio*. In questo scritto breve e dal registro dichiaratamente leggero[750] Senofonte stesso – l'io narrante della cornice narrativa[751] – ci presenta Carmide come un gentiluo-

748. III, 7, 1: «Vedendo (ὁρῶν) che Carmide, figlio di Glaucone, era un uomo di valore e molto più capace di quanti, a quell'epoca, si dedicavano alla politica [...] gli domandò»: si tratta di una formula introduttiva stereotipa (vedi III, 7, 1 e n. 3), ma ciò non ci esime dal prestare la debita attenzione al modo in cui viene presentato il giudizio su Carmide: esso viene sì attribuito a Socrate, ma non tanto come una sua valutazione personale, quanto come la constatazione (ὁρῶν) di un dato di fatto.

749. È per altro innegabile che riabilitazioni interessate riemergano sempre a una certa distanza di tempo, approfittando dell'affievolirsi della memoria e della scomparsa stessa dei protagonisti e dei testimoni degli eventi: ciò vale, ad es., anche per le inquietanti manifestazioni dell'odierno revisionismo storico.

750. Così infatti recita l'*incipit* dell'opera: «A me sembra che siano degne di essere ricordate non soltanto le azioni dei gentiluomini compiute con serietà di intenti, ma anche il loro comportamento nei momenti di svago» (*Symp.*, 1, 1); cfr. anche *Symp.*, 2, 7; 8, 41.

751. Come è noto, all'inizio del *Simposio*, subito dopo la frase esordiale citata (vedi nota precedente), si legge una dichiarazione, da parte dell'autore, di pretesa testimonianza autoptica riguardo al banchetto che si accinge a narrare (*Symp.*, 1, 1); in realtà si tratta di un espediente letterario, che mira a conferire

mo che, piombato nella povertà, riesce a sopportarla con dignità e *sense of humour*, esaltando i vantaggi della sua nuova condizione in confronto alle passate angherie che, come tutti i ricchi, aveva subito a opera del *demos*[752]: un Carmide, insomma, che non esita a ripetere i più consolidati luoghi comuni della propaganda antidemocratica[753], che non smentisce in alcun modo, neppure nell'atmosfera lieve e giocosa del simposio, le proprie convinzioni, limitandosi a sostenerle con toni in cui la polemica politica si stempera nel gusto del paradosso[754]. Tuttavia, se nel *Simposio*, dati il carattere e le finalità dell'opera, la caratterizzazione di Carmide, benché simpatetica, non implica alcun apprezzamento delle sue eventuali doti di uomo politico, qui, in *Mem.*, III, 7, risulta fortemente positivo proprio il giudizio sulle capacità politiche di Carmide espresso da Socrate, così come sono insistenti le sue esortazioni affinché Carmide si faccia avanti nell'agone politico[755]: in particolare Socrate asserisce che Carmide possiede competenze adeguate nel campo della politica (III, 7, 7) e che deve esserne consapevole, al fine di decidersi a prendersi cura degli affari della città (III, 7, 9). In tal modo

un'aura di autenticità al prosieguo dell'opera: infatti il banchetto, offerto da Callia per festeggiare la vittoria del giovane Autolico nel pancrazio, è ambientato nel 422, quando Senofonte, nato intorno al 431, era troppo giovane per potervi partecipare.

752. Vedi *Symp.*, 3, 9, dove Carmide si proclama fiero della propria povertà, e soprattutto *Symp.*, 4, 29-32, dove esalta i vantaggi della sua nuova condizione, in cui è finalmente libero dal timore delle continue liturgie e dei ricatti dei sicofanti, gode della fiducia dei concittadini ed è riverito e temuto dai ricchi: se prima era uno schiavo, ora è un tiranno, se prima doveva pagare dei tributi al *demos*, ora invece è la città a doverlo mantenere; inoltre, quando era ricco, gli veniva rimproverata la sua frequentazione di Socrate, mentre adesso che è povero nessuno se ne preoccupa più (notiamo di passaggio che quest'ultima affermazione ci fa intravedere la sospettosa inquietudine con cui il *demos* guardava riunirsi intorno a Socrate gli esponenti di un'aristocrazia talora non estranea a suggestioni oligarchiche). D'altra parte che l'elogio della povertà tessuto da Carmide non sia privo di un risvolto ironico lo dimostra il fatto che, quando Callia gli domanda se preghi gli dèi di rimanere sempre povero e di allontanare da lui ogni prospettiva di ridiventare ricco, Carmide risponde di no, spiegando di essere un uomo amante del rischio e che quindi confida in qualche imprecisato colpo di fortuna che gli porti di nuovo un po' di ricchezza (*Symp.*, 4, 33).

753. Cfr., ad es., *Oec.*, 2, 6; *Mem.*, II, 9, 1; *Por.*, 6, 1; ARISTOFANE, *Equit.*, 923-924; LISIA, *Sui beni di Aristofane*, 9-10; 29; ISOCRATE, *Sulla pace*, 128; *Sullo scambio dei beni*, 159-160; DEMOSTENE, *Sui fatti del Chersoneso*, 69-71; PSEUDO-SENOFONTE, *Resp. Ath.*, 1, 13.

754. Cfr., in particolare, *Symp.*, 4, 32, dove si sofferma sui paradossali vantaggi del suo nuovo *status* di povero: mentre prima era schiavo (ovviamente del *demos*), ora si sente simile a un tiranno, mentre prima era obbligato a pagare tributi al *demos* (dovendo cioè sottostare a onerose liturgie), adesso è la città che paga tributi a lui, dal momento che è costretta a mantenerlo (l'allusione è alle indennità con le quali Atene compensava la partecipazione dei cittadini alle varie funzioni pubbliche da loro esercitate).

755. Per ulteriori dettagli rinviamo alle note *ad loc.*

la futura carriera politica del personaggio viene posta, per così dire, sotto l'autorevole patrocinio di Socrate, senza alcuna presa di distanza, neppure accennata, come avviene invece nelle battute finali del *Carmide* platonico, in cui Carmide, pur così bello[756] e fortunato per l'ambiente familiare in cui è cresciuto[757], appare però segnato da una potenziale, temibile inclinazione alla violenza[758]. Come spiegare dunque questa riabilitazione di Carmide, che neppure Platone, suo nipote, aveva tentato nel dialogo che pure da lui prende nome? A quale preoccupazione risponde, una preoccupazione tanto forte da mettere in ombra quegli intenti apologetici che permeano tutta l'opera, ben al di là dello «scritto di difesa»? Una risposta in grado di fugare tutte le nostre perplessità appare davvero difficile, se non impossibile. Tuttavia possiamo tentare di prospettare una ipotesi abbastanza verosimile. A proposito del *leader* dei Trenta, Crizia, abbiamo visto che nei primi due capitoli dei *Memorabili* Senofonte esprime un giudizio di esplicita, durissima condanna[759], una condanna che si estende, implicitamente, a colui che viene presentato come suo fedele sodale, anche nel preteso accanimento contro Socrate[760], cioè Caricle[761]. Non diversamente, nelle *Elleniche*, Crizia si configura come un autentico eroe negativo, una sorta di «genio del male»[762]: rappresenta l'ala estremista degli oligarchi, in opposizione alla tendenza moderata capeggiata da Teramene, ed è a lui che Senofonte imputa le peggiori nefandezze[763], oltre che a qualche altro personaggio particolarmente sanguinario e violento, come Satiro, il capo degli Undici, sfrontato ed empio (*Hell.*, II, 3, 54-56), ovvero Lisimaco, uno dei due ipparchi, che dà prova di una crudeltà del tutto gratuita nei confronti di alcuni contadini inermi (*Hell.*, II, 4, 26). In tal modo Crizia finisce per diventare un comodo capro espiatorio, comodo innanzi tutto

756. Cfr. soprattutto *Charm.*, 154 a-d; 155 c-e.

757. Cfr. *Charm.*, 157 e-158 a: l'elogio della famiglia di Carmide, zio materno di Platone, può anche essere inteso come un omaggio tributato da Platone alla propria famiglia.

758. Cfr. *Charm.*, 176 c-d: l'osservazione di Socrate su questo aspetto dell'indole di Carmide (l'estrema determinazione coniugata alla tendenza a ricorrere alla violenza) costituisce un'ovvia profezia *post eventum* e, nel contempo, assume indirettamente una valenza apologetica a beneficio di Socrate stesso, che rileva appunto che nessuno sarà mai in grado di opporsi a Carmide, qualunque cosa egli decida di fare.

759. Su Crizia e sul suo operato vedi soprattutto I, 2, 12 e n. 29 e 33; I, 2, 13 e n. 35.

760. Cfr. I, 2, 31-38.

761. Su costui vedi soprattutto I, 2, 31 e n. 62 e 63.

762. Cfr. L. CANFORA, *Storia della letteratura greca*, II ed., Roma-Bari, 1989, p. 300.

763. Vedi, in particolare, *Hell.*, II, 3, 16; II, 3, 24; II, 3, 26; II, 3, 50-51; II, 3, 54-55; II, 4, 8-10.

per Senofonte, che aveva militato nella cavalleria dei Trenta[764], ma anche, più in generale, per quanti si fossero compromessi con il governo oligarchico. Questa strategia difensiva, che nelle *Elleniche* mirava a scagionare soprattutto lo stesso Senofonte (che per altro non cita mai se stesso, ma si nasconde abilmente nelle pieghe del racconto), poteva comunque essere utilizzata per molti altri, ad eccezione, ovviamente, dei personaggi più spietati e/o più vicini a Crizia. Perché dunque non avrebbe dovuto valere per Carmide, perché mai rinunciare a rivendicare la dignità, le doti e le competenze politiche di un oligarca che viene presentato non già come avido di potere, ma anzi restio a farsi avanti sulla scena politica, a tal punto da aver bisogno delle rassicurazioni e dell'incoraggiamento di Socrate? Di un Socrate che, per di più, si fa portavoce di posizioni politiche che, nel loro disprezzo per le procedure e le pratiche della democrazia, appaiono non troppo dissimili da quelle che, verosimilmente, erano appartenute al Carmide storico. La scelta di Senofonte di mostrare in III, 7 un Socrate apertamente ostile al *demos*, nonché convinto estimatore di un futuro oligarca, era senza dubbio rischiosa per gli intenti apologetici dell'opera: un rischio del genere poteva essere accettato e affrontato soltanto in vista di un obiettivo che, agli occhi di Senofonte, rivestisse una eccezionale importanza, una assoluta centralità: quello di riaffermare la dignità e le buone ragioni di chi si era schierato contro la democrazia. Una simile rivendicazione si attua attraverso due procedimenti distinti ma concorrenti, appunto, a un unico fine. Da un lato, infatti, vi è la riabilitazione di quanti, senza macchiarsi dei crimini di Crizia e dei suoi seguaci più sanguinari, avevano comunque preso parte a quel governo oligarchico che, soprattutto nella sua fase iniziale, sembrava finalmente porre fine ai guai e ai disastri provocati dalla democrazia[765]: dunque la riabilitazione di Carmide, nella fattispecie, ma anche, indirettamente, di Senofonte stesso. D'altro canto, il fatto che sia Socrate a esprimere senza mezzi termini critiche durissime non già a taluni specifici aspetti dell'ordinamento democratico, bensì ai fondamenti stessi della democrazia non può non accrescere la credibilità e l'autorevolezza di simili posizioni, ammantandole del prestigio di un così illustre sostenitore: in altre parole il fatto che qui, nel dialogo con Carmide, Socrate esprima apertamente quelle che, con ogni probabilità, erano le convinzioni politiche di Senofonte conferisce ad esse un avallo prestigioso e autorevole. In sostanza, in questo capitolo, sono le preoccupazioni apologetiche relative alle convinzioni e all'operato

764. Cfr. *supra*, p. 75 e n. 349.

765. Cfr. SENOFONTE, *Hell.*, II, 3, 12; non diversa la posizione di Platone: cfr. ancora *supra*, n. 349.

di Senofonte (nonché dei suoi amici e sodali di un tempo) a prevalere sulle preoccupazioni apologetiche relative a Socrate.

Ma il Socrate dei *Memorabili* non si limita a formulare dure critiche nei confronti della democrazia, né a delegittimarne i fondamenti: almeno in un passo cruciale sembra andare oltre, spingendosi a delineare un progetto politico orientato in senso palesemente oligarchico. Il passo in questione può sfuggire all'attenzione del lettore, perché non fa parte né dei primi sette capitoli del III libro, capitoli senza dubbio «politici», né della conversazione con Ippia sulla giustizia (IV, 4, 5-25), né dei brevi scambi verbali con Eutidemo sul medesimo tema (IV, 2, 11-18; IV, 6, 5-6), ma è incluso nella conversazione con Critobulo sull'amicizia, anzi, più specificamente, su quali amici sia opportuno procurarsi (II, 6). Dopo aver discusso delle qualità che rendono un uomo appetibile, per così dire, come amico (II, 6, 1-7)[766], Socrate, pur riconoscendo che gli uomini nutrono sentimenti contraddittori e sono quindi portati a nutrire reciprocamente sia sentimenti amichevoli sia sentimenti ostili (II, 6, 21), afferma che, nondimeno, l'amicizia finisce comunque per unire i *kaloi te kagathoi*, i gentiluomini (II, 6, 22)[767], dato che essi, grazie alla virtù (διὰ ... τὴν ἀρετήν), da un lato sono in grado di accontentarsi di modeste ricchezze senza sognare di accrescerle a dismisura con la guerra[768] e dall'altro sono capaci non soltanto di dominare i propri desideri per quanto riguarda il cibo, le bevande e il sesso[769], ma anche di rinunciare all'avidità e di dividere con gli amici i propri beni, così come sono alieni dall'invidia (II, 6, 22-23). Siamo di fronte a un'affermazione importante, a una indispensabile premessa del progetto politico che verrà delineato in seguito: infatti Socrate sta enunciando (senza per altro darne alcuna dimostra-

766. Per l'accentuato utilitarismo che presiede a tale indagine cfr. *supra*, pp. 159-160 e n. 659 e 661.

767. Superfluo rilevare come qui si perpetui una concezione dell'amicizia di ascendenza aristocratica, che vede in essa un legame che si istituisce all'interno di un gruppo di aristocratici accomunati da obiettivi politici (si pensi al fenomeno delle eterie): del resto risvolti politici dell'amicizia non sono estranei neppure al *Liside* di Platone: cfr. M. BUCCELLATO, *Il tema della «philia» e il suo interesse civile nel «Liside»*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXIII, 1968, pp. 3-20.

768. Si tenga presente che una politica estera di espansione militare era sempre stata sostenuta e caldeggiata dai *leader* democratici per i benefici che arrecava ai ceti più poveri. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 146, coglie nella frase in questione una precisa allusione alla *autarkeia*, ma mi sembra più corretto ritenere che la rinuncia alla guerra e l'accontentarsi di possedere modeste ricchezze (τὰ μέτρια κεκτῆσθαι) rappresenti una dimostrazione non tanto di *autarkeia*, quanto di *sophrosyne*.

769. In tal modo si riconferma, ancora una volta, che, per il Socrate dei *Memorabili*, la virtù coincide con la moderazione, cioè con la *sophrosyne*, e con il dominio dei desideri, cioè con la *enkrateia*, che, come abbiamo visto, è sostanzialmente sinonimo di *sophrosyne*.

zione) quelle che, a suo avviso, sono le caratteristiche morali dei *kaloi te kagathoi*, dei «gentiluomini», presentandoli come dotati (implicitamente: come gli *unici* dotati) di quella *enkrateia* che il Socrate dei *Memorabili* pone a fondamento della virtù e che qui viene posta alla base di comportamenti collaborativi, esenti da avidità e invidia, che per altro vengono messi in atto, si badi bene, soltanto all'interno del gruppo. Ma ecco, subito dopo, il passaggio cruciale: «E come potrebbe non essere naturale che i gentiluomini spartissero tra loro anche le cariche pubbliche, non soltanto senza danni, ma anzi con vantaggi reciproci?» (II, 6, 24). Qui viene avanzata, con una chiarezza che rasenta la brutalità, una proposta politica volta a instaurare un ordinamento oligarchico: come ricorda a ragione Vlastos[770], una delle discriminanti fondamentali, se non la discriminante *tout-court*, tra democrazia e oligarchia, entrambe fondate sull'isonomia[771], è proprio la cittadinanza: inclusiva per la democrazia, che la estende a tutti i maschi liberi[772]; esclusiva per l'oligarchia, che la limita a un gruppo più o meno ristretto, di solito coincidente con quanti dispongono di proprietà fondiarie, ed esclude invece i *banausoi*, cioè coloro che praticano un lavoro manuale per vivere[773]. Una discriminante di cui tutti, sia i fautori della democrazia sia quelli dell'oligarchia, erano ben consapevoli, come dimostra il fatto che i Trenta, guidati da Crizia, si erano subito pre-

770. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., p. 100 (= *Studi socratici*, cit., p. 112).

771. Il termine ἰσονομία, indipendentemente dalla sua controversa etimologia (da ἴσος e νέμω, come è più probabile, ovvero da ἴσος e νόμος), in età classica indica un ordinamento non monarchico e non tirannico, in cui tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge, indipendentemente dall'estensione della cittadinanza, che può essere limitata a un gruppo ristretto ovvero estesa a tutti i maschi liberi; spesso è usato come sinonimo di democrazia (cfr., ad es., ERODOTO, III, 80, 6), ma anche un'oligarchia può essere definita ἰσόνομος: cfr. TUCIDIDE, III, 62, 3. Non si dimentichi, del resto, che a Sparta gli Spartiati, unici detentori della cittadinanza, si autodefinivano «gli uguali».

772. In realtà anche le democrazie tendono a legiferare per limitare la cittadinanza: come è noto, nel 451/450 la stessa Atene, forse anche allo scopo di evitare che i non pochi meteci (cioè gli stranieri stabilmente residenti) potessero avanzare rivendicazioni in tal senso, decise di introdurre una legge che limitava la cittadinanza a chi avesse entrambi i genitori ateniesi.

773. Esemplare, in tal senso, il caso di Sparta dove la cittadinanza coincide con i membri di una casta di guerrieri, gli Spartiati, forniti di proprietà fondiarie inalienabili; non è un caso che in *Oec.*, 4, 2-3, Senofonte, per bocca di Socrate, affermi che quanti praticano le arti manuali non hanno tempo da dedicare né agli amici né alla città e spesso sembrano comportarsi male con gli amici ed essere cattivi difensori della patria, per poi aggiungere che nelle città che eccellono in guerra (trasparente il riferimento a Sparta) è vietato ai cittadini praticare tali arti, il che significa appunto che chi le esercita è escluso dalla cittadinanza. Una posizione non dissimile si ritroverà in Aristotele che, pur riconoscendo che la città non può fare a meno di *banausoi* (*Pol.*, IV, 4, 1290 b 38-1291 a 4), sostiene che essi non devono far parte della cittadinanza (*Pol.*, III, 5, 1277 b 33-1278 a 13).

murati di limitare la cittadinanza a soli tremila cittadini[774]. Dunque, secondo quanto enuncia Socrate in II, 6, 24, le cariche pubbliche, il governo della città devono essere appannaggio dei *kaloi te kagathoi*; non solo: la competizione politica è paragonata agli agoni ginnici, con la differenza che, se in questi ultimi non è consentito ai più forti associarsi per muovere insieme contro i più deboli, perché altrimenti si assicurerebbero tutti i premi, ciò è invece possibile in ambito politico, dove nessuno impedisce ai *kaloi te kagathoi*, che sono i più forti, «di fare del bene alla città con l'aiuto di chi si vuole» (II, 6, 26), come dice Socrate con pudico eufemismo, cioè (come suggerisce la similitudine con gli agoni ginnici) di accaparrarsi tutti i premi, vale a dire tutte le cariche pubbliche, contando sul fatto che i *kaloi te kagathoi* sono appunto i più forti (e si ricordi che in III, 7, 5-6 Socrate definisce gli artigiani, i commercianti e quanti sono dediti ai traffici nell'agorà non solo «i più stolti», ma anche «i più deboli» tra gli uomini). In effetti i *kaloi te kagathoi* sono i più forti innanzi tutto sul piano economico, come dimostra anche il confronto con IV, 2, 37, dove si dice chiaramente che il *demos*, il polo opposto ai *kaloi te kagathoi*, è costituito dai poveri[775]. Poco dopo (II, 6, 27) Socrate non esita a stabilire l'equivalenza da un lato tra i «migliori», la «minoranza», i «buoni» (cioè i *kaloi te kagathoi*, quindi, in ultima analisi, i ricchi), e, dall'altro, tra i «peggiori», la «maggioranza», i «malvagi» (cioè il *demos*, quindi, in ultima analisi, i poveri): una equivalenza non certo nuova (anzi topica nella propaganda antidemocratica), che per altro qui gioca, in modo più accentuato che in altri contesti, sull'ambiguità semantica di termini come βέλτιστοι / χείρονες (migliori / peggiori) e χρηστοί / πονηροί (buoni / malvagi), dotati di una duplice connotazione, etica e sociale. Del resto, già in precedenza (II, 6, 22), come abbiamo visto, i *kaloi te kagathoi* erano stati accreditati, essi soli, di virtù, cioè di quella *enkrateia* che, come emerge altrove (II, 1, 1-7), Socrate riteneva indispensabile soprattutto per quanti intendono

774. Cfr. SENOFONTE, *Hell.*, II, 3, 17-20: si noti che il dissenso di Teramene, con il quale Senofonte appare in sintonia, riguarda soltanto il numero dei cittadini, ritenuto troppo ristretto, non già il principio di limitare la cittadinanza a una *élite* (cfr. anche ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 36). Né bisogna dimenticare che anche Formisio, uno dei democratici rientrati insieme a Trasibulo (ma che in precedenza era stato vicino a Teramene: vedi ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 34, 3), aveva avanzato la proposta di limitare la cittadinanza ai proprietari terrieri (il che avrebbe comportato la perdita della cittadinanza per cinquemila ateniesi): vedi LISIA, *Sulla necessità di non abbattere la costituzione dei padri ad Atene*, 2-4.

775. Il progetto formulato da Socrate è dunque di stampo schiettamente oligarchico non soltanto perché le cariche pubbliche si concentrano nelle mani di pochi, a scapito dei molti, ma anche perché questi pochi sono i *kaloi te kagathoi*, i gentiluomini, i ricchi, a scapito dei molti che formano il *demos*, cioè dei poveri: in proposito cfr. ARISTOTELE, IV, 4, *Pol.*, 1290 a 30-b 20.

esercitare il comando. In sostanza in II, 6, 22-27 Socrate non solo formula un limpido progetto di ordinamento oligarchico, in cui le cariche pubbliche e quindi la cittadinanza sono appannaggio del gruppo ristretto dei *kaloi te kagathoi*, ma fornisce anche a tale progetto una significativa legittimazione a livello etico-politico: infatti soltanto i *kaloi te kagathoi* vengono presentati come dotati di virtù, di quella *enkrateia* che consente loro una proficua collaborazione reciproca e, quindi, di mettere in comune non soltanto cibo e bevande (II, 6, 22)[776], ma anche le ricchezze (II, 6, 23) e, infine, le cariche pubbliche (II, 6, 24); tutto ciò, naturalmente, allo scopo dichiarato di fare del bene alla città (II, 6, 25-26). Inutile aggiungere che questi *kaloi te kagathoi*, così come sono descritti, con una significativa insistenza sul loro «mettere in comune» (κοινωνεῖν)[777] all'interno del gruppo cibi, ricchezze, cariche pubbliche, non possono non evocare gli Spartiati, l'esempio più celebre e più celebrato di cittadinanza esclusiva, limitata a una vera e propria casta; superfluo anche ricordare come la *politeia* di Sparta rappresentasse, per i fautori dell'oligarchia, un modello e, al tempo stesso, un mito: il modello che Crizia aveva tentato di riprodurre ad Atene, il mito in cui Senofonte stesso aveva creduto e che aveva esaltato nell'omonimo opuscolo[778], salvo poi ricredersi con disincantata amarezza[779]. Ecco quindi che, nei *Memorabili*, prende forma davanti ai nostri occhi l'immagine di un Socrate non soltanto critico nei confronti della democrazia, ma pronto a delegittimarne i fondamenti; un Socrate che non esita a suggerire, sia pure in toni sommessi, un progetto politico oligarchico, nutrito di suggestioni filospartane, a cui non manca di fornire giusticazioni etiche e politiche; un Socrate che, in queste sue prese di posizione, funge palesemente da portavoce di Senofonte.

776. Probabile riferimento ai pasti comuni degli Spartiati: vedi II, 6, 22 e n. 59.

777. Per le valenze politiche di termini come κοινωνεῖν / κοινωνός e, soprattutto, κοινωνία, cfr. II, 6, 24 e n. 63.

778. Λακεδαιμονίων πολιτεία, la *Costituzione degli Spartani* (titolo impreciso, ma ormai entrato nell'uso: cfr. *supra*, n. 665); va per altro precisato che questo breve trattato non si limita a illustrare l'ordinamento politico di Sparta, ma ne descrive anche, più in generale, il sistema di vita, i pasti, le usanze matrimoniali, l'educazione dei giovani; non è improbabile che, in questa selezione dei contenuti, Senofonte avesse tenuto presente l'opera di Crizia, che aveva composto due scritti con questo stesso titolo, uno in distici elegiaci e uno in prosa: dagli scarsi frammenti superstiti di quest'ultimo (fr. B 32-37 D.-K.) sembrerebbe appunto che Crizia non avesse preso in esame soltanto le istituzioni politiche, ma si fosse soffermato anche su una serie di usi e costumi.

779. Vedi il cap. 14 della *Costituzione degli Spartani*, in cui Senofonte denuncia apertamente la decadenza di Sparta, un capitolo aggiunto diversi anni dopo la stesura del resto dell'opera e che mostra come Senofonte sia stato l'unico, tra gli Ateniesi di orientamento oligarchico, a fare i conti con la realtà effettiva di Sparta.

Ancora a Senofonte[780] è riconducibile la preoccupazione, attribuita a Socrate, di operare una netta distinzione tra monarchia e tirannide[781], come avviene in IV, 6, 12, dove troviamo Socrate impegnato a fornire una definizione di entrambe proprio in base a quegli elementi che le differenziano in modo decisivo[782]. A suo avviso, infatti, la monarchia è contraddistinta dal fatto che il sovrano governa con il consenso dei sudditi e nel rispetto delle leggi, mentre il tiranno governa senza il consenso dei sudditi e senza rispettare le leggi, ma assecondando esclusivamente la propria volontà. Questa distinzione presenta dei punti di contatto con quella che si legge nel paragrafo conclusivo dell'*Economico*, ma anche una vistosa differenza[783], in quanto in *Oec.*, 21, 12 la discriminante tra regno e

780. Senofonte, in effetti, guarda con grande interesse all'istituto monarchico: lo testimoniano lo *Ierone*, la *Ciropedia*, ma anche lo stesso *Agesilao*, dove il protagonista sembra essere l'unico re di Sparta, oscurando del tutto il suo collega e mettendo in ombra anche le altre istituzioni spartane, quali la gherusia e l'eforato: in effetti Agesilao tende a configurarsi come un monarca *tout-court*, assai più simile a Ciro che ad altri re di Sparta o ad altri politici e generali greci.

781. Distinzione, in effetti, alquanto labile: per l'Otane erodoteo, nel celebre dibattito sulle forme di governo (Erodoto, III, 80-82), qualsiasi monarchia, indipendentemente dalla persona del monarca, che potrebbe essere l'uomo migliore del mondo, proprio perché questi accentra tutto il potere, è inevitabile che si traformi in una tirannide (III, 80, 3-5). Inoltre rimane comunque arduo definire con precisione le caratteristiche stesse del tiranno: ancora a detta di Otane, una di esse consiste nel sovvertire le leggi vigenti (Erodoto, III, 80, 5), ma neppure questo elemento risulta decisivo: Pisistrato, infatti, indiscutibilmente un tiranno (anzi, per gli Ateniesi, il tiranno *tout-court*), governò, secondo lo stesso Erodoto, rispettando le leggi e le istituzioni della città (Erodoto, I, 59, 6). Quanto a Senofonte, ancora nell'*incipit* della *Ciropedia* (I, 1, 1), la distinzione, sia pure implicita, tra il monarca e il tiranno viene operata soltanto in base alle modalità di accesso al potere: mentre il tiranno viene presentato come colui che si impadronisce del potere, sembra sottinteso che il monarca sia colui che vi accede legittimamente per via dinastica; la difficoltà di distinguere rigorosamente le due figure risulta poi accresciuta dal fatto che, sempre a detta di Senofonte (*ibid.*), alcuni tiranni vengono ricordati con ammirazione (θαυμάζονται) come uomini non soltanto fortunati (εὐτυχεῖς), ma anche sapienti (σοφοί), quindi come figure senza dubbio positive.

782. Per altro, in questo stesso passo viene fornita una interessante classificazione delle altre forme di governo: mentre la democrazia viene definita come l'ordinamento in cui le cariche pubbliche sono accessibili a tutti, si opera una distinzione tra la plutocrazia, in cui le cariche sono assegnate in base alla ricchezza, e l'aristocrazia (il termine oligarchia viene pudicamente evitato), in cui tali cariche sono rivestite ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων, «coloro che soddisfano i requisiti previsti dalle leggi», una espressione generica e ambigua, che comunque allude, evidentemente, a leggi restrittive dei diritti politici.

783. Vi è, per altro, anche un'altra differenza: infatti in *Oec.*, 21, 12, si afferma che il regnare su sudditi consenzienti è concesso dagli dèi soltanto a coloro che hanno pienamente conseguito la *sophrosyne*; ma si tratta di una differenza più apparente che sostanziale: come abbiamo visto (cfr. *supra*, p. 178 e n. 732), il Socrate dei *Memorabili* considera comunque la *sophrosyne* / *enkrateia* come un requisito indispensabile per esercitare correttamente il potere, un requisito che, quindi, in questo passo viene dato per sottinteso.

tirannide è data esclusivamente dal consenso dei sudditi, mentre scompare qualsiasi riferimento al rispetto delle leggi. Del resto anche nella *Ciropedia*, in cui il tema del consenso dei governati si colloca fin dall'*incipit* al centro della riflessione, la nuova monarchia creata da Ciro si fonda sull'ammirazione, sulla devozione, sull'obbedienza lieta e spontanea da parte dei sudditi, in altri termini sul carisma di un sovrano capace di «stregare» (*Cyr.*, VIII, 1, 40: καταγοητεύειν) quanti gli sono soggetti, suscitandone l'entusiastico consenso: a differenza che nella tradizionale monarchia di suo padre Cambise, nella quale il re era vincolato al rispetto delle leggi[784], nell'impero di Ciro il rispetto delle leggi risulta, per così dire, obliterato e superato dalla figura e dalle funzioni del sovrano, definito «legge vivente», una legge dotata di occhi[785], che è in grado non soltanto di impartire ordini, ma anche di sorvegliarne l'esecuzione e di intervenire prontamente a punire chi non obbedisce: in tal modo il sovrano, benché non esplicitamente definito superiore alla legge, certo viene presentato come più efficace e più importante della legge stessa, tanto è vero che, se viene meno un monarca dotato delle qualità necessarie per esercitare il comando, carisma personale incluso, anche le istituzioni e le leggi cessano di funzionare (*Cyr.*, VIII, 1, 7-8), come dimostra la decadenza dell'impero persiano dopo la morte di Ciro (*Cyr.*, VIII, 8). Anche nello *Ierone*[786], per altro, laddove il poeta Simonide illustra all'amareggiato tiranno di Siracusa come trasformare la sua tirannide in una monarchia sorretta dall'affetto e dalla devozione dei sudditi (*Hier.*, 8-11), l'accento batte non già sul rispetto delle leggi, a cui non viene mai fatto il benché minimo cenno, bensì sulla benevolenza dei cittadini che il tiranno deve essere capace di suscitare e di accresce-

784. Cfr. *Cyr.*, I, 3, 18; non bisogna dimenticare che nella *Ciropedia la* tradizionale monarchia persiana costituisce una sorta di trasposizione di Sparta, anche per quanto concerne il rispetto della legge, un motivo topico negli elogi dei cittadini di Sparta (cfr. *supra*, n. 585).

785. In effetti l'espressione βλέποντα νόμον (*Cyr.*, VIII, 1, 22) ha un duplice significato: da un lato indica una «legge dotata di vista», come chiarisce il contesto successivo; d'altro canto, in base a un valore metaforico di βλέπω frequente soprattutto nei tragici, può significare «legge vivente»: non è improbabile che Senofonte abbia fatto ricorso a questa espressione proprio a motivo e in funzione di questo duplice significato.

786. Composto negli ultimi anni della vita dello scrittore (cfr. *supra*, n. 645), lo *Ierone* è un dialogo tra il poeta Simonide di Ceo, nel ruolo di «saggio consigliere», e il tiranno Ierone di Siracusa. Quanto al destinatario dell'opuscolo, più che a personaggi ben definiti, come Dionisio il Giovane oppure Dione (per quest'ultimo come destinatario si è schierato É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 414-416), è probabile che Senofonte intendesse rivolgersi, come suggerisce G. Tedeschi, a quei circoli oligarchici, soprattutto ateniesi, che erano i più interessati al governo di un uomo forte (cfr. SENOFONTE, *Ierone*, a cura di G. Tedeschi, con una nota di L. Canfora, Palermo, 1986, II ed. 1992, pp. 67-68).

re[787]. Per Senofonte, dunque, l'aspetto fondamentale che distingue il monarca dal suo inquietante doppio, il tiranno[788], è costituito dal consenso dei sudditi, dalla loro obbedienza pronta e volontaria, ben diversa dalla coercizione imposta con la violenza[789]: consenso e obbedienza che dipendono non soltanto dai vantaggi e dai benefici che il sovrano, grazie alle sue doti di abile generale e di buon amministratore, è in grado di arrecare ai sudditi, ma anche e soprattutto dal suo personale carisma, dalla sua capacità di sedurre e di ammaliare. Non sorprende, quindi, che il Socrate dei *Memorabili* indichi nel consenso dei governati uno dei tratti distintivi del monarca rispetto al tiranno; e se individua l'altro tratto fondamentale nel rispetto delle leggi vigenti, ciò è da ascriversi soprattutto a ovvie preoccupazioni apologetiche[790]. Alle medesime preoccupazioni apologetiche rinvia anche l'identità tra δίκαιον e νόμιμον, tra ciò che è giusto e ciò che è conforme alla legge, più volte affermata da Socrate: già nell'*incipit* della sezione apomnemoneutica (I, 3, 1) la conformità alla legge della città assurge, nell'ambito religioso, a garanzia della *pietas* (come verrà ribadito in IV, 3, 16 e in IV, 6, 4); in seguito, nel dialogo con Ippia sul tema della giustizia, Socrate proclama solennemente che è giusto ciò che è conforme alla legge (IV, 4, 12) e, pertanto, è un uomo giusto chi agisce secondo la legge, ingiusto chi la viola (IV, 4, 13); quindi esalta quei legislatori in grado, come lo spartano Licurgo, di inculcare alla loro città il rispetto delle leggi (IV, 4, 15) e quei governanti capaci di far sì che i cittadini obbediscano alle leggi, poiché una città in cui le leggi vengono osservate vive nel modo migliore in tempo di pace e, in caso di guerra, non ha nemici in grado di resisterle (*ibid.*); infine, prima di affrontare una discussione sulle leggi non scritte (IV, 4, 19 sgg.), Socrate riconferma con enfasi la tesi già enunciata: «Io dunque, Ippia, dichiaro che 'conforme alla legge' e 'giusto' sono la stessa cosa» (IV, 4, 18). Ancora, a conclusione della discussione sulle leggi non scritte, di cui si afferma l'origine divina, nel senso che sarebbero stati gli dèi a darle agli uomini, come dimostra il fatto che esse

787. È su questo tasto, infatti, che insistono sia l'*incipit* sia la conclusione del discorso di Simonide: cfr. *Hier.*, 8, 1; 11, 13-15.

788. Un inquietante doppio che, nel corso di tutto il V secolo, continua ad aleggiare nell'immaginario collettivo, anche in virtù della sua presenza sulla scena della tragedia: in proposito rinviamo all'ormai classico volume di D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, 1977.

789. L'obbedienza volontaria è comunque un obiettivo che devono proporsi anche i *leader* politici: cfr. in particolare III, 6, 15; vedi anche *supra*, p. 162 e n. 669; p. 175 e n. 719 e 721.

790. Non è per altro escluso che, oltre alle preoccupazioni apologetiche, abbia giocato un suo ruolo anche la scrupolosa obbedienza alle leggi tradizionalmente attribuita ai re di Sparta ed esaltata dallo stesso Senofonte nella persona di Agesilao: cfr. ancora *supra*, n. 585.

sono le medesime ovunque (IV, 4, 19)[791], Socrate non esita ad affermare che, poiché tali leggi divine non possono che essere giuste, gli dèi stessi hanno voluto questa coincidenza di ciò che è giusto e di ciò che è conforme alla legge (IV, 4, 25). Tale coincidenza verrà infine ribadita nel corso dell'ultima conversazione con Eutidemo, in IV, 6, 5-6, due brevi paragrafi in cui vengono sintetizzate, a beneficio appunto di Eutidemo, le conclusioni raggiunte nel dialogo con Ippia.

Tuttavia, al di là di questi spunti apologetici presenti anche nella sezione apomnemoneutica, il Socrate dei *Memorabili* ci appare comunque non soltanto come un tenace critico della democrazia, delle sue procedure e dei suoi fondamenti, ma addirittura come un fautore di un progetto politico di segno oligarchico, mentre manifesta, per di più, una inquietante sollecitudine a legittimare una forma di governo altamente sospetta per i Greci quale la monarchia[792], che, non a caso, si premura di distinguere dalla sua perniciosa degenerazione, la tirannide: in sostanza un Socrate che, come si è visto, dà voce a convinzioni, preoccupazioni e interessi tipici di Senofonte. Quello che ora dobbiamo chiederci è se questo Socrate sia esclusivamente il portavoce di Senofonte e non rifletta invece, in qualche misura e per qualche aspetto, opinioni e orientamenti che possano, sia pure con le debite cautele, venire ricondotti al Socrate storico.

La questione comporta innanzi tutto un confronto, ovvio ma non per questo meno necessario, con il Socrate platonico. Su questa linea, cioè sul confronto tra i dialoghi giovanili di Platone e i *Memorabili*, si è mosso appunto Vlastos nel saggio ricordato poco sopra[793], al fine di dimostrare da un lato che Socrate fu largamente percepito sia dagli Ateniesi suoi contemporanei sia da quelli della generazione successiva[794] come ostile al *demos*, ovvero al popolo e

791. Si tratta, sostanzialmente, delle medesime norme che Aristotele, in un passo assai noto, chiama «legge comune», costituita appunto da quelle leggi non scritte che sono accettate e riconosciute da tutti (ARISTOTELE, *Rhet.*, I, 10, 1368 b 8-10): tuttavia, mentre per Senofonte il carattere universale delle leggi non scritte garantisce la loro origine divina, per Aristotele la legge comune non è altro che la legge di natura; per ulteriori dettagli cfr. IV, 4, 19 e n. 33.

792. Si tenga presente che, in epoca storica, la monarchia è del tutto estranea al mondo greco, se non in aree marginali quali Cirene; l'unica eccezione è rappresentata da Argo, dove la monarchia, per altro, sopravvive soltanto fino al VI secolo; né può considerarsi una monarchia la diarchia spartana, inserita in un sistema oligarchico e sottoposta al controllo degli efori. Un esempio emblematico della diffidenza con cui i Greci guardavano alla monarchia è rappresentato dal discorso di Otane nel dibattito erodoteo sulle forme di governo: vedi *supra*, n. 781.

793. Vedi *supra*, n. 684.

794. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 87-88 (= *Studi socratici*, cit., p. 101): lo studioso cita in proposito un passo molto significativo di Eschine, in

alla democrazia[795], e dall'altro che tale diffusa percezione era errata, in quanto Socrate non nutriva affatto malcelate simpatie oligarchiche[796]. Infatti Vlastos ritiene innanzi tutto che, dal confronto tra gli scritti socratici di Senofonte e i dialoghi giovanili di Platone, emerga con chiarezza che le convinzioni politiche del Socrate di Senofonte sono diametralmente opposte a quelle del Socrate di Platone: mentre il primo preferisce senza riserve l'oligarchia alla democrazia, il secondo, nonostante tutte le critiche agli Ateniesi del suo tempo, preferisce la costituzione di Atene, la più democratica dell'epoca, a qualsiasi altra[797]; in secondo luogo lo studioso si mostra persuaso che sia proprio il Socrate di Platone a esprimere le convinzioni del Socrate storico: questo non soltanto perché, in generale, Vlastos è convinto che siano i dialoghi giovanili di Platone (e non gli scritti socratici di Senofonte) a gettare luce sul pensiero del Socrate storico, ma anche in base a due fatti specifici che lo studioso cita a conclusione del capitolo in questione[798]: la lunga amicizia di Socrate con un democratico di sicura fede quale Cherefonte[799] e la tenace ammirazione nei confronti di Socrate da parte di un altro democratico al di sopra di ogni sospetto come Lisia[800], che scrisse addirittura una *Apologia* in difesa di Socrate[801]. Non è ovviamente possibile, in questa sede, entrare nel merito, punto per punto, di quanto Vlastos asserisce in questo suo prezioso contributo: tuttavia si possono formulare alcune osservazioni e porre qual-

cui la condanna a morte di Socrate (anzi del «sofista» Socrate), viene messa esplicitamente in relazione con il fatto che era stato il maestro di Crizia (ESCHINE, *Contro Timarco*, 173).

795. In effetti, nella prosa del V secolo e ancora del IV secolo, il termine δῆμος ha questo duplice significato; va anzi precisato che, per indicare un ordinamento politico democratico, il termine comunemente usato è proprio δῆμος, mentre il vocabolo δημοκρατία (attestato per la prima volta in ERODOTO, VI, 43, 3; VI, 131, 1), rimane di uso più limitato. Per l'uso di δῆμος nell'accezione di «democrazia», «ordinamento democratico» cfr. G. VLASTOS, *Platonic Studies*, II ed., Princeton, 1981, p. 167.

796. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., p. 87 (= *Studi socratici*, cit., p. 101).

797. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 100-101 (= *Studi socratici*, cit., p. 113).

798. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 107-108 (= *Studi socratici*, cit., pp. 119-120).

799. Cfr. *supra*, p. 179 e n. 735; su Cherefonte vedi inoltre I, 2, 48 e n. 87.

800. Come noto, Lisia era stato una vittima dei Trenta: quando questi ultimi decisero di arrestare alcuni meteci e di metterli a morte per confiscarne le ricchezze (cfr. LISIA, *Contro Eratostene*, 6-7; SENOFONTE, *Hell.*, II, 3, 21), vennero arrestati sia Lisia sia suo fratello Polemarco: quest'ultimo venne messo a morte (LISIA, *ibid.*, 17), mentre Lisia riuscì a fuggire, rifugiandosi a Megara (LISIA, *ibid.*, 8-17), dove si diede a finanziare la resistenza armata contro i Trenta, guidata da Trasibulo: in particolare fornì la paga a un contingente di 300 mercenari (cfr. LISIA, *Contro Ippoterse*, fr. 43 f).

801. Cfr. *supra*, n. 542.

che interrogativo. Partiamo, innanzi tutto, proprio dai due fatti ricordati dallo studioso, l'amicizia tra Socrate e Cherecrate e l'ammirazione di Lisia nei confronti di Socrate. In tutta franchezza, non mi sembrano elementi particolarmente significativi al fine di dimostrare che anche Socrate, al pari di Cherefonte e di Lisia, fosse schierato dalla parte della democrazia. Spesso, infatti, siamo portati a dimenticare che l'Atene degli ultimi decenni del V secolo era una comunità di dimensioni limitate, paragonabile a una nostra città di provincia: ma soprattutto si trattava di una società *face to face*, in cui, per di più, i cittadini costituivano una minoranza rispetto alla totalità degli abitanti, mentre l'*élite* politica e culturale era formata da poche centinaia di persone: in una realtà simile e, in particolare, nell'ambito ristretto dei cittadini e, a maggior ragione, nella cerchia ancor più ristretta dei cittadini impegnati a livello politico o culturale era pressoché inevitabile che tutti conoscessero tutti e che, più o meno, tutti frequentassero tutti (come del resto avviene tuttora nelle nostre città di provincia). Pertanto dobbiamo guardarci da facili semplificazioni che ci inducano a considerare le frequentazioni o anche le amicizie personali come indicative di una sintonia politica o culturale oppure, viceversa, a vedere nelle divergenze politiche o culturali un ostacolo alla frequentazione e all'amicizia sul piano personale. Solo se teniamo presente questo tipo di relazioni ci risulta comprensibile, ad es., come Platone nel *Simposio* abbia potuto rappresentare in amichevole compagnia Aristofane e due delle sue vittime, Socrate e Agatone[802], senza temere di suscitare l'incredulo stupore dei lettori. Se poi dal piano della finzione letteraria passiamo a quello della realtà storica e al caso che ci interessa, quello di Socrate, non possiamo non notare quanto eterogenea fosse la cerchia di coloro che, a vario titolo e con diverse motivazioni, lo frequentavano: in una situazione del genere l'amicizia di Cherefonte e l'ammirazione di Lisia, senza due dubbio due sinceri democratici[803], sono tanto poco indicative dell'orientamento politico di Socrate in un senso, quanto lo

802. Socrate, come è noto, era stato il protagonista delle *Nuvole*, mentre Agatone, il poeta tragico in onore del quale si svolge appunto il banchetto, ambientato nel 416, sarà preso di mira da Aristofane nelle *Tesmoforiazuse* (cfr. *Th.*, 95-265), messe in scena nel 411; d'altra parte, pochi anni dopo, sarà proprio Aristofane, nelle *Rane* (rappresentate nel 405), a porre sulla bocca dello stesso Dioniso parole di apprezzamento e di elogio per Agatone (cfr. *Ran.*, 83-84).

803. Non bisogna per altro dimenticare che proprio Lisia, crudelmente colpito in prima persona dai crimini dei Trenta, scrisse l'orazione di difesa in occasione della docimasia di personaggi come Mantiteo o come il cittadino dell'or. XXV, entrambi accusati di essere in qualche modo compromessi con il regime dei Trenta: un comportamento che noi potremmo trovare incoerente, ma che si spiega non soltanto con l'eventuale bisogno di denaro da parte di Lisia, ma anche con la fluidità delle relazioni interpersonali nel contesto dell'Atene del tempo.

sono in senso opposto la presenza al suo fianco di personaggi quali Crizia e Carmide, ovvero la devozione di discepoli come Platone e lo stesso Senofonte. Più complessa, invece, la questione dell'orientamento politico in senso decisamente democratico che, a giudizio di Vlastos, emergerebbe con chiarezza dall'*Apologia* platonica e soprattutto dal *Critone*. In effetti è innegabile che, nel *Critone*, il discorso che Socrate fa pronunciare alle Leggi, un discorso in cui le Leggi esprimono ovviamente le convinzioni di Socrate, rivesta una straordinaria importanza per comprendere il suo atteggiamento nei confronti di Atene e delle sue leggi, in particolare di quelle leggi che noi chiameremmo costituzionali, cioè di quelle che definiscono l'assetto istituzionale della città[804]. Ed è senza dubbio di grande rilevanza il passo (*Crit.*, 54 b-c) in cui l'ingiusta condanna a morte di Socrate viene addebitata non già alle leggi, bensì agli uomini, cioè ai giudici, che non hanno saputo applicarle; allo stesso modo, sostiene Vlastos[805], in *Ap.*, 31 d-e Socrate non pone sotto accusa le leggi di Atene, bensì il comportamento dei propri concittadini, responsabili di numerose ingiustizie e illegalità; a questo atto di accusa lo studioso[806] affianca la durissima presa di posizione contro i più eminenti uomini politici del passato (dal democratico Pericle al conservatore Cimone, da Temistocle a Milziade), che si legge in *Gorg.*, 515 c-516 e: una presa di posizione che raggiunge il suo culmine quando, poco dopo, Socrate non esita ad affermare che tutti costoro non furono meno inclini ad assecondare le passioni del popolo dei politici del suo tempo (*Gorg.*, 517 b)[807]. Il Socrate platoni-

804. Così in effetti le chiama Vlastos, con una terminologia modernizzante, in quanto il concetto stesso di legge costituzionale, distinta dalle leggi ordinarie e dotata di un suo specifico statuto, è del tutto estraneo all'orizzonte del pensiero giuridico dei Greci (cfr. anche *supra*, n. 665); è comunque senz'altro condivisibile la posizione di Vlastos quando afferma che le leggi ateniesi di cui si discute nel *Critone*, le leggi che Socrate mostra di preferire a quelle di altre città non sono leggi penali né civili ma, appunto, leggi di tipo costituzionale (cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 92-93 = *Studi socratici*, cit., pp. 105-106).

805. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 93-95 (= *Studi socratici*, cit., pp. 106-108).

806. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., p. 94 (= *Studi socratici*, cit., p. 107).

807. Così G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit. p. 94 (= *Studi socratici*, cit., p. 107). In realtà lo studioso si esprime in termini ancora più netti, in quanto afferma, parafrasando appunto *Gorg.*, 517 b, che Socrate, a proposito dei quattro più grandi statisti ateniesi del V secolo (Temistocle, Milziade, Cimone, Pericle) «has the brass to say that they were not better than the current crop of demagogues, indeed worse: those giants were more servile (διακονικώτεροι 517 b) than are the shrimps who lead us now» (*ibid.*). In questa sede non mi è possibile entrare nel merito dell'interpretazione data da Vlastos a *Gorg.*, 517 b; mi limito a far presente che mi lascia davvero perplessa il significato da lui attribuito al greco διακονικώτεροι. Ora, l'aggettivo in questione è davvero molto raro, ma non sembra avere altrove la connotazione negativa assegnatagli da Vlastos: lo stesso L.S.J., nel suo lemma assai stringato, fornisce come unica traduzione «serviceable», che è cosa ben diversa da «servile». E con «serviceable» lo traduce

co, dunque, secondo Vlastos, appunterebbe la sue critiche non già nei confronti delle leggi di Atene, delle sue istituzioni, del suo ordinamento politico, ma nei confronti degli uomini di Atene, dai semplici cittadini ai più celebrati statisti: in particolare rimprovererebbe agli Ateniesi proprio la mancanza di rispetto per le leggi, la continua violazione della legalità. Nulla, quindi, in queste critiche che possa intendersi come un biasimo o come una sconfessione della democrazia, anzi. Eppure, questa ricostruzione così coerente e così lineare del pensiero di Socrate suscita qualche perplessità. Se prendiamo *Ap.*, 31 c-32 a, vediamo che Socrate sostiene di non essersi mai occupato di politica, in quanto il demone è intervenuto a distoglierlo (*Ap.*, 31 c-d), e a ragione, perché chiunque tenti di opporsi agli Ateniesi o a qualsiasi altra massa popolare (ἄλλῳ πλήθει) per impedire che si verifichino molte ingiustizie e illegalità (πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα) non potrebbe sopravvivere (*Ap.*, 31 e): pertanto è necessario[808] che chi intende battersi per la giustizia viva da privato cittadino e si tenga lontano dalla vita pubblica (*Ap.*, 32 a). Quindi Socrate ricorda di essersi opposto alla illegalità in due circostanze cruciali (*Ap.*, 32 a-e): durante il processo agli strateghi delle Arginuse, all'epoca della democrazia, quando fu l'unico tra i pritani a votare contro la procedura illegale di giudicare gli imputati in blocco e non individualmente come prevedeva la legge; e durante il governo dei Trenta, quando fu ancora l'unico a disobbedire ai Trenta, che avevano ordinato a lui e ad altri quattro concittadini di andare a prendere Leone di Salamina per metterlo a morte. Infine, seguendo il modulo della *Ringkomposition*, Socrate ribadisce che non avrebbe potuto sopravvivere per tanti anni se si fosse impegnato nell'attività politica ergendosi a difensore delle giustizia, aggiungendo che nessun altro avrebbe potuto riuscirvi (*Ap.*, 32 e-33 a). Certo, è possibile leggere tutto questo passo (*Ap.*, 31 d-33 a) come un atto di accusa nei confronti degli Ateniesi e, più precisamente, della loro costante tendenza a precipitare nell'illegalità, durante la democrazia non meno che sotto l'esecrato governo dei Trenta, un atto di accusa che tuttavia non concerne in alcun modo le leggi vigenti, l'ordinamento democratico della cit-

infatti il Lamb: «indeed, I consider they have shown themselves more serviceable than those of our time» (PLATO, *Gorgias*, a cura di W. R. M. Lamb, London, 1925, *ad loc.*). Anche F. Adorno, nella sua accurata traduzione del *Gorgia*, intende διακονικώτεροι in senso positivo, tanto è vero che traduce: «mi pare anzi che essi siano stati servitori migliori degli attuali» (PLATONE, *Gorgia*, cit., *ad loc.*); non diversa l'interpretazione che ne dà il Croiset nella sua classica traduzione francese: «je trouve même qu'ils ont été plus que ceux d'aujourd'hui des serviteurs» (PLATO, *Gorgias*, texte établi et traduit par A. Croiset avec la collaboration de L. Bodin, Paris, 1955, *ad loc.*).

808. In realtà, in questo passo come, spesso, anche altrove, ἀναγκαῖον significa «necessario», «indispensabile», ma anche «inevitabile».

tà. Eppure una simile chiave di lettura non convince fino in fondo, perché in questo discorso di Socrate, a prima vista del tutto limpido e perspicuo, si annidano invece alcuni spunti assai meno rassicuranti. Appare infatti inquietante porre implicitamente sullo stesso piano, per quanto concerne l'illegalità, il regime dei Trenta da un lato e l'assemblea popolare con i suoi oratori dall'altro; ancora più inquietante il fatto che Socrate sostenga che rischia la vita chiunque cerchi di distogliere da azioni ingiuste e illegali non soltanto gli Ateniesi ma qualsiasi altro πλῆθος, un termine non univoco che indica la massa del popolo, ma anche l'assemblea popolare: in sostanza la vocazione all'ingiustizia e all'illegalità sembrerebbe propria non solo e non tanto degli Ateniesi, ma di qualsiasi altra massa popolare, di qualsiasi assemblea popolare, e quindi, si sarebbe tentati di aggiungere, di qualsiasi sistema politico fondato sulla sovranità dell'assemblea popolare, cioè di qualsiasi democrazia. Ma non basta: come abbiamo visto, in *Ap.*, 31 e, Socrate dichiara che rischia la vita chiunque ad Atene cerchi di impedire il verificarsi di azioni ingiuste (ἄδικα) e illegali (παράνομα) (cfr. anche *Ap.*, 36 b-c): ora, se il fatto che avvengano azioni illegali non va a discredito delle leggi vigenti, ma al contrario di chi le viola, il fatto che avvengano azioni ingiuste, distinte in modo esplicito da quelle meramente illegali, non getta invece un'ombra di dubbio sulla bontà di leggi che consentono simili azioni (e senza dubbio le consentono, altrimenti si tratterebbe di azioni illegali e non già soltanto ingiuste)? In altri termini: se la denuncia di una situazione di illegalità pone sotto accusa il comportamento dei cittadini, ma non la validità delle leggi e dell'assetto istituzionale, la denuncia di una situazione di ingiustizia (e non di semplice illegalità) come può non coinvolgere in un giudizio negativo anche le leggi stesse, anche lo stesso ordinamento politico? Infine: abbiamo appena detto che i comportamenti illegali, in sé e per sé, sono addebitabili ai singoli individui o anche alla massa, ma sempre e comunque agli uomini: ma una situazione di illegalità diffusa, anzi una situazione di illegalità e di ingiustizia diffuse (πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα), per citare alla lettera quanto Socrate afferma in *Ap.*, 31 e, siamo proprio sicuri che sia interamente ascrivibile ai comportamenti illegali e/o ingiusti dei cittadini? Siamo proprio sicuri che un sistema politico che dà adito o, quanto meno, lascia spazio a simili comportamenti sia esente da ogni responsabilità al riguardo e non meriti alcun biasimo? Ovvero, per essere ancora più espliciti, quando la quantità degli episodi di illegalità e di ingiustizia finisce per incidere anche sulla qualità del sistema[809], quando insomma l'illegalità e

809. Si tratta, in effetti, di un problema che si ripropone spesso e che si è riproposto anche in anni recenti, in modo particolare proprio in Italia: ammesso

l'ingiustizia si configurano come elementi costitutivi, non casuali né accidentali della vita politica, ma in qualche modo connaturati al sistema nel suo complesso, è davvero plausibile pensare che lo stesso assetto istituzionale e le leggi che lo sorreggono siano innocenti e possano chiamarsi fuori da una simile situazione? Credo sia lecito nutrire almeno qualche dubbio. Non mi sembra, quindi, arbitrario ammettere almeno la possibilità che *Ap.*, 31 d-32 a, non si limiti a denunciare il clima di illegalità imperante nella vita politica ateniese, ma metta in discussione il sistema politico nel suo complesso, la democrazia stessa. In questa chiave si può leggere anche *Gorg.*, 515 c-516 e, in cui vengono sottoposti a dure critiche i grandi uomini politici del V secolo, senza distinzione di orientamento politico: non a caso, in quanto non sono in discussione questo o quel personaggio, né specifici provvedimenti[810], bensì la realtà politica e istituzionale, la *polis* democratica di cui essi sono comunque espressione. Una simile interpretazione di *Gorg.*, 515 c-516 e, risulta del resto in linea con il giudizio impietoso sui politici ateniesi contemporanei che Socrate esprime in modo assai netto in *Ap.*, 21 b-22 a: si noti, infatti, che, mentre ai poeti e agli artigiani viene dato atto di essere competenti nella propria arte (*Ap.*, 22 b-d), tanto è vero che l'errore in cui incorrono è proprio quello di estendere indebitamente l'ambito della loro sapienza[811], ritenendosi sapienti anche in altri campi (*Ap.*, 22 c; *Ap.*, 22 d-e), ai politici invece, i primi a essere esaminati da Socrate, non viene riconosciuta nessuna sapienza di nessun genere. Rimangono tuttavia da affrontare alcuni passi del *Critone* che, a giudizio di Vlastos, esprimerebbero una netta preferenza da parte di Socrate per le leggi di Atene rispetto a quelle di tutte le altre città e, nello specifico, proprio per quelle

(e, verrebbe voglia di dire, non concesso) che episodi di corruzione, di malcostume politico, di illegalità siano fisiologici, entro certi limiti, in qualsiasi sistema politico, quando però tali episodi raggiungono un numero tanto elevato da generare una situazione di illegalità diffusa, di illegalità non più episodica, ma strutturale, eretta anch'essa a sistema, è possibile che le istituzioni, l'ordinamento giuridico, il sistema politico nella sua globalità e nelle sue connessioni con il sociale si proclamino estranei allo sfascio e si sottraggano a una chiamata di correità? Ci sembra una tesi piuttosto ardua da sostenere.

810. Non bisogna comunque perdere di vista il fatto che le critiche più dure sono rivolte a Pericle e, in particolare, alla mistoforia (cioè all'indennità per chi ricopriva uffici pubblici) da lui introdotta (*Gorg.*, 515 e), un provvedimento di segno palesemente democratico, tanto è vero che Callicle replica che queste sono le critiche che muovono a Pericle i filospartani (*ibid.*).

811. Per altro, nel caso dei poeti, non si tratta di sapienza: Socrate infatti si premura di mettere in evidenza che i poeti fanno ciò che fanno non per sapienza (οὐ σοφίᾳ), ma per un qualche talento naturale e in preda a possessione divina (*Ap.*, 22 b-c); del resto che l'opera del poeta non sia frutto né di *sophia* né di *techne*, bensì di una possessione divina che lo priva del senno, che rapisce e stravolge la sua mente, è la tesi centrale dello *Ione*.

leggi che fanno di Atene la democrazia più radicale dell'epoca. Si tratta di *Crit.*, 51 c-53 c, nonché, in particolare, di *Crit.*, 52 b-c. Esaminiamo dunque con attenzione quanto asseriscono le Leggi in *Crit.*, 52 b-c: innanzi tutto ricordano che, a differenza di tanti suoi concittadini, Socrate, eccettuate le spedizioni militari, si è allontanato da Atene un'unica volta, per assistere ai giochi Istmici, e non è mai stato preso dal desiderio di conoscere altre città e altre leggi, il che dimostra che si riteneva soddisfatto di Atene e delle sue leggi. Segue poi quello che può ritenersi il passaggio cruciale, che è opportuno citare per esteso: «Tanto intensamente ci preferivi [*scil.*: alle leggi di altre città] ed eri d'accordo nel vivere la tua vita di cittadino secondo le nostre norme (καθ' ἡμᾶς), che, tra le altre cose, in questa città hai fatto i tuoi figli, dimostrando in tal modo che essa ti piaceva (ὡς ἀρεσκούσης σοι τῆς πόλεως)» (*Crit.*, 52 c). Senza dubbio da questo passo emerge che Socrate preferiva Atene e le sue leggi ad altre città e alle loro leggi, come è confermato da una affermazione successiva: poco dopo, infatti, le Leggi proseguono sostenendo che se Socrate, nei settant'anni di tempo che ha avuto a disposizione, avesse maturato la convinzione che le leggi di Atene non gli piacevano, avrebbe potuto andarsene: invece si è ben guardato dal trasferirsi a Sparta o a Creta, di cui pure ha sempre elogiato la buona legislazione[812] (*Crit.*, 52 e), o in qualsiasi altra città greca o barbara; anzi si è allontanato da Atene molto meno di quanto non facciano storpi, ciechi e altri invalidi, a tal punto gli piacevano, assai più che agli altri Ateniesi, la città e le sue leggi (*Crit.*, 53 a). Il discorso è dunque chiaro e sembra non dare adito che a un'unica interpretazione, lineare e univoca: Socrate ha sempre preferito Atene e le sue leggi a qualsiasi altra città, come dimostra il fatto che è sempre rimasto tenacemente attaccato ad Atene e non le ha preferito neppure Sparta o Creta, di cui ha sempre lodato la buona legislazione. Ma c'è una questione che rimane aperta (ed è proprio questo il nodo decisivo), vale a dire di che natura sia tale preferenza: in altri termini questa predilezione – dimostrata di fatto in ben settant'anni di vita – per Atene, per le sue leggi e quindi per l'ordinamento democratico della città, esprime automatica-

812. Questo è, infatti, il significato di εὐνομεῖσθαι; Vlastos, invece, per sostenere la sua tesi che Socrate preferisce le leggi di Atene a quelle di tutte le altre città e che l'unica cosa che rimprovera agli Ateniesi è il fatto che non rispettano tali leggi, asserisce che in questo passo εὐνομεῖσθαι (come pure εὐνομοῦνται in *Crit.*, 53 b) non significa che le città in questione hanno una buona legislazione, un buon ordinamento politico, ma che in esse vige il rispetto delle leggi (G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., p. 92, n. 13 = *Studi socratici*, cit., pp. 121-122, n. 13): ma si tratta di una palese forzatura interpretativa che non trova sostegno nel testo, né ha sicuri riscontri altrove (l'unico riscontro possibile, ma non certo, è costituito da ESCHINE, *Contro Timarco*, 5).

mente una preferenza *politica* per la democrazia ateniese oppure si configura semplicemente come una preferenza *di fatto* per Atene e le sue istituzioni democratiche? Credo che questa seconda ipotesi, senza dubbio meno ovvia, meriti un'attenta considerazione. Non dobbiamo dimenticare che il *Critone*, non meno dell'*Apologia*, è pervaso da forti preoccupazioni apologetiche né dobbiamo dimenticare la straordinaria abilità di Platone nell'utilizzare, anzi nel piegare a fini apologetici qualsiasi dato di fatto disponibile, enfatizzandone il significato nella direzione voluta, una direzione spesso imprevedibile: una strategia difensiva che, per altro, rifugge dalla menzogna, assicurandosi l'incomparabile vantaggio di sottrarsi, in tal modo, a possibili smentite. Ora, poniamoci questa domanda: di che cosa disponeva Platone per mostrarci un Socrate devoto alle leggi di Atene, alle leggi di una democrazia radicale? Non certo dei discorsi che Socrate era solito tenere sull'argomento e che chiunque poteva avere ascoltato: l'unica allusione che troviamo nel *Critone* riguardo a tali discorsi ci dice, anzi, esattamente il contrario: le leggi che Socrate non perde occasione per elogiare[813] non sono affatto quelle della democratica Atene, bensì quelle di Sparta e di Creta, due roccaforti simbolo dell'oligarchia. Allora non c'è che un'unica strada per dimostrare la presunta preferenza di Socrate per le leggi di Atene, per le leggi della democrazia ateniese: istituire una contrapposizione tra parole e fatti, tra i discorsi di Socrate e le sue azioni, una contrapposizione che non può che andare a tutto vantaggio di queste ultime. In tal modo, dunque, mentre gli elogi delle leggi di Sparta e di Creta sono declassati, con bonaria indulgenza, al livello di innocue chiacchiere che Socrate ha ormai l'abitudine di ripetere, la sua scelta di continuare a vivere ad Atene, accettandone l'ordinamento democratico, viene invece presentata come un dato di fatto, dotato di un significato e di un valore enormemente superiore a qualsiasi discorso; e mentre l'apprezzamento di Socrate per le legislazioni oligarchiche di Sparta e di Creta è confinato a un brevissimo inciso (*Crit.*, 52 e), la sua scelta di vivere nella democratica Atene acquista il massimo risalto: è una scelta riconfermata giorno per giorno per settanta lunghi anni, è una scelta che Socrate ha fatto non soltanto per sé, ma anche per i propri figli (*Crit.*, 51 d-52 d; 52 e-53 a). A questo punto pare inevitabile lasciarsi persuadere dalla logica sottilmente manipolatrice di Platone (rafforzata, senza dubbio, dalla struggente bellezza del testo): che cosa mai può essere più significativo dei fatti? Non certo i discorsi, vani

813. Letteralmente il passo in questione così recita: «Tu non hai scelto né Sparta né Creta, che dici, a ogni occasione (ἑκάστοτε), che hanno una buona legislazione» (*Crit.*, 52 e); l'avverbio ἑκάστοτε è davvero di grande efficacia espressiva, in quanto sottolinea il fatto che, non appena se ne presenti la possibilità, Socrate si affretta a tessere gli elogi della legislazione di Sparta e di Creta.

e ininfluenti nel momento in cui sono i fatti a smentirli. La predilezione di Socrate per la democrazia, anzi la sua opzione per la democrazia, sembrerebbe dunque stabilita una volta per tutte, in modo incontrovertibile; eppure le cose non sono affatto così semplici. In effetti, se rileggiamo con un granello di sana diffidenza *Crit.*, 52 b-53 a, ci rendiamo conto che il testo ci dice chiaramente tre cose: da un lato che Socrate era solito esprimere a parole, ripetutamente (ἑκάστοτε φῄς), il suo apprezzamento per la legislazione di Sparta e di Creta; dall'altro che, di fatto, aveva scelto di vivere ad Atene accettandone le leggi; infine che da questa scelta è legittimo inferire che, al di là delle sue dichiarazioni, Socrate aveva preferito la democrazia ateniese alle celebri e celebrate oligarchie di Sparta e di Creta. Quello che il testo *non* dice (Platone non sarebbe mai incorso in una simile ingenuità), ma che abilmente insinua nella mente del lettore, è che questa preferenza di fatto implichi una preferenza politica per la democrazia: ma si tratta di una implicazione senza fondamento. In effetti, nel loro discorso, le Leggi si guardano bene dall'affermare che Socrate abbia mai espresso una valutazione positiva sulla città di Atene e sulle sue leggi, dichiarandole preferibili ad altre città e ad altre leggi: tanto è vero che l'apprezzamento, anzi la predilezione di Socrate per Atene e per le sue leggi devono essere ricavati dal fatto che Socrate ha scelto di vivere ad Atene e non si è trasferito altrove. Ma una scelta del genere comporta soltanto l'accettazione delle leggi della città e non certo una preferenza per quel tipo di ordinamento: la lealtà nei confronti dell'Atene democratica può benissimo coesistere con l'auspicio di un assetto politico diverso dalla democrazia. Del resto non risulta che nessuno dei critici o degli avversari della democrazia abbia mai maturato la decisione di andare a vivere a Sparta: l'obiettivo che si proponevano, come dimostrano i due colpi di stato del 411 e del 404, era invece quello di instaurare ad Atene un governo oligarchico, quali in effetti furono quello dei Quattrocento e quello dei Trenta; l'unico tra gli avversari della democrazia che si trasferì per un breve periodo a Sparta fu proprio Senofonte, ma anche nel suo caso non si trattò di una scelta bensì di una necessità, sia pure accolta, almeno all'inizio, con indubbio entusiasmo[814]. Naturalmente qui non si intende af-

814. Come è noto, Senofonte era stato condannato all'esilio in contumacia, probabilmente nel 399 (come sembra doversi ricavare da *An.*, VII, 7, 57, in cui il decreto di esilio viene presentato come imminente) ovvero, come ritengono altri studiosi, nel 394 (in questo caso in seguito alla battaglia di Coronea, in cui Senofonte aveva combattuto agli ordini di Agesilao contro una coalizione di cui faceva parte la stessa Atene); giunto a Sparta al seguito di Agesilao, vi era rimasto per qualche tempo (cfr. *supra*, n. 350) prima di trasferirsi a Scillunte, e a Sparta, secondo DIOGENE LAERZIO, II, 54, furono comunque educati i suoi figli (cfr. anche PLUTARCO, *Ages.*, 20, 2 = *Apopht. Laced.* 212 b); l'entusiasmo di

fermare che Socrate, senza dubbio assai critico nei confronti della vita politica ateniese, si augurasse l'abbattimento della democrazia e la sua sostituzione con un governo oligarchico: vogliamo soltanto mettere in luce come perfino il *Critone*, che pure ci mostra la piena, totale lealtà di Socrate nei confronti delle leggi di Atene, una lealtà ribadita a prezzo della vita, non ci dice invece nulla sulle sue opinioni riguardo a tali leggi: ci dice soltanto che Socrate le ha sempre accettate e che a questo patto di lealtà non intende sottrarsi solo perché ora esso implica l'accettazione della condanna a morte. Anzi proprio il *Critone*, sia pure di sfuggita e con indulgente ironia, ci presenta un Socrate sempre pronto a elogiare, non appena se ne presenti l'occasione, le leggi di Sparta e di Creta[815]. Un Socrate, dunque, filoligarchico e filospartano? Certamente no; in particolare è impossibile conciliare l'immagine del Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, così immerso nella vita quotidiana di Atene, l'Atene dell'agorà e delle palestre, dei banchetti in case raffinate e ospitali, con l'immagine della Sparta contemporanea, tetra, chiusa, ripiegata in se stessa, una sorta di caserma dove una casta di guerrieri, che coincideva con la cittadinanza, viveva ossessivamente in funzione di un perenne allenamento alla guerra, una Sparta da tempo inesistente sul piano culturale[816], lontana anni luce dall'Atene dei *festi-*

Senofonte per Sparta trova la sua più organica testimonianza nella *Costituzione degli Spartani* (anche se il cap. 14, aggiunto in un secondo momento, attesta un'amara disillusione), mentre l'ammirazione per il re spartano Agesilao, che lo accompagnerà per tutta la vita, si riverserà nella biografia encomiastica a lui dedicata, scritta dopo la morte (avvenuta nel 360) di quello che era stato anche un suo amico e protettore. Quanto all'altro celebre transfuga ateniese, Alcibiade, la sua decisione di trasferirsi a Sparta fu in realtà una scelta pressoché obbligata: accusato della mutilazione delle Erme e della parodia dei misteri eleusini, ricevette l'ordine di tornare ad Atene per essere processato mentre, insieme a Lamaco e a Nicia, guidava la spedizione ateniese in Sicilia e, per sottrarsi al processo, fece ricorso a quella che era, di fatto, l'unica alternativa praticabile, rifugiandosi a Sparta (inverno 415/414), dove collaborò efficacemente con gli Spartani nella guerra contro Atene; tuttavia, come dimostrano anche le vicende successive, si trattò di una decisione determinata dalle circostanze, non di una scelta di tipo politico-ideologico: del resto, nonostante le molte sfaccettature del personaggio e la disinvolta mancanza di scrupoli che caratterizza la sua mutevole condotta, Alcibiade fa comunque parte di quell'aristocrazia che aveva accettato le regole del gioco democratico, magari a fini di potere personale, e certo non può essere iscritto d'ufficio nel novero dei fautori dell'oligarchia e degli ammiratori di Sparta: in effetti lo stesso Senofonte, che conosceva assai bene i circoli oligarchici e filospartani, considera implicitamente Alcibiade del tutto estraneo a tali ambienti, dal momento che individua in lui un uomo politico democratico, anzi uno dei *leader*, sia pure in negativo, della democrazia: cfr. *Mem.*, I, 2, 12.

815. Del resto un cenno elogiativo alle leggi di Sparta compare, sia pure *en passant* e in modo velato, anche in *Ap.*, 37 a-b.

816. Come è noto, mentre nel VII secolo Sparta era stata un centro culturale importante, in grado di attrarre poeti come Terpandro e Alcmane, in seguito,

val teatrali che richiamavano appassionati e curiosi da tutto il mondo greco[817]. È dunque ragionevole pensare che Socrate amasse davvero Atene, il tipo di vita che vi si svolgeva, le opportunità che offriva, così come è verosimile che, figlio di uno scultore e di una levatrice[818], guardasse con simpatia e rispetto agli artigiani, come traspare da *Ap.*, 21 b-22 d, dove soltanto a loro viene riconosciuta, sia pure nell'ambito della loro specifica *techne*, quella *sophia*[819] di cui i politici sono del tutto destituiti e di cui anche i poeti sono privi, dato che le loro opere non sono frutto di sapienza bensì di talento naturale e di ispirazione divina. Ma l'amore per Atene, la leale accettazione delle sue leggi, la simpatia per gli artigiani sono sufficienti per attribuire a Socrate una preferenza politica per la democrazia in quanto tale? Il dubbio è quanto meno ammissibile. Non per questo, è vero, possiamo prestar fede al Socrate dei *Memorabili*, le cui convinzioni politiche rinviano assai più a Senofonte che al Socrate storico; così come è vero che, per quanto concerne quest'ultimo, i testi più affidabili per ricostruirne il pensiero rimangono pur sempre i dialoghi giovanili di Platone, come Vlastos ribadisce[820] anche riguardo a questo specifico ambito. Tuttavia il Socrate di Senofonte ha il merito, per così dire, di metterci in allerta, di indurci a esaminare il Socrate dei primi dialoghi di Platone, in particolare il Socrate dell'*Apologia* e del *Critone*, con un'attenzione vigile e critica, che non perda mai di vista gli intenti apologetici che permeano e sorreggono queste due opere. Il Socrate dei *Memorabili*, apertamente filoligarchico nonostante i maldestri tentativi apologetici di Senofonte, suscita dunque qualche interrogativo sulla saldezza delle convinzioni democratiche del Socrate storico: una

parallelamente all'accentuarsi e all'irrigidirsi della specificità di Sparta (a livello sia di strutture sociali sia di assetto istituzionale), si era verificata una progressiva chiusura verso gli stranieri, accompagnata da una crescente sterilità culturale.

817. Per un interessante accenno a questo turismo culturale *ante litteram*, visto come una preziosa risorsa economica per Atene, cfr. SENOFONTE, *Por.*, 5, 4.

818. Ma non per questo povero, almeno in origine: a ragione la Pomeroy fa notare che, se è vero che Socrate aveva prestato servizio come oplita nella spedizione contro Potidea e nella battaglia di Delio (cfr. PLATONE, *Symp.*, 219 e; 220 e-221 a; *Charm.*, 153 a-b), a quell'epoca (cioè, rispettivamente, nel 432-430 e nel 424) le sue condizioni economiche non dovevano essere disagiate (S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., pp. 28 e 223-224); del resto lo stesso Socrate, nell'*Apologia*, presenta la sua povertà come conseguenza del fatto di essersi dedicato alla missione affidatagli dal dio, cioè alla ricerca filosofica, trascurando del tutto i propri affari (*Ap.*, 23 b-c; 31 a-c).

819. Vedi *Ap.*, 22 d, dove σοφία va appunto intesa nel senso di competenza specifica, di abilità tecnica: per questa accezione del termine cfr. *Mem.*, I, 4, 2 e n. 12; IV, 2, 33 e n. 52 e 55.

820. Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 107-108 (= *Studi socratici*, cit., pp. 118-119).

saldezza che appare alquanto dubbia anche alla luce di una rilettura sanamente diffidente dell'*Apologia* e del *Critone*. Il che, come è ovvio, non significa affatto attribuire a Socrate un progetto politico di abbattimento della democrazia a vantaggio di un regime oligarchico, da autentico maestro di Crizia, così come volevano Policrate e, quasi mezzo secolo dopo, Eschine[821]: significa invece non chiudere gli occhi di fronte alla possibilità che il Socrate storico non si limitasse ad avere scarsissima stima degli uomini politici della democrazia ateniese, ma che guardasse con pesanti riserve al sistema in quanto tale, alla democrazia *tout-court*. Una possibilità che, istintivamente, ci ripugna, in quanto noi tutti, figli di una tradizione culturale che ha in Socrate, anzi nel Socrate platonico, uno dei suoi miti fondanti, vorremo vedere Socrate schierato dalla parte di quella democrazia che rappresenta un altro degli assi o, se si vuole, dei miti fondanti della cultura occidentale[822], quella democrazia nella quale siamo comunque orgogliosi di credere e che ci sentiamo in dovere di difendere, giorno per giorno, dai suoi nemici (numerosi e non sempre palesi). Ma una simile possibilità ci ripugna anche e soprattutto sul piano culturale, perché mette in crisi una delle nostre certezze: questo aspetto è stato colto con la consueta, penetrante lucidità da S. Timpanaro, il quale, dopo aver premesso che la nostra difficoltà a valutare la condanna a morte di Socrate nasce dal fatto che Socrate «era un antidemocratico razionalista e antitradizionalista, mentre i suoi avversari erano democratici tradizionalisti e oscurantisti», sottolinea che «l'associazione tra democrazia e razionalismo (e, viceversa, tra antidemocrazia e tradizionalismo), che siamo abituati a considerare normale, in questo caso non si verificava»[823]. Dunque un Socrate, se non antidemocratico (come lo definisce senza esitazioni Timpanaro), certo assai critico nei confronti della democrazia: è con questo Socrate che siamo chiamati a fare i conti. E, in una simile prospettiva, forse anche la lealtà di Socrate verso le leggi della città, quella lealtà spinta fino al sacrificio supremo di sé, può essere suscettibile di una lettura non univoca: senza dubbio Socrate muore per non tradire il patto con le leggi della città, un patto riconfermato giorno per

821. Cfr. *supra*, n. 794.

822. E, in quanto tale, un mito ad alta valenza ideologica: in proposito rinviamo allo stimolante volume di L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, 2004.

823. S. TIMPANARO, *Theodor Gomperz*, «Critica Storica, II, 1963, pp. 1-31 (il passo citato è a p. 28); quindi in *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, 1980, pp. 387-434 (il passo citato è a p. 431); devo la segnalazione di queste pagine a M. M. Sassi, che le cita tra i giudizi critici premessi alla sua traduzione dell'*Apologia* e del *Critone* (PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, introduzione, traduzione e note di M. M. Sassi, Milano, 1993, p. 82).

giorno attraverso la sua scelta di continuare a vivere ad Atene; senza dubbio Socrate muore perché tradire quel patto significherebbe tradire e sconfessare se stesso; ma forse, come suggerisce M. Montuori, Socrate muore anche «per consegnare il suo cadavere sulle braccia dei democratici che lo avevano condannato [...] rovesciando così sui suoi accusatori il verdetto dei giudici»[824]. Un gesto estremo di lealtà che diviene, nel contempo, un gesto di implacabile denuncia: degli uomini, in primo luogo, ma anche dell'intero sistema.

Il Socrate di Senofonte: un maestro per tutte le stagioni?

Il Socrate dei *Memorabili* tende, dunque, a configurarsi come un maestro più che come un filosofo vero e proprio: alla breve sezione apologetica, infatti, fa seguito un'ampia sezione apomnemoneutica che, come enunciato programmaticamente in I, 3, 1, si propone di mostrare quanto Socrate fosse utile agli altri (amici e concittadini), sia con l'esempio della sua condotta sia con i suoi discorsi. Un Socrate ben diverso da quello dell'*Apologia* platonica, che non soltanto, in riferimento alla missione affidatagli dal dio, si paragona ironicamente a un tafano (*Ap.*, 30 e-31 a), ma che, proclamandosi insciente (cfr. soprattutto *Ap.*, 20 b-c; 20 e-23 b; 29 b), lungi dall'avere qualcosa da insegnare (*Ap.*, 19 e-20 c; 33 a-b)[825], è impegnato in una continua ricerca (*Ap.*, 29 c-d), esaminando e interrogando se stesso e gli altri (cfr. soprattutto *Ap.*, 29 d-30 a; 38 a; 41 b-c), perché una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta (*Ap.*, 38 a). Non diversamente, nei primi dialoghi di Platone, vediamo un Socrate dedito alla pratica dell'*elenchos* come strumento di ricerca della verità, una ricerca assunta e condotta in comune con i suoi interlocutori. Il Socrate dei *Memorabili*, invece, tutt'altro che insciente[826], ricorre all'*elenchos* soltanto come a uno strumento di selezione dei possibili discepoli[827], a cui subito si premura di fornire i suoi insegnamenti (cfr. soprattutto IV, 2, 40); erede e continuatore della tradizionale figura del sapiente, fornisce lezioni a tutti su argomenti di ogni tipo, incluse l'alimentazione (III, 14) e la *fitness* (III, 12), senza mai manifestare alcun bisogno di ricercare

824. M. Montuori, *Socrate. Fisiologia*, cit., p. 295.

825. Cfr. anche *Lach.*, 186 c-e, dove Socrate si proclama incapace, a differenza dei sofisti, di insegnare la virtù: si tenga presente, per altro, che anche una simile affermazione costituisce, a detta di Vlastos, una forma di ironia complessa: cfr. G. Vlastos, *Socrates*, cit., pp. 237 e 241-242 (= *Socrate*, cit., pp. 316-317 e 322-324).

826. Per altro anche nei *Memorabili* vi è un accenno, una sorta di svista, alla inscienza di Socrate: cfr. *supra*, p. 91 e n. 422 e 423.

827. Cfr. *supra*, pp. 127-128 e n. 570, 571, 572.

alcunché. Sostanzialmente lontano da inquietanti paradossi come quello della virtù-scienza[828], anche nell'ambito morale si muove nel solco di un tradizionale buonsenso: individua il fondamento della virtù nella *enkrateia*, nel dominio di sé, nella capacità di controllare la fame, la sete, il bisogno di sonno, il desiderio sessuale, e non manca di sottolineare quanto siano importanti, a tal fine, l'impegno, lo sforzo, la fatica. Analogamente, per quanto concerne i rapporti umani, le sue convinzioni sono improntate, oltre che a uno spiccato utilitarismo[829], a un solido conservatorismo: fedele al collaudato principio di fare del bene agli amici e del male ai nemici[830], ribadisce inoltre senza esitazioni il valore della solidarietà familiare, in particolare tra fratelli (II, 3), nonché il dovere, da parte dei figli, di mostrarsi rispettosi e riconoscenti verso i genitori (II, 2), anche nel caso che questi ultimi siano dichiaratamente insopportabili (II, 2, 7). Lo stesso conservatorismo, anche per ovvi intenti apologetici, caratterizza le sue convinzioni in materia di religione: insiste più volte sulla necessità di venerare gli dèi conformandosi alle pratiche di culto della città (I, 1, 6-9; I, 4, 10; I, 4, 18; II, 6, 8; IV, 3, 16-17; IV, 6, 2-4; IV, 7, 10), alle quali lui stesso si attiene scrupolosamente (I, 1, 2; I, 3, 1-4). Capace di suggerire la soluzione vincente a singoli concittadini afflitti da difficoltà economiche (II, 7-8 e 10), non perde occasione per ergersi a esperto di questioni politiche e militari, impartendo implacabilmente i suoi consigli a strateghi, ipparchi, uomini politici o aspiranti tali (III, 1-7): superfluo ricordare, al riguardo, che il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, nonostante il valore da lui dimostrato a Potidea e nella ritirata da Delio (*Lach.*, 181 a-b; *Symp.*, 220 d-221 c), non manifesta alcun interesse per l'arte militare e, quanto all'economia, non soltanto essa risulta del tutto estranea ai suoi orizzonti, ma nell'*Apologia* Socrate stesso dichiara di aver trascurato i propri affari e di essersi ridotto in povertà proprio per assolvere alla sua missione (*Ap.*, 23 b-c; 31 a-c; cfr. anche 36 d-e; 38 b). Il Socrate dei *Memorabili*, insomma, è molto lontano dal filosofo che, assolvendo al compito affidatogli dal dio, impegna se stesso e gli altri nella ricerca della sapienza e della verità, affinché la sua anima diventi quanto migliore possibile, persuaso che proprio in questo consista il fare filosofia (*Ap.*, 29 c-30 c; 38 a; 41 b-c). Il Socrate dei *Memorabili*, in effetti, è soprattutto un maestro: un maestro che, anche a causa delle preoccupazioni apologetiche di Senofonte, risulta, nel suo scontato tradizionalismo, alquanto ba-

828. In realtà anche Senofonte attribuisce a Socrate la teoria delle virtù-scienza, ma solo saltuariamente e in modo contraddittorio: vedi *supra*, pp. 137-149.

829. Cfr. *supra*, pp. 156-161.

830. Cfr. *supra*, pp. 153-156.

nale e prevedibile, spesso un po' noioso, talora insopportabilmente saccente. Ma è, appunto, il maestro di Senofonte, plasmato a sua immagine e somiglianza. E senza dubbio Socrate non è stato soltanto un filosofo, ma anche un maestro, anzi l'archetipo del maestro: del cattivo maestro secondo i suoi accusatori e i suoi detrattori, del maestro nel senso più nobile del termine secondo i suoi discepoli e la lunga tradizione culturale a cui apparteniamo, che vede in lui un paradigma di coerenza morale per la sua vita e per la sua morte. È innegabile, per altro, che l'immagine di Socrate quale archetipo del maestro per eccellenza è quella che ci hanno trasmesso i dialoghi di Platone: un maestro che si ammanta delle vesti dell'eroe tragico nell'*Apologia*, nel *Critone* e nel *Fedone*[831], ovvero di quelle di un seduttore paradossale e inquietante nel *Simposio*[832]. Eppure anche il maestro di Senofonte, così piatto e convenzionale, riveste per noi un notevole interesse: proprio perché Socrate è stato non soltanto un filosofo, ma anche (e forse soprattutto) un maestro, proprio per questo motivo diventa necessario vederlo attraverso gli occhi dei suoi discepoli, dando per scontata la diversità, talora inconciliabile, delle immagini che verranno a disegnarsi. Una diversità inevitabile non soltanto perché, banalmente, i vissuti individuali sono comunque differenti, non soltanto perché, come nota a ragione la Pomeroy[833], senza dubbio Socrate impostava in modo diverso il rapporto con i propri discepoli, intrattenendo ciascuno sugli argomenti che riteneva a lui più congeniali, ma anche perché il termine «maestro» indica innanzi tutto una relazione. Non si dà un maestro senza discepoli e gli sguardi dei discepoli sono costitutivi dell'identità di un maestro: il maestro, in quanto tale, vive solo nei loro sguardi e nell'immagine che di lui i discepoli andranno costruendo, modellandola, in modo più o meno consapevole, in base alle proprie esigenze e ai propri

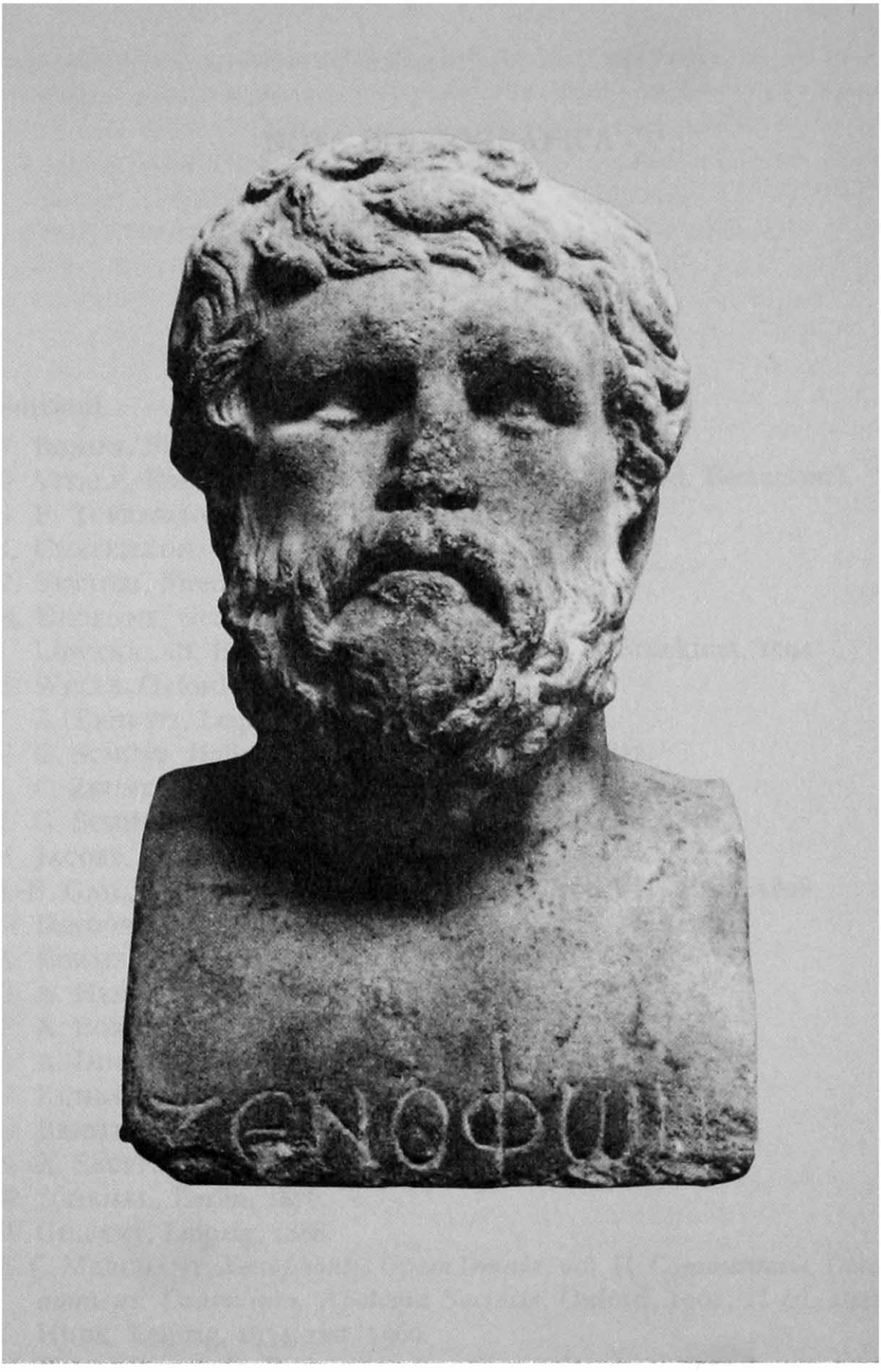
831. In effetti il Socrate platonico si configura, da diversi punti di vista, come un eroe tragico nel senso specifico del termine: innanzi tutto Socrate stesso, nell'*Apologia*, istituisce un rapporto di continuità tra sé e l'eroe per eccellenza, Achille, accomunato a lui dall'irrilevanza attribuita al rischio di morte nel momento in cui si tratta di operare delle scelte, di decidere la propria linea di condotta (*Ap.*, 28 b-d); inoltre non è fuori luogo leggere l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone* come una trilogia tragica, scandita nei tre momenti del processo, del carcere e della morte; infine non è da dimenticare una tradizione interpretativa che, a partire da Hegel, sottolinea l'aspetto propriamente tragico delle vicende di Socrate, in particolare in rapporto al processo e alla condanna: tragico in quanto, per usare le parole di uno studioso che a tale tradizione esplicitamente si richiama, «non vi era in Atene un uomo più giusto di Socrate e tuttavia i suoi accusatori avevano perfettamente ragione» (M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia*, cit., p. 345).

832. Ovviamente nel celebre elogio pronunciato da Alcibiade ubriaco (*Symp.*, 215 a-222 b)

833. Cfr. S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., p. 25.

interessi, ai propri bisogni e alle proprie passioni, cosicché tale immagine finirà per riflettere i loro tratti, in un inevitabile gioco di specchi[834]. E il maestro di Senofonte non può che riflettere i consolidati interessi del suo discepolo, da quello per l'economia a quello per le questioni militari, così come non può che rispecchiarne la scarsa simpatia per la democrazia: e appunto per questo è per noi interessante, proprio perché è un'immagine parziale, da confrontare con altre immagini comunque parziali. In particolare, è il Socrate maestro di Senofonte – il precettore politico di cui, nonostante le preoccupazioni apologetiche, non vengono celate né imbarazzanti critiche alla democrazia[835] né inquietanti propensioni oligarchiche[836] – che ci rende comprensibile il durissimo attacco di Policrate e, a distanza di oltre mezzo secolo dal processo, il sorprendente candore con cui Eschine vanta la condanna a morte di Socrate come un atto meritorio della democrazia, che ha dato prova in tal modo di sapersi difendere dai suoi nemici[837]. In effetti, nonostante il suo zelo apologetico, Senofonte, per certi aspetti e soprattutto sul versante politico, ci restituisce un Socrate quale fu percepito da molti, anzi dai molti (οἱ πολλοί): un pericoloso individuo che covava simpatie filoligarchiche, che all'interno della sua cerchia esprimeva dure critiche alla democrazia, che aveva annoverato tra i suoi discepoli l'esecrato capo degli oligarchi, Crizia, ma anche altri personaggi alquanto compromettenti come Carmide, per non parlare dello stesso Senofonte e di Platone che, stando a quanto lui stesso afferma nella *VII Lettera*, all'inizio aveva guardato con speranza e simpatia al governo dei Trenta[838]. È dunque Senofonte a farci intravedere, al di là delle sue intenzioni, l'immagine di un Socrate «cattivo maestro», che si sovrappone e si intreccia a quella del maestro rassicurante e banale, che dispensa a chiunque consigli e insegnamenti dettati da un buon senso valido per tutte le stagioni. Anche per questo e forse soprattutto per questo, il Socrate di Senofonte suscita in noi qualche dubbio salutare e qualche utile perplessità, incrinando stereotipi interpretativi e comode semplificazioni: in tal modo, sia pure per motivi del tutto diversi da quelli del Socrate platonico, anche il Socrate di Senofonte finisce per costituire una provocazione e una sfida che esigono e meritano tutta la nostra attenzione.

834. Cfr. *supra*, n. 388.
835. Cfr. *supra*, pp. 179-187.
836. Cfr. *supra*, pp. 187-190.
837. Cfr. *supra*, pp. 194-195 e n. 794.
838. Cfr. *supra*, n. 349.



Busto di Senofonte con iscrizione del nome in greco
(Alessandria d'Egitto, Museo Archeologico).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Edizioni

F. BONINI, Firenze, 1516 (Giuntina).
G. VITALE, Roma, 1521 (con traduzione latina del card. Bessarione).
G. F. TORRESANO, Venezia, 1525 (Aldina).
S. CHATEILLON, Basel, 1548-1553.
P. VETTORI, Firenze, 1551.
H. ESTIENNE, Genève, 1561; II ed. 1581.
J. LÖWENKLAU, Basel, 1569; II ed. 1572; III ed. Frankfurt, 1594.
E. WELLS, Oxford, 1694.
J. A. ERNESTI, Leipzig, 1737; V ed. 1772.
C. G. SCHÜTZ, Halle, 1780; II ed. 1793; III ed. 1822.
J. C. ZEUNE, Leipzig, 1781.
J. G. SCHNEIDER, Leipzig, 1790; II ed. 1801; III ed. 1816.
F. JACOBS, Gotha, 1797; II ed. 1818.
J.-B. GAIL, *Oeuvres complètes de Xénophon*, vol. VII, Paris, 1808.
W. DINDORF, Leipzig, 1824.
A. KORAIS, Paris, 1825.
G. A. HERBST, Halle, 1827.
F. A. BORNEMANN, Leipzig, 1829.
L. A. DINDORF, Leipzig, 1831; II ed. 1852; III ed. 1878.
R. KÜHNER, Gotha, 1841.
L. BREITENBACH, Berlin, 1854; IV ed. 1870.
G. A. SAUPPE, *Xenophontis Opera*, vol. III, Leipzig, 1866.
K. SCHENKL, Berlin, 1876.
W. GILBERT, Leipzig, 1888.
E. C. MARCHANT, *Xenophontis Opera Omnia*, vol. II: *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford, 1901; II ed. 1921.
C. HUDE, Leipzig, 1934; rist. 1969.
M. BANDINI, vol. I., Paris, 2000 (contiene soltanto il libro I; con trad. francese, introduzione e ampio commento di L.-A. Dorion).

Traduzioni (non sono elencate quelle già citate tra le edizioni)

In italiano:

R. LAURENTI, *Senofonte. Le opere socratiche. Memorabili, Convito, Apologia di Socrate, Economico*, Padova, 1961; quindi in G. GIANNANTONI

(a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Bari, 1971, pp. 75-269.
A. SANTONI, *Senofonte. Memorabili*, Milano, 1989.

In francese:

R. CHARPENTIER, *Les choses mémorables de Socrate. Ouvrage de Xénophon traduit de Grec en Français par M. Charpentier de l'Academie Française*, Amsterdam, 1699.
E. TALBOT, *Oeuvres complètes de Xénophon*, 2 voll., Paris, 1859.
P. CHAMBRY, *Xénophon: oeuvres complètes*, 3 voll., Paris, 1932-1935.

In inglese:

H. G. DAKYNS, *The Works of Xenophon*, London, 1890-1897.
E. C. MARCHANT, *Memorabilia and Oeconomicus*, London, 1923.
A. L. BONNETTE, *Xenophon, Memorabilia*, con introduzione di C. Bruell, Ithaca, N. Y., 1994.

Commenti (non sono elencati quelli già citati tra le edizioni)

A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon. Étude critique*, Paris, 1933.
O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953.
O. GIGON, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956.

Bibliografia generale

A. BATTEGAZZORE, *Rassegna di recenti studi socratici*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XCVI, 1968, pp. 234-242.
J. IRIGOIN, *Les éditions de Xénophon. Étude historique d'après les collections conservées à la Bibliothèque Nationale*, in *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale des Auteurs*, t. 228, Paris, 1979, pp. I-XV.
D. MARSH, *Xenophon: Catalogus translationum*, in W. W. BRIGGS-W. M. CALDER, *Classical Scholarship: a Biographical Encyclopedia*, vol. VII, New York, 1990, pp. 75-196.
J. MESK, *Bericht über die Literatur zu Xenophon aus den Jahren 1919-1924*, «Jahresbericht über die Fortschritte der klassichen Altertumswissenschaft», CCIII, 1925, pp. 1-43.
J. MESK, *Literatur zu Xenophon aus den Jahren 1925-1929*, «Jahresbericht über die Fortschritte der klassichen Altertumswissenschaft», CCXXX, 1931, pp. 1-39.
J. MESK, *Bericht über die Literatur zu Xenophon aus den Jahren 1930-1934*, «Jahresbericht über die Fortschritte der klassichen Altertumswissenschaft», CCLI, 1935, pp. 1-34.
D. R. MORRISON, *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophon's Socratic Writings (1600-Present)*, Pittsburgh, 1988.

L. E. NAVIA-E. L. KATZ, *Socrates. An Annotated Bibliography*, New York-London, 1988.

A. PATZER, *Bibliographia Socratica: Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in Systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg-München, 1985.

J. PENNDORF, *Xenophon. Bericht über das Schrifttum der Jahre 1935-1937*, «Jahresbericht über die Fortschritte der klassichen Altertumswissenschaft», CCLVIII, 1940, pp. 1-47.

Tradizione manoscritta e critica del testo

K. ABEL, *Die Lockung der Kakia. Textkritisches zu Prodikos 84 B 2 D.-K. = Xenophon Mem. 2, 1, 24*, «Hermes», CXII, 1984, pp. 491-493.

W. W. BAKER, *Some of the Less Known Mss. of Xenophon's Memorabilia*, «Transactions and Proceedings of American Philological Association», XLIII, 1912, pp. 143-172.

M. BANDINI, *Osservazioni sulla storia del testo dei Memorabili di Senofonte in età umanistica*, «Studi Classici e Orientali», XXXVIII, 1988, pp. 271-292.

M. BANDINI, *I Memorabili di Senofonte fra il Bessarione, Isidoro di Kiev e Pier Vettori*, «Bollettino dei Classici», XII, 1991, pp. 83-92.

M. BANDINI, *Nota critica a Xenophon Memorabilia II 9.4*, «Studi Classici e Orientali», XLI, 1991, pp. 465-466.

M. BANDINI, *Testimonianze antiche al testo dei Memorabili di Senofonte*, «La Colombaria. Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere», LVII, 1992, pp. 11-40.

M. BANDINI, *I manoscritti della fabula Prodici*, in *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, a cura di M. Bandini e F. G. Pericoli, Firenze, Istituto Papirologico «G. Vitelli», 1993, pp. 39-45.

M. BANDINI, *PBerol. 21108 e l'Omero di Senofonte*, «Maia. Rivista di Letterature Classiche», XLVI, 1994, pp. 19-21.

M. BANDINI, *La costituzione del testo dei Commentarii socratici di Senofonte dal Quattrocento ad oggi*, «Revue d'Histoire des Textes», XXIV, 1994, pp. 61-91.

M. BANDINI, *Note critiche a Senofonte (Comm. 1. 1. 8, Cyrop. 4. 6. 4, Comm. 2. 1. 23 e 2. 1. 1)*, «Res publica Litterarum», XVIII, 1995, pp. 19-26.

M. BANDINI, *Senofonte, Memorabili, 2, 1, 30*, «Studi Classici e Orientali», XLVII, 1997, pp. 71-79.

M. BANDINI, *Histoire du texte*, in XÉNOPHON, *Mémorables*, texte établi par M. BANDINI et traduit par L.-A. DORION, vol. I, Paris, 2000, pp. CCLIII-CCXCII.

M. BANDINI, *Senofonte nella prima età paleologa: il testo di Memor. IV 3, 7-8 nel codice Urb. gr. 95*, in *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen* (= «*Νέα Ῥώμη*. Rivista di ricerche bizantinistiche», III, 2006), Roma, 2006, pp. 305-316.

L. CASTIGLIONI, *Osservazioni critiche agli scritti filosofici di Senofonte*, «Studi Italiani di Filologia Classica», V, 1927, pp. 39-83.

L. CASTIGLIONI, *I codici ambrosiani dei Commentari socratici*, «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», VI serie, 1935, pp. 584-604.
L. CASTIGLIONI, *Xenophontea Marciana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», LXXIII, 1939-1940, pp. 3-8.
G. C. COBET, *Variae lectiones*, Leiden, 1854; II ed. 1873.
G. C. COBET, *Novae lectiones*, Leiden, 1858.
H. ERBSE, *Textkritische Bemerkungen zu Xenophon*, «Rheinische Museum», CIII, 1960, pp. 144-168.
G. FRANÇOIS, *La psychologie des copistes A et B des Mémorables de Xénophon*, «L'Antiquité Classique», XXXVII, 1968, pp. 59-113.
K. H. FROTSCHER, *Observationes criticae in quosdam locos Xenophontis Memorabilium Socratis*, Leipzig, 1819.
F. GOMEZ DEL RIO, *Manoscritos de Jenofonte en bibliotecas españolas*, «Emerita», XXVI, 1958, pp. 319-354.
C. F. HINDENBURG, *Animadvertiones quibus Xenophontis Memorabilium Socratis dictorum libri emendantur*, Leipzig, 1769.
G. A. HIRSCHIG, *Xenophontis opusculi, quod inscribitur Memorabilia, loci quidam emendantur*, «Philologus», IV, 1849, pp. 362-366.
C. HUDE, *Coniecturae Xenophonteae*, «Jahrbücher für klassische Philologie», XXXV, 1889, pp. 752-754.
H. JACOUBET, *Note critique sur un passage des Mémorables (I 4, 10-11)*, «Revue des Études Grecques», XXXVII, 1924, pp. 403-404.
P. KLIMEX, *Kritische Studien zu Xenophons Memorabilien*, Breslau, vol. I, 1907; vol. II, 1912.
R. KÜHNER, *G. C. Cobeti emendationes in Xenophontis Commentarios recensuit Rud. Kühner*, Beograd, 1885.
L. LÖSCHHORN, *Kleine kritische Bemerkungen zu Xenophons Memorabilien*, «Berliner Philologische Wochenschrift», XXXIX, 1919, pp. 475-480.
H. MAEHLER, *Griechische literarische Papyri*, «Museum Helveticum», XXIV, 1967, pp. 61-78.
H. MAEHLER, *Griechische literarische Papyri*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», IV, 1969, pp. 81-122.
M. MARCOVICH, *Four Notes on the Text of Xenophon, Memorabilia*, «Ziva Antika», XXIII, 1973, pp. 69-70.
R. MERKELBACH, *Kritische Beiträge*, in *Studien zur Textgeschichte und Textkritik*, Köln-Opladen, 1959, pp. 157-162.
R. MERKELBACH, *Xenophon, Memorabilien II 1, 17*, in *Kritische Beiträge zu antiken Autoren* (= Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 47), Meisenheim am Glan, 1974, p. 38.
G. MONACO, *A proposito di un emendamento a Senofonte*, «Atene e Roma», III, 1953, pp. 197-200.
H. NEITZEL, *Zwei textkritische Bemerkungen (Hes. Op. 64; Xen. Mem. III 9, 4)*, «Hermes», CXI, 1983, pp. 372-379.
S. NOVO, *Ricerche sulle interpolazioni dei «Memorabili» di Senofonte*, Torino, 1960.

A. W. PERSSON, *Zur Textgeschichte Xenophons*, Lund, 1915.
F. PORTUS, *Commentarii in varia Xenophontis opuscula*, Lausanne, 1586, pp. 224-387.
D. E. RHODES, *Il cardinal Bessarione e Senofonte*, in *Miscellanea Marciana di studi bessarionei*, Padova, 1976, pp. 353-356.
M. E. van ROSSUM-STEENBEEK, *Notes on Xenophon*, «Mnemosyne», XLVII, 1994, pp. 454-465.
D. RUHNKEN, *Animadversiones in Xenophontis Memorabilia*, nella V ed. dei *Memorabili* di J. A. Ernesti, Leipzig, 1772.
K. SCHENKL, *Xenophontische Studien. Zweites Heft: Beiträge zur Kritik der Apomnemoneumata*, «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien», LXXX, 1875, pp. 87-182.
E. SIEGMANN, *Literarische griechische Texte der Heidelberger Papyrussammlung*, Heidelberg, 1956, pp. 68-83.
L. C. VALCKENAER, *Adnotationes in Xenophontis Memorabilia*, nella V ed. dei *Memorabili* di J. A. Ernesti, Leipzig, 1772.

Lingua e stile

J. BIGALKE, *Der Einfluss der Rhetorik auf Xenophons Stil*, diss. Greifswald, 1933.
P. J. BRADLEY, *Ἀπολογία Ξενοφῶντος: a Study of Author and Audience in Xenophon's Exilic Rhetoric*, diss. New Haven, Conn., 1994.
J. C. CARRIÈRE (a cura di), *Tables fréquentielles de grec classique, d'après Antiphon, Andocide, Démosthène, Euripide, Isocrate, Lysias, Xénophon*, Paris, 1985.
R. CAVENAILE, *Aperçu sur la langue et le style de Xénophon*, «Les Études Classiques», XLIII, 1975, pp. 238-252.
G. L. COOPER, *Propositional Problems in Thucydides, Xenophon, Isaeus and Plato*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», XV, 1974, pp. 369-385.
E. EKMAN, *Der reine Nominalsatz bei Xenophon*, Uppsala, 1938.
F. FAJEN, *Tempus im Griechischen*, «Glotta», XLIX, 1971, pp. 34-41.
K. von FRITZ, *The So-called Historical Present in Early Greek*, «Word», V, 1949, pp. 186-201.
L. GAUTIER, *La langue de Xénophon*, Genève, 1911.
G. HORN, *Quaestiones ad Xenophontis elocutionem pertinentes*, diss. Halle, 1926.
J. MORR, *Zum Sprachgebrauche Xenophons*, «Wiener Studien», XLVIII, 1930, pp. 11-24.
Z. M. PACKMAN, *The Incredible and the Incredolous: the Vocabulary of Disbelief in Herodotus, Thucydides and Xenophon*, «Hermes», CXIX, 1991, pp. 399-414.
C. P. SCHULZE, *Quaestiones grammaticae ad Xenophontem pertinentes*, Berlin, 1888.
A. SIMON, *Zur Entwicklung des Xenophons Stils*, Düren, 1887.
F. WISSMANN, *De genere dicendi Xenophontis*, diss. Giessen, 1888.

Lessici

C. M. GLOTH-M. F. KELLOG, *Index in Xenophontis Memorabilia*, New York, 1900; rist. Hildesheim, 1968.
A. R. LOPEZ-F. M. GARCIA, *Index Socraticorum Xenophontis Operum*, Hildesheim, 1995.
G. SAUPPE, *Lexilogus Xenophonteus sive index Xenophontis grammaticus*, Leipzig, 1869; rist. Hildesheim-New York, 1971.
F. W. STURZ, *Lexicon Xenophonteum*, 4 voll., Leipzig, 1801-1804; rist. Hildesheim, 1964.

Contributi critici di carattere generale

F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari, 1970.
J. K. ANDERSON, *Xenophon*, London, 1974.
H. von ARNIM, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, København, 1923.
W. W. BAKER, *An Apologetic for Xenophon's Memorabilia*, «The Classical Journal», XII, 1916-1917, pp. 293-309.
E. G. BALLARD, *Socratic Ignorance. An Essay on Platonic Selfknowledge*, The Hague, 1965.
A. BANFI, *Socrate*, Milano, 1944; II ed. 1963.
G. BASTIDE, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939.
C. BEARZOT, *Platone e i moderati ateniesi*, «Memorie dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XXXVII, 1981-1982, pp. 3-157.
H. BENSON (a cura di), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, 1992.
H. BENSON, *Socratic Wisdom*, Oxford-New York, 2000.
T. BIRT, *De Xenophontis commentariorum Socraticorum compositione*, Marburg, 1893.
F. BLASUCCI, *Socrate. Saggio sugli aspetti costitutivi dell'ironia*, Milano, 1972.
A. BLUM, *Socrates. The Original and Its Images*, London, 1979.
M. W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies: a Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989.
K. BOUDOURIS (a cura di), *The Philosophy of Socrates: Elenchus, Ethics and Truth*, Athens, 1991.
É. BOUTROUX, *Socrate fondateur de la science morale*, «Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques», CXX, 1883, pp. 387-408 e 668-709; quindi in *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, pp. 11-93; trad. it. *Socrate*, Milano, 1929.
É. BOUTROUX, *Leçons sur Socrate*, Paris, 1989 (ristampa dell'articolo del 1883 e pubblicazione delle lezioni inedite su Socrate tenute dallo studioso alla Scuola Normale Superiore negli anni 1878-1881).
H. R. BREITENBACH, *Xenophon von Athen*, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, IX, A 2, 1967, coll. 1569-2052.
J. N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

T. C. BRICKHOUSE-N. D. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford, 1989.

T. C. BRICKHOUSE-N. D. SMITH, *Plato's Socrates*, Oxford, 1994.

T. C. BRICKHOUSE-N. D. SMITH, *The Trial and Execution of Socrates*, New York, 2002.

F. BRUELL, *Xenophon and His Socrates*, «Interpretation», XVI, 1988-1989, pp. 295-306.

J. BRUN, *Socrate*, Paris, 1992.

J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, 1892; II ed. 1908; III ed. 1920.

J. BURNET, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, 1914; rist. 1953 e 1968; il capitolo su Socrate si può leggere in trad. it. in *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Milano, 1994, pp. 41-113.

J. BURNET, *The Socratic Doctrine of Soul*, «Proceedings of the British Academy», VII, 1915-1916, pp. 235-259; quindi in *Essays and Addresses*, London, 1929, pp. 126-162; trad. it. in *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Milano, 1994, pp. 115-152.

J. BURNET, *Socrates*, in J. HASTINGS (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgh-New York, vol. XI, 1920-1921, pp. 665-672; trad. it. in *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Milano, 1994, pp. 153-184.

A. BUSSE, *Sokrates*, Berlin, 1914.

A. BUSSE, *Xenophons Schutzschrift und Apologie*, «Rheinische Museum», LXXIX, 1930, pp. 215-229.

G. CALOGERO, *Il messaggio di Socrate*, «La Cultura», IV, 1966, pp. 289-301.

G. CAMBIANO (a cura di), *Socrate nella letteratura socratica antica*, Milano, 1970.

G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, 1986.

M. CANTO-SPERBER, *Socrate*, in J. BRUNSCHWIG-G. E. R. LLOYD (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, 1996, pp. 807-824.

A. CAPIZZI, *Il problema socratico*, «Sophia», XXV, 1957, pp. 199-207.

A. CAPIZZI, *La testimonianza platonica. Contributo alla ricerca di una determinazione dell'elemento socratico nei dialoghi*, «Rassegna di Filosofia», VI, 1957, pp. 205-221 e 309-337.

A. CAPIZZI, *I presocratici e Socrate nella testimonianza platonica*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», III, 1971, pp. 452-467.

W. CHARLTON, *Xenophon's Socrates as Philosopher*, in K. BOUDOURIS (a cura di), *The Philosophy of Socrates: Elenchus, Ethics and Truth*, Athens, 1991, pp. 86-90.

A. CHAVANON, *Étude sur les sources principales des Mémorables de Xénophon* (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 140), Paris, 1903.

A. H. CHROUST, *Socrates: a Source Problem*, «The New Scholasticism», XIX, 1945, pp. 48-72.

A. H. CHROUST, *Socrates in the Light of Aristotle's Testimony*, «The New Scholasticism», XXVI, 1952, pp. 327-365.
A. H. CHROUST, *Xenophon, Polycrates and the «Indictment of Socrates»*, «Classica et Mediaevalia», XVI, 1955, pp. 1-77.
A. H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957.
C. J. CLASSEN, *Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten*, «Hermes», CXII, 1984, pp. 154-167.
D. B. CLAUS, *Psyche. A Study in the Language of the Self before Plato*, diss. Yale University, 1969.
D. B. CLAUS, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven, 1981.
D. CLAY, *The Origins of Socratic Dialogue*, in P. A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994, pp. 23-47.
J. M. COOPER, *Notes on Xenophon's Socrates*, in *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, 1999, pp. 3-28.
F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Oxford, 1932; II ed. 1992.
A. CROISET, *Xénophon, son caractère et son talent*, Paris, 1873.
É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957.
T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.
J. DILLERY, *Xenophon and the History of His Times*, London-New York, 1995.
E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951; trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959.
E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973.
A. DÖRING, *Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hülfsmittel positiver Kritik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», IV, 1891, pp. 34-60; *Nachträge zur Disposition der Memorabilien (Archiv IV, 1)*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», V, 1892, pp. 61-66.
A. DÖRING, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. Neuer Versuch zur Lösung des Problem der sokratischen Philosophie*, München, 1895.
K. DÖRING, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in H. FLASHAR (a cura di), *Die Philosophie der Antike*, Band 2.1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel, 1998, pp. 139-364.
L.-A. DORION, *Introduction*, in XÉNOPHON, *Mémorables*, texte établi par M. BANDINI et traduit par L.-A. DORION, vol. I, Paris, 2000, pp. VII-CCLII.
K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.
H. H. DUBS, *The Socratic Problem*, «Philosophical Review», XXXVI, 1927, pp. 287-306.
F. DÜMMLER, *Akademica. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889.

F. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.
E. EDELSTEIN, *Xenophontische und platonische Bild des Sokrates*, diss. Heidelberg, Berlin, 1935.
E. EHNMARK, *Socrates and the Immortality of the Soul*, «Eranos», XLIV, 1946, pp. 105-122.
E. EHNMARK, *Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion*, «Eranos», XLVI, 1948, pp. 1-21.
V. EHRENBERG, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries b. C.*, London, 1968.
H. ERBSE, *Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien*, «Hermes», LXXXIX, 1961, pp. 257-287; ora in *Ausgewählte Schriften zur klassischen Philologie*, Berlin-New York, 1979, pp. 308-340.
J. FERGUSON (a cura di), *Socrates. A Source Book*, London, 1970.
A.-J. FESTUGIÈRE, *Socrate*, Paris, 1934; II ed. 1966.
G. C. FIELD, *Plato and His Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*, London, 1930; II ed. 1948; III ed. 1967.
G. FIGAL, *Sokrates*, München, 1995; II ed. 1998.
F. FILIPPI, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Milano, 2003.
A. FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, 2 voll., Paris, 1874.
D. J. FURLEY, *The Early History of the Concept of Soul*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», III, 1956, pp. 1-18.
E. GEBHARDT, *Polycrates Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung (Eine Quellenanalyse von Mem. I 2)*, diss. Frankfurt a. M., 1957.
G. GIANNANTONI (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane a Senofonte ai padri cristiani*, Bari, 1971.
G. GIANNANTONI, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma, 1971.
G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 voll., Napoli, 1983-1985; II ed. 1990.
G. GIANNANTONI, *Pour une édition des sources antiques sur Socrate*, in K. BOUDOURIS (a cura di), *The Philosophy of Socrates: Elenchus, Ethics and Truth*, Athens, 1991, pp. 133-140.
G. GIANNANTONI (a cura di), *La tradizione socratica* (= «Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici», XXV), Napoli, 1995.
G. GIANNANTONI-M. NARCY (a cura di), *Lezioni socratiche* (= «Elenchos», XXVI), Napoli, 1997.
O. GIGON, *Sokrates. Seine Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947; II ed. 1979; III ed. Tübingen, 1994.
H. GOMPERZ, *Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratsforschung*, «Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum», LIII, 1924, pp. 129-173.
H. GOMPERZ, *Die sokratische Frage als geschichtlichen Problem*, «Historische Zeitschrift», CXXIX, 3, 1924, pp. 377-423.

A. GRANT, *Xenophon*, Edinburgh, 1914.

V. J. GRAY, *Xenophon's Defence of Socrates: the Rhetorical Background to the Socratic Problem*, «Classical Quarterly», XXXIX, 1989, pp. 136-140.

V. J. GRAY, *Xenophon's Symposion: the Display of Wisdom*, «Hermes», CXX, 1992, pp. 58-75.

V. J. GRAY, *Xenophon's Image of Socrates in the Memorabilia*, «Prudentia», XXVII, 2, 1995, pp. 50-73.

V. J. GRAY, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia* (= Hermes Einzelschriften, Heft 79), Stuttgart, 1998.

N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, London, 1968.

W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods*, London, 1950; II ed. 1954; trad. it. *I Greci e i loro dei*, Bologna, 1987.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge, 1969.

W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, 1971 (in origine incluso nel volume di cui sopra); trad. it. *Socrate*, Bologna, 1986.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues. The Earlier Period*, Cambridge, 1975.

E. A. HAVELOCK, *The Evidence for the Teaching of Socrates*, «Transactions of American Philological Association», XXII, 1934, pp. 282-295; ora in A. PATZER (a cura di), *Der historische Sokrates*, (= Wege der Forschung, 585), Darmstadt, 1987, pp. 249-259.

E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963; trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1973; II ed. 1995.

E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass., 1978; trad. it. *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari, 1981; II ed. 1983.

W. E. HIGGINS, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, N. Y., 1977.

F. HORNSTEIN, *Komposition und Herausgabe der xenophontischen Memorabilien*, «Wiener Studien», XXXVI, 1915, pp. 122-139; XXXVII, 1916, pp. 63-87.

J. HUMBERT, *Polycratès, l'accusation de Socrate et le Gorgias*, Paris, 1930.

J. HUMBERT, *Le pamphlet de Polycratès et le Gorgias de Platon*, «Revue de Philologie», V, 1931, pp. 20-77.

J. IRMSCHER, *Sokrates. Versuch einer Biographie*, Leipzig, 1985.

T. H. IRWIN, *Theories of Virtue and Knowledge in Plato's Early and Middle Dialogues*, Diss. Princeton, 1973.

T. H. IRWIN, recensione a L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, «Philosophical Review», LXXXIII, 1974, pp. 409-413.

T. H. IRWIN, *Socrates the Epicurean?*, «Illinois Classical Studies», XI, 1986, pp. 85-112.

W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin-Leipzig, 1934; II ed. tedesca 1936; II ed. americana New York, 1945; trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., Firenze 1953-1959; II ed. Milano, 2003.

W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Berlin, 1936; II ed. inglese Oxford, 1947; II ed. tedesca Stuttgart, 1953; trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961.

K. JÖEL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 voll., Berlin, 1893-1901.

C. H. KAHN, *Vlastos' Socrates*, «Phronesis», XXXVII, 1992, pp. 233-258.

C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996.

E. M. KAUFMAN, *Sokrates*, München, 2000.

H. L. KESSLER (a cura di), *Sokrates-Studien*, Heithersheim, 1993-1997.

R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton, 1984.

A. KROHN, *Sokrates und Xenophon*, Halle, 1874.

H. KUHN, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin, 1934; II ed. München, 1959; trad. it. *Socrate. Indagine sull'origine della metafisica*, con introduzione di A. RIGOBELLO, Milano, 1969.

A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, «Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», VI, 1871, pp. 299-449; ora in *Opere*, a cura di L. Dal Pane, vol. II, Milano, 1961.

A. R. LACEY, *Our Knowledge of Socrates*, in G. VLASTOS (a cura di), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., 1971, pp. 22-49.

J. LESHER, *Socrates' Disawoval of Knowledge*, «Journal of the History of Philosophy», XV, 1987, pp. 275-288.

W. LESZL, *Il processo a Socrate in due libri recenti*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», VIII, 1992, pp. 3-88.

A. LEVI, *Socrate o Platone?*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XLVI, 1918, pp. 256-271.

K. LINCKE, *De Xenophontis libris Socraticis* (Jahresbericht über das Gymnasium Carolo-Alexandrinum zu Iena), Iena, 1890.

K. LINCKE, *Xenophon und die Stoa*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», XVII, 1906, pp. 673-691.

V. LONGO, *Ἀνὴρ ὠφέλιμος. Il problema della composizione dei «Memorabili» di Socrate attraverso lo «Scritto di difesa»*, Genova, 1959.

J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947.

J. LUCCIONI, *Xénophon et le socratisme*, Paris, 1953.

W. LUTOSLAWSKY, *Sur une nouvelle méthode pour determiner la chronologie des dialogues de Platon*, Paris, 1896.

W. LUTOSLAWSKY, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and the Chronology of His Writings*, London-New York 1897; II ed. London, 1905.

V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952.

V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

H. MAIER, *Socrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913; trad. it. *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., Firenze, 1943-1944; rist. an. 1970.

H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948; VI ed. 1965; trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, 1950; II ed. 1966.

T. MARSCHALL, *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*, diss. München, 1928.

V. MARTIN, *Le problème du Socrate historique*, «Revue de Théologie et de Philosophie», XXIII, 1935, pp. 217-242.

M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park (Pa), 1996.

K. MCTIGHE, *Socrates on Desire for the Good and the Involountariness of Wrongdoing*, «Phronesis», XXIX, 1984, pp. 193-236.

M. MEUNIER, *La légende de Socrate*, Paris, 1965.

R. MONDOLFO, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Milano-Napoli, 1960.

M. MONTUORI, *La filosofia socratica e il problema delle fonti*, «Nuova Rivista Storica», XXXVII, 1953, pp. 363-373.

M. MONTUORI, *Socrate. Dal mito alla storia*, «Quaderni dell'Istituto Italiano di Cultura in Atene», I, 1967; ora in *Socrate. Un problema storico*, Napoli, 1984, pp. 27-87.

M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze, 1974; III ed. accresciuta, con intr. di G. REALE, Milano, 1998.

M. MONTUORI, *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma, 1981.

M. MONTUORI, *Socrate. Un problema storico*, Napoli, 1984.

M. MONTUORI (a cura di), *The Socratic Problem. The History, the Solutions (from the 18th Century to the Present Time, 61 Extracts from 54 Authors in Their Historical Context)*, Amsterdam, 1992.

M. MONTUORI (a cura di), *Il problema Socrate*, antologia di testi scelti, tradotti e commentati, Napoli, 1994.

J. M. MOORE, *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Berkeley-Los Angeles, 1975.

D. R. MORRISON, *Xenophon*, in J. BRUNSCHWIG-G. E. R. LLOYD (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, 1996, pp. 843-849.

D. J. MOSLEY, *Xenophon*, in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1948, II ed. 1970, pp. 1141-1144.

J. MOSSAY, *Humanisme et centres d'intérêt majeurs dans Xénophon*, «Les Études Classiques», XLII, 1974, pp. 345-361.

C. MOSSÉ, *Le procès de Socrate*, Bruxelles, 1987.

M. NARCY, *La religion de Socrate dans les Mémorables de Xénophon*, in

G. GIANNANTONI-M. NARCY (a cura di), *Lezioni socratiche* (= «Elenchos», XXVI), Napoli, 1997, pp. 15-28.

M. NARCY - A. TORDESILLAS (a cura di), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, 2008.

L. E. NAVIA, *The Socratic Presence. A Study of the Sources*, New York, 1993.

W. NESTLE, *Xenophon und die Sophistik*, «Philologus», XCIV, 1940, pp. 31-50; quindi in *Griechischen Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart, 1948 (rist. anast. Aalen, 1968), pp. 430-450.

R. NICKEL, *Xenophon*, Darmstadt, 1979.

M. P. NILSSON, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925; II ed. 1949.

M. J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, 1967.

R. PARKER, *Athenian Religion: a History*, Oxford, 1996.

L. PARMENTIER, *La Chronologie des Dialogues de Platon*, «Bulletin de l'Academie Royal de Belgique», V, 1913, pp. 147-173.

J. PATOČKA, *Remarques sur le problème de Socrate*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXXXIX, 1949, pp. 186-213.

J. PATOČKA, *Socrate*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Milano, 1999; II ed. 2003.

A. PATZER (a cura di), *Der historische Sokrates* (= Wege der Forschung, 585), Darmstadt, 1987.

K. PESTALOZZI (a cura di), *Der fragende Sokrates*, Stuttgart, 1999.

C. PIAT, *Socrate*, Paris, 1900; II ed. 1912.

H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, 1983.

G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, 1975-1980 (dieci edizioni successive e numerose ristampe).

G. REALE, *Socrate*, Milano, 2000.

G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, 10 voll., Milano, 2004; vol. II: *Sofisti, Socrate, Socratici minori*.

E. RICHTER, *Xenophon-Studien*, «Jahrbücher für klassische Philologie», Suppl. 19, 1892, pp. 59-154.

C. RITTER, *Sokrates*, Tübingen, 1931.

L. ROBIN, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, «Année philosophique», XXI, 1910, pp. 1-47; ora in *La pensée hellénique, des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, 1942, pp. 81-137.

L. ROBIN, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, «Revue des Études Grecques», XXIX, 1916, pp. 129-165; ora in *La pensée hellénique, des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, 1942, pp. 138-176.

L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923; trad. it. *Storia del pensiero greco*, Torino, 1951.

L. ROBIN, *La pensée hellénique, des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, 1942.

A. K. ROGERS, *The Ethics of Socrates*, «Philosophical Review», XXXIV, 1925, pp. 117-143.
A. K. ROGERS, *The Socratic Problem*, New Haven, 1933.
E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freisburg in Brisgau, 1890-1894; trad. it. *Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Bari, 1914-1916; II ed. 1970.
A. ROQUETTE, *De Xenophontis vita*, diss. Könisberg, 1884.
L. ROSSETTI, *Due momenti della polemica fra Policrate e i Socratici all'inizio del IV sec. a. C.*, «Rivista di Cultura Classica e Medievale», XVI, 1974, pp. 289-299.
L. ROSSETTI, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, 1977.
L. ROSSETTI - A. STAVRU (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari, 2008.
P. ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, in A. BANFI (a cura di), *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951, pp. 85-140.
G. RUDBERG, *Sokrates bei Xenophon*, Uppsala-Leipzig, 1939.
G. RUDBERG, *Zu den literarischen Formen der Sokratiker. Eine Skizze*, in *Δρᾶγμα M. P. Nilsson dedicatum*, Lund, 1939, pp. 419-429.
G. RUDEBUSCH, *Socrates, Pleasure and Value*, New York, 1999.
B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, London, 1946; trad. it. *Storia della filosofia occidentale*, 4 voll., Milano, 1948 (più volte ristampata).
F. H. SANDBACH, *Plato and the Socratic Work of Xenophon*, in P. E. EASTERLING-B. M. W. KNOX (a cura di), *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, 1985, pp. 478-480.
G. X. SANTAS, *The Socratic Paradox*, «Philosophical Review», LXXIII, 1964, pp. 147-164.
G. X. SANTAS, *Socrates. Philosophy in Plato's Earlier Dialogues*, London, 1979; trad. it. *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Milano, 2003.
F. SARRI, *Socrate e la genesi storica del concetto occidentale di anima*, 2 voll., Roma, 1975.
F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, con introduzione di G. Reale, Milano, 1997.
E. SCHARR, *Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit*, Halle, 1919; rist. Tübingen, 1974.
B. SCHIFFMANN, *Untersuchungen zu Xenophon: Tugend, Eigenschaft, Verhalten, Folgen*, Göttingen, 1993.
F. SCHLEIERMACHER, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, in «Abhandlungen der philosophischen Klasse der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1814-1815», 1818, pp. 50-68; quindi in *Sämmtliche Werke*, III, 2, Berlin, 1838, pp. 287-308; ora in A. PATZER (a cura di), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, 1987, pp. 41-58.
C. SCHREMPF, *Sokrates, seine Persönlichkeit und seine Glaube*, Stuttgart, 1927.

R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les «Mémorables» de Xénophon*, Paris, 1938.
J. A. SIMON, *Xenophon-Studien*, Douren, 1887.
N. D. SMITH-P. B. WOODRUFF (a cura di), *Reason and Religion in Socrates*, New York, 2000.
B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei Griechen*, Hamburg, 1946; trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1951; II ed. 1963.
H. SPIELBERGER-B. Q. MORGAN (a cura di), *The Socratic Enigma. A Collection of Testimonies Through Twenty-Four Centuries*, Indianapolis-New York-Kansas City, 1964.
A. STAVRU, *Socrate e la cura dell'anima*, Milano, 2009.
J. STENZEL, *Sokrates*, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, III, A 1, 1927, coll. 811-890.
L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, Ithaca, N. Y., 1972.
L. STRAUSS, *The Problem of Socrates: Five Lectures*, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: an Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, 1989, pp. 103-183.
L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, «Interpretation», XXII, 1995, pp. 321-338.
É DE STRYCKER, *Les témoignages historiques sur Socrate*, in *Mélanges H. Grégoire. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, X, t. II, 1950, pp. 199-230.
G. TANNER, *Xenophon's Socrates: Who Were His Informants?*, «Prudentia», XXVIII, 1996, pp. 35-47.
A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911; rist. New York 1987.
A. E. TAYLOR, *Socrates*, London, 1933; trad. it. *Socrate*, Firenze, 1952; II ed. 1969.
W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925; II ed. Berlin, 1965.
P. TREVES, *Per la cronologia di Senofonte*, in *Mélanges offerts à A. M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves*, Paris, 1937, pp. 459-473.
C. J. TUPLIN, *Xenophon*, in *The Oxford Classical Dictionary*, 1948, III ed. 1993, pp. 1628-1631.
P. A. VANDER WAERT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994.
M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989.
L. VERSENYI, *Socratic Humanism*, New Haven, 1963.
G. VLASTOS, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, «Philosophical Quarterly», II, 1952, pp. 97-123.
G. VLASTOS, *The Paradox of Socrates*, in G. VLASTOS (a cura di), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., 1971, pp. 1-21.
G. VLASTOS, *Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», N. S., XXX, 1984, pp. 181-213.

G. VLASTOS, *Socrates' Disavowal of Knowlwdge*, «Philosophical Quarterly», XXXV, 1985, pp. 1-31.
G. VLASTOS, *Socrates*, «Proceedings of the British Academy», LXXIV, 1988, pp. 89-111.
G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-Ithaca, N. Y., 1991; trad. it. *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, 1998.
G. VLASTOS, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994; trad. it. *Studi socratici*, Milano, 2003.
C. J. DE VOGEL, *Une nouvelle interprétation du problème socratique*, «Mnemosyne», IV, 1951, pp. 30-39.
C. J. DE VOGEL, *The Present State of the Socratic Problem*, «Phronesis», I, 1955, pp. 26-35.
C. J. DE VOGEL, *Who was Socrates?*, «Journal of the History of Philosophy», I, 1963, pp. 143-161.
R. WALZER, *Sulla religione di Senofonte*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, V, 1936, pp. 17-32.
H. WEISSENBORN, *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica*, diss. Iena, 1910.
R. R. WELLMANN, *Socratic Method in Xenophon*, «Journal of the History of Ideas», XXXVII, 1976, pp. 307-318.
H. WILMS, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isocrates*, Stuttgart, 1995.
A. D. WINSPEAR-T. SILVERBERG, *Who Was Socrates?*, New York, 1960; trad. it. *La realtà di Socrate*, Urbino, 1965.
F. WOLFF, *Socrate*, Paris, 1985.
E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1844-52 (IV ed. 1889), vol. II, 1: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.*
E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 5 voll., Firenze, 1950-1969.

Contributi critici relativi a questioni specifiche

J. ANDRIEU, *Le dialogue antique*, Paris, 1954.
A. BATTEGAZZORE, *Crizia. Testimonianze e frammenti*, in M. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV, Firenze, 1962, pp. 213-263.
E. BELFIORE, *Elenchus, Epode and Magic: Socrates as Silenus*, «Phoenix», XXXIV, 1980, pp. 128-137.
H. BENSON, *The Problem of the Elenchus Reconsidered*, «Ancient Philosophy», VII, 1987, pp. 67-85.
H. BENSON, *A Note on Eristic and the Socratic Elenchus*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII, 1989, pp. 591-600.
H. BENSON, *Meno, the Slave-Boy and the Elenchos*, «Phronesis», XXXV, 1990, pp. 128-158.
H. BENSON, *The Dissolution of the Problem of the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII, 1995, pp. 45-112.

L. BERNS, *Socratic and non-Socratic Philosophy: a Note on Xenophon's Memorabila, 1, 1, 3 and 14*, «Review of Metaphysics», XXVIII, 1974-1975, pp. 85-88.
M. BETTINI - C. FRANCO, *Il mito di Circe*, Torino, 2010.
M. BETTINI - L. SPINA, *Il mito delle Sirene*, Torino, 2007.
J. BEVERSLUIS, *Vlastos' Quest for the Historical Socrates*, «Ancient Philosophy», XIII, 1993, pp. 293-312.
D. L. BLANK, *Socratics versus Sophists on Payment for Teaching*, «Classical Antiquity», IV, 1985, pp. 1-49.
M. BONAZZI, *I sofisti* (introduzione, traduzione e note, con prefazione di A. Trabattoni), Milano, 2007.
T. C. BRICKHOUSE-N. D. SMITH, *Vlastos on the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», II, 1984, pp. 185-195.
W. M. CALDER, *The Oath «by Era» in Plato*, in *Mélanges offerts à É. Delebecque*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 35-42.
G. CALOGERO, *Gorgias and the Socratic Principle «Nemo sua sponte peccat»*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII, 1957, pp. 12-17.
G. CALOGERO, *Erasmo, Socrate e il Nuovo Testamento*, «La Cultura», XII, 1974, pp. 1-22.
L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion politeia*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze», Torino, V, 4, 1980.
L. CANFORA, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo, 2000.
A. CAPIZZI, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone. Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un'edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi*, Roma, 1970.
A. CAPIZZI, *I Sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari, 1990.
E. CAVAIGNAC, *Témoignages de non-philosophes sur Socrate*, «Le Musée Belge», XXVII, 1923, pp. 157-167.
P. CHANTRAINE, *Xénophon: Économique* (introduzione, testo e traduzione francese), Paris, 1949.
C. J. CLASSEN (a cura di), *Sophistik*, Darmstadt, 1976.
P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, 1974; trad. it. *Conosci te stesso*, Milano, 2001.
F. DECLEVA CAIZZI, *Antistene*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura», XXXVIII, 1964, pp. 48-99.
F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese, 1966.
F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthène*, in J. BRUNSCHWIG-G. E. R. LLOYD (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, 1996, pp. 582-588.
É. DELEBECQUE, *Alcibiade selon le Xénophon des Helléniques*, in *Actes du IX^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, (Rome, 13-18 avril 1973), Paris, vol. I, 1975, pp. 177-183.
T. DEMAN, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944.
E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.*, Paris-Liège, 1930; rist. New York, 1976.

M. DETIENNE, *Héraclès, heros pythagoricien*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLVIII, 1960, pp. 19-53.
H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*, Berlin, 1912.
E. R. DODDS, *The Nationality of Antiphon the Sophist*, «Classical Review», IV, 1954, pp. 94-95.
K. DÖRING, *Der Sokratesschuler Aristipp und die Kyrenaiker*, Wiesbaden-Stuttgart, 1988.
L.-A. DORION, *La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate*, «Revue Philosophique de Louvain», LXXXVIII, 1990, pp. 311-344.
K. J. DOVER, *Aristophanes. Clouds* (introduzione, testo e commento), Oxford, 1968.
K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London, 1978; trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino, 1985.
H. ERBSE, *Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken*, «Hermes», LXXXII, 1954, pp. 385-420.
H. ERBSE, *Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu Mem. 2, 1)*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», VI b, 1980, pp. 7-19.
W. FAHR, *ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN: zum Problem der Anfäge des Atheismus bei den Griechen* (= Spudasmata 26), Hildesheim, 1969.
E. FASCHER, *Sokrates und Christus*, Leipzig, 1959.
A. S. FERGUSON, *The Impiety of Socrates*, «Classical Quarterly», VII, 1913, pp. 157-175.
J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley, 1978.
A. FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1997.
J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974.
G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΟΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.
K. VON FRITZ, *Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene*, «Hermes», XCIII, 1965, pp. 257-279.
T. GELZER, *Aristophanes und sein Sokrates*, «Museum Helveticum», XIII, 1956, pp. 65-93.
G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze, 1958.
G. GIANNANTONI, *L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade*, in G. GIANNANTONI-M. NARCY (a cura di), *Lezioni socratiche* (= «Elenchos», XXVI), Napoli, 1997, pp. 349-373.
O. GIGON, *Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles*, «Museum Helveticum», XVI, 1959, pp. 174-212.
C. GILL, *The Death of Socrates*, «Classical Quarterly», XXIII, 1973, pp. 25-28.

H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des ΕΥ ΛΕΓΕΙΝ in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig-Berlin, 1912; rist. anast. Darmstadt, 1965.

B. GRILLET, *Les femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Lyon, 1975.

G. GUIDORIZZI, *Aristofane. Le nuvole* (testo critico e commento, con introduzione e traduzione di D. Del Corno), Milano, 1996.

W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971.

J. HATZFELD, *Socrate au procès des Arginuses*, «Revue des Études Anciennes», XLII, 1940 (*Mélanges d'études anciennes offerts à G. Radet*), pp. 165-171.

J. HATZFELD, *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e^ siècle*, Paris, 1951.

E. A. HAVELOCK, *Why Was Socrates Tried?*, in *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto, 1952, pp. 95-109.

E. A. HAVELOCK, *The Socratic Self as It Is Parodied in Aristophanes' «Clouds»*, in A. PARRY (a cura di), *Studies in Fifth-Century Thought and Literature*, «Yale Classical Studies», XXII, 1972, pp. 1-18.

J. W. HEWITT, *Gratitude to Parents in Greek and Roman Literature*, «American Journal of Philology», LII, 1952, pp. 30-48.

W. E. HIGGINS, *The Concept and Role of the Individual in Xenophon*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXVI, 1972, pp. 289-294.

S. W. HIRSCH, *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover-London, 1985.

J. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967.

J. HUTOY, *Des rapports entre la Cyropédie et les Mémorables de Xénophon* (Mémoire de licence), 1935-1936, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Section de Philologie Classique.

M. ISNARDI PARENTE, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, 1977.

H. JACKSON, *On a Passage in Xenophon's Memorabilia*, «Classical Review», XVIII, 1904, p. 260.

K. JOËL, *Der λόγος Σωκρατικός*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VIII, 1895, pp. 466-483; IX, 1896, pp. 50-66.

C. H. KAHN, *Did Plato write Socratic Dialogues?*, «Classical Quarterly», XXXI, 1981, pp. 305-320.

G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; trad. it. *I sofisti*, Bologna, 1988.

H. KRAUSS, *Aeschinis Socratici Reliquiae*, Leipzig, 1911.

R. KRAUT, *Comments on Gregory Vlastos' «The Socratic Elenchus»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 59-70.

A. LACKS, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique* (= «Cahiers de Philologie», IX), Lille-Paris, 1983.

C. LANGE, *Xenophons Verhältnis zur Rhetorik*, in *Beiträge J. Geffcken zum 70. Geburtstag gewidmet*, Leipzig, 1931, pp. 67-84.

K. LINCKE, *Xenophon und die Stoa*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», XVII, 1906, pp. 673-691.

K. LINCKE, *Zu Xen. Mem. I 1, 17-19*, «Philologus», LXIX, 1910, pp. 155-157.

A. A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «Classical Quarterly», N. S., XXXVIII, 1988, pp. 150-171; ora in *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, pp. 1-34.

D. M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Ithaca, N. Y., 1978.

D. M. MACDOWELL, *The Meaning of ἀλάζων*, in E. M. CRAIK (a cura di), *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 1990, pp. 287-292.

E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden-Köln, 1961.

M. L. MCPHERRAN, *Socratic Piety in the Euthyphron*, «Journal of the History of Philosophy», XXIII, 1985, pp. 283-309.

M. L. MCPHERRAN, *Socrates on Teleological and Moral Theology*, «Ancient Philosophy», XIV, 1994, pp. 245-262.

P. MESNARD, *La vérité trascendentale du Socrate d'Aristophane*, in *Mélanges de philosophie grecque offerts à A. Diès*, Paris, 1956, pp. 181-190.

A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., 1971.

M. MONTUORI, *Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», LXXVII, Napoli, 1966, pp. 151-205; ora in *Socrate. Un problema storico*, Napoli, 1984, pp. 95-151.

M. MONTUORI, *Sul processo di Anassagora*, «De Homine», XXII-XXIII, 1967, pp. 103-148; ora in *Socrate. Un problema storico*, Napoli, 1984, pp. 153-204.

M. MONTUORI, *John Burnett e la socratica cura dell'anima*, «Quaderni di storia», XLIII, 1996, pp. 269-277; ora in *Socrate. Fisiologia di un mito*, III ed. accresciuta, Milano, 1998, pp. 85-91.

M. MONTUORI, *Le «Nuvole»: quale Socrate?*, «Filosofia», LXVIII, 1997, pp. 109-123.

M. MONTUORI, *La dimensione etico-politica della socratica cura dell'anima*, «Filosofia», LXIX, 1998, pp. 103-118; ora in *Socrate. Fisiologia di un mito*, III ed. accresciuta, Milano, 1998, pp. 93-105.

D. R. MORRISON, *On Professor Vlastos' Xenophon*, «Ancient Philosophy», VII, 1987, pp. 9-22.

D. R. MORRISON, *Xenophon's Socrates as a Teacher*, in P. A. VANDER WAERT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994, pp. 181-208.

D. R. MORRISON, *Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful*, «Ancient Philosophy», XV, 1995, pp. 329-347.

J. S. MORRISON, *Xenophon, Memorabilia I 6: The Encounters of Socrates and Antiphon*, «Classical Review», III, 1953, pp. 3-6.

J. S. MORRISON, *Socrates and Antiphon*, «Classical Review», V, 1955, pp. 8-12.

M. NARCY, *Le choix d'Aristippe (Xénophon, Mémorables II 1)*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *La tradizione socratica* (= «Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici», XXV), Napoli, 1995, pp. 71-87.

C. NATALI, *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia, 1988.

A. NEHAMAS, *Voices of Silence: on Gregory Vlastos' Socrates*, «Arion», II, 1992, pp. 157-186.

H. NEITZEL, *Freundesjagd. Zur Interpretation von Xenophon, Mem. 2, 6, 13 f.*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», VII, 1981, pp. 51-61.

H. NEITZEL, *Die logische Form der sokratischen Argumentation in Xenophons Memorabilien III 9, 4-5*, «Hermes», CXII, 1984, pp. 493-500.

W. NESTLE, *Die Horen des Prodicos*, «Hermes», LXXI, 1936, pp. 151-170; quindi in *Griechischen Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart, 1948 (rist. anast. Aalen, 1968), pp. 403-429.

H. NORTH, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (= «Cornell Studies in Classical Philology», XXXV), Ithaca, N. Y., 1966.

M. NUSSBAUM, *Aristophanes and Socrates on Learning Pratical Wisdom*, «Yale Classical Studies», XXVI, 1980, pp. 43-97.

D. K. O'CONNOR, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: a Reading of Xenophon's Memorabilia*, in P. A. VANDER WAERT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994, pp. 151-180.

W. A. OLDFATHER, *Socrates in Court*, «Classical Weekly», XXXI, 1938, pp. 203-211.

F. OLLIER, *Le mirage spartiate*, 2 voll., Paris, 1933-1943; rist. in vol. unico, New York, 1973.

F. OLLIER, *Xénophon: Banquet, Apologie de Socrate* (introduzione, testo e traduzione), Paris, 1961; II ed. 1972.

M. OSTWALD, *From Popular Sovereignity to the Sovereignity of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley-Los Angeles, 1986.

T. L. PANGLE, *Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings*, in P. VANDER WAERT (a cura di), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y., 1994, pp. 127-150.

E. PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* (= «Studien der Bibliothek Warburg», XVIII), Leipzig-Berlin, 1930.

C. PASCAL, *Socrate nei frammenti dei comici greci*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», LVI, 1923, pp. 909-920.

A. PASINI, *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Napoli, 1975.

A. PATZER, *Die Wolken des Aristophanes als philosophiegeschtliches Dokument*, in *Dialog Schule-Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen*, Band 27, *Motiv und Motivation*, München, 1993, pp. 72-93.

A. W. PEARSON, *Xenophon über Theognis*, «Eranos», XV, 1915, pp. 39-50.

C. PECORELLA LONGO, *Eterie e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a. C.*, Firenze, 1971.

C. PICARD, *Représentations antiques de l'Apologue dit de Prodicos*, «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1951, pp. 310-322.

C. PICARD, *Autour de l'Apologue de Prodicos*, «Revue des Études Grecques», LXV, 1952, pp. XIV-XV.

C. PICARD, *Nouvelles remarques sur l'Apologue dit de Prodicos: Héraclès entre le vice et la vertu*, «Revue archéologique», XLII, 1953, pp. 10-41.

R. PÖHLMANN, *Sokrates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit*, München-Leipzig, 1899.

R. M. POLANSKY, *Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», III, 1985, pp. 247-259.

S. B. POMEROY, *Xenophon, Oeconomicus: a Social and Historical Commentary* (introduzione, traduzione e commento), Oxford, 1994.

A. POWELL-S. HODKINSON, *The Shadow of Sparta*, London, 1994.

P. J. RAHN, *The Date of Xenophon's Exile*, in G. S. SHRIMPTON-D. J. MCCARGAR (a cura di), *Classical Contributions: Studies in honour of Malcom Francis McGregor*, New York, 1981, pp. 103-119.

E. S. RAMAGE, *An Early Trace of Socratic Dialogue*, «American Journal of Philology», LXXXII, 1961, pp. 418-424.

M. RAOSS, *Alla ricerca del κατήγορος di Socrate nei Memorabili di Senofonte*, «Miscellanea greca e romana», XVI, 1965, pp. 53-176.

E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1969.

B. ROCHETTE, *Héraclès à la croisée des chemins. Un τόπος dans la littérature gréco-latine*, «Les Études Classiques», LXVI, 1998, pp. 105-114.

G. ROMEYER-DHERBEY, *Les Sophistes*, Paris, 1985.

J. DE ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988.

F. ROSCALLA, *Senofonte. Economico* (introduzione, traduzione e note, con un saggio di D. Lanza), Milano, 1991; II ed. 2000.

L. ROSSETTI, *Alla ricerca dei «logoi sokratikoi» perduti*, «Rivista di Studi Classici», XXII, 1974, pp. 429-438; XXIII, 1975, pp. 87-99 e pp. 361-381.

F. DE RUYT, *L'idée du «Bivium» et le symbole pythagoricien de la lettre Y*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», X, 1931, pp. 137-144.

F. SARRI, *Rilettura delle «Nuvole» di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV, 1973, pp. 532-550.

W. SCHMID, *Das Sokratesbild der Wolken*, «Philologus», XCVII, 1948, pp. 209-228.

H. SCHOLTEN, *Die Sophistik. Eine Bedrohnung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin, 2003.

D. SIDER, *Did Socrates Call Himself a Midwife? The Evidence of the Clouds*, in K. BOUDOURIS (a cura di), *The Philosophy of Socrates: Elenchus, Ethics and Truth*, Athens, 1991, pp. 333-338.

L. R. SHERO, *Plato's Apology and Xenophon's Apology*, «Classical Weekly», XX, 1926, pp. 107-111.

L. SOVERINI, *Il sofista e l'agora. Sapienti, economia e vita quotidiana nella Grecia classica*, Pisa, 1998.

K. H. STANZEL, *Das Sogenannte Zeugenproblem bei Xenophon (Mem. 1, 4, 19)*, «Rheinisches Museum», N. S., CXXXVI, 1993, pp. 121-126.

I. F. STONE, *The Trial of Socrates*, Boston, 1988.

L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, 1966.

H. TARRANT, *Midwifery and the Clouds*, «Classical Quarterly», XXXVIII, 1988, pp. 116-122.

J. TOMIN, *Socratic Midwifery*, «Classical Quarterly», XXXVII, 1987, pp. 97-102.

C. J. TUPLIN, *Xenophon's Exile Again*, in M. WHITBY-P. HARDIE (a cura di), *Homo viator. Critical Essays for John Bramble*, Bristol, 1987, pp. 59-68.

F. TURATO, *Il problema storico delle «Nuvole» di Aristofane*, Padova, 1973.

M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino, 1949; II ed. Milano, 1967; III ed., con presentazione di F. DECLEVA CAIZZI, Milano, 1996.

M. UNTERSTEINER, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, con traduzione e commento, 3 voll., Firenze, 1949-1954; quindi M. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV, Firenze, 1962.

S. USHER, *Xenophon, Critias and Theramenes*, «Journal of Hellenic Studies», LXXXVIII, 1968, pp. 128-135.

P. A. VANDER WAERDT, *Socratic Justice and Self-Sufficiency. The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's Apology of Socrates*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XI, 1993, pp. 1-48.

L. VERSENYI, *Holiness and Justice: An Interpretation of Plato's «Euthyphro»*, New York, 1982.

C. VIANO, *La cosmologie de Socrate dans les Mémorables de Xénophon*, in J. B. GOURINAT (a cura di), *Socrate et les Socratiques*, Paris, 2000, pp. 97-119.

G. VLASTOS, *Socrates on Acrasia*, «Phoenix», suppl. XXIII, 1969, pp. 71-88.

G. VLASTOS, *Socrates on Political Obedience and Disobedience*, «Yale Review», LXIII, 1974, pp. 517-534.

G. VLASTOS, *Socrates' Contribution to the Greek Sense of Justice*, «Archaiognosia», I, 1980, pp. 301-324.

G. VLASTOS, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, «Political Theory», II, 1983, pp. 495-516; ora in G. VLASTOS, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, pp. 87-108; trad. it. *Studi socratici*, Milano, 2003, pp. 101-124.

G. VLASTOS, *The Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 27-58.

G. VLASTOS, *Socratic Irony*, «Classical Quarterly», XXXVII, 1987, pp. 79-96.
G. VLASTOS, *Elenchus and Mathematics: a Turning-Point in Plato's Philosophical Development*, «American Journal of Philology», CIX, 1988, pp. 362-396; ora in *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-Ithaca, N. Y., 1991, pp. 107-131; trad. it. *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, 1998, pp. 141-174.
G. J. DE VRIES, *«σωφροσύνη» en grec classique*, «Mnemosyne», XI, 1943, pp. 81-101.
G. J. DE VRIES, *Novellistic Traits in Socratic Literature*, «Mnemosyne», XVI, 1963, pp. 35-42.
H. WANKEL, *Kalos kai Agathos*, diss. Würzburg, 1961.
F. WEHRLI, *Gnome, Anekdote und Biographie*, «Museum Helveticum», XXX, 1973, pp. 193-208.
R. WEIL, *Socrate au début des Helléniques*, in *Mélanges offerts à É. Delebecque*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 467-475.
R. WEISS, *Ignorance, Involuntariness and Innocence*, «Phronesis», XXX, 1985, pp. 314-322.
N. WOOD, *Xenophon's Theory of Leadership*, «Classica et Mediaevalia», XXV, 1964, pp. 33-66.
M. WORONOFF, *L'autorité personelle chez Xénophon*, «Ktema», XVIII, 1993, pp. 41-48.
D. ZEYL, *Socrates and Hedonism*, «Phronesis», XXV, 1980, pp. 250-269.

NOTA CRITICA

I *Memorabili* sono attualmente l'unica tra le opere maggiori di Senofonte a poter vantare il privilegio di una edizione critica non solo recentissima, ma anche straordinariamente accurata e pienamente affidabile, che è stata adottata nel presente volume con ben poche modifiche[1]. In effetti Michele Bandini, che ha curato questa edizione per i tipi de Les Belles Lettres[2], ha intrapreso una esaustiva ricognizione della tradizione manoscritta, che gli ha permesso sia di ricostruire le fasi principali della storia del testo dei *Memorabili* (e, quindi, indirettamente, anche della fortuna dell'opera), sia di proporre un testo fondato su un esame rigoroso di tutta la tradizione, compresi papiri e manoscritti mai presi in esame dai precedenti editori. Devo precisare che, attualmente, è stato pubblicato soltanto il primo volume dell'opera, che contiene solo il I libro dei *Memorabili*; tuttavia, grazie alla squisita cortesia e alla grande generosità del prof. Bandini, ho potuto avere a mia disposizione anche il testo critico (completo di relativo apparato) degli altri tre libri, di cui lo studioso mi ha fornito le bozze di stampa definitive: ho quindi avuto l'onore e il privilegio di poter prendere visione in anteprima di un testo critico di straordinario valore e di poterlo utilizzare per questo mio lavoro: un onore e un privilegio di cui non potrò mai essere abbastanza grata.

Bisogna premettere che, ben prima di impegnarsi in una edizione critica dell'opera, Michele Bandini aveva compiuto approfondite ricerche sulla storia del testo dei *Memorabili*: la ricostruzione di tale storia, già parzialmente delineata in una serie di importanti contributi[3], è stata ripresa dallo studioso in un complessivo quadro

1. Numerose, invece, sono state le modifiche che, come si evince dalla *Nota critica*, ho ritenuto di dover apportare al testo dell'*Anabasi* offerto da quella che è tuttora l'edizione critica più recente, quella di Hude rivista da J. Peters (C. HUDE-J. PETERS, Leipzig, 1972): vedi SENOFONTE, *Anabasi*, a cura di F. Bevilacqua, Torino, 2002, pp. 217-255.

2. XÉNOPHON, *Mémorables*, texte établi par M. BANDINI et traduit par L.-A. DORION, t. I, Paris, 2000.

3. In proposito vedi *Nota bibliografica*, p. 213.

di sintesi nelle pagine introduttive del primo volume[4], un quadro di grande chiarezza ed efficacia che ci sembra utile ripercorrere.

Come è ovvio, la parte più antica della tradizione è costituita da alcuni papiri, sei in tutto, che quasi sempre ci offrono porzioni di testo molto esigue. La maggior parte di essi, ben cinque su sei, risale all'età imperiale: sono il P. Grenf. II, 13 = P. Lit. Lond. 149 (III-IV sec. d.C.), che contiene *Mem.*, I, 3, 15-4, 3, già utilizzato da Hude per la sua edizione; il P. S. I. 121 (inizio II sec. d.C.), che contiene *Mem.*, II, 1, 5-18, anch'esso già utilizzato da Hude; il P. Cairo inv. 45622 (IV sec. d.C.), che contiene *Mem.*, III, 1, 4-7, utilizzato per la prima volta da Bandini; il P. Lit. Lond. 150 (seconda metà del II sec. d.C.), che contiene *Mem.*, IV, 2, 1-4, anch'esso utilizzato per la prima volta da Bandini; il P. Berol. 21108 (seconda metà del II sec. d.C.), anch'esso utilizzato per la prima volta da Bandini, che offre una porzione di testo molto più estesa rispetto agli altri papiri, in quanto contiene *Mem.*, I, 2, 46-48, 57-59, 61-62; I, 3, 13; I, 4, 1; I, 6, 5; II, 1, 8-9, 19-20; II, 3, 2; II, 4, 5-6; IV, 2, 14-15, 26-27; poiché tutti questi frammenti sembrano appartenere allo stesso rotolo, Bandini osserva a ragione[5] che tale rotolo doveva contenere non il testo completo dei *Memorabili*, bensì degli estratti; ancora Bandini[6] rileva come dato significativo il fatto che i passi antologizzati in questo rotolo di papiro coincidono spesso con quelli che si leggono nell'antologia di Stobeo. Infine vi è l'importante P. Heidelb. 206, anch'esso utilizzato per la prima volta da Bandini, molto più antico degli altri, in quanto risale alla prima metà del III sec. a.C.: contiene *Mem.*, I, 3, 7-13 e presenta un testo notevolmente diverso (anche se non sempre migliore) rispetto a quello dei manoscritti medievali. Quest'ultimo dato non è soltanto significativo in sé e per sé, ma soprattutto in relazione al fatto che tutti i papiri di età imperiale offrono invece un testo ormai molto simile a quello della tradizione medievale: una situazione del genere, che si riscontra anche per altri autori (ad es. Omero ed Euripide, per i quali abbiamo a disposizione un certo numero di papiri della prima metà del III sec. a.C.), sta a indicare che la relativa uniformità del testo offertoci dai papiri posteriori all'età tolemaica è quasi certamente dovuta all'impatto di una edizione critica destinata a divenire canonica: ed è ragionevole supporre che, come per Omero e per Euripide, anche per i *Memorabili* tale edizione sia stata quella curata dai grammatici alessandrini[7]. Per altro Bandini osserva[8] che

4. M. BANDINI, *Histoire du texte*, in XÉNOPHON, *Mémorables*, cit., pp. CCLIII-CCCII.
5. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLVII.
6. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLVIII.
7. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLVIII-CCLIX.
8. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLX.

non si può nemmeno escludere che si tratti di una edizione approntata non ad Alessandria ma a Pergamo, dove maggiore era l'attenzione per i prosatori e più forte l'influsso dello stoicismo, che, come è noto, guardava con particolare interesse ai *Memorabili*. Quello che in ogni caso risulta certo è che all'origine della recensione attestata dai papiri di età imperiale si colloca una edizione influente e prestigiosa, a cui si deve la «normalizzazione» del testo dei *Memorabili*, una edizione che, secondo la terminologia di A. Dain, costituisce il «prearchetipo» della nostra tradizione[9]: se poi tale edizione sia stata elaborata ad Alessandria o a Pergamo è, in ultima analisi, un dettaglio abbastanza irrilevante.

Se ora passiamo all'esame dei manoscritti attualmente in nostro possesso[10], dal lungo e rigoroso lavoro di indagine di Bandini risulta che i manoscritti che contengono l'intera opera (ovvero i due primi libri) derivano tutti da una dozzina di codici, che pertanto sono quelli sui quali deve fondarsi qualsiasi edizione critica. Cercheremo dunque di fornire una sintetica rassegna di questi dodici manoscritti accuratamente descritti da Bandini e quindi di illustrare brevemente lo *stemma codicum* elaborato dallo studioso[11].

A = Paris, Bibl. Nat., gr. 1302: contiene soltanto i primi due libri dei *Memorabili*; scritto nella seconda metà del XIII secolo, probabilmente nell'Italia meridionale.

B = Paris, Bibl. Nat., gr. 1740: scritto nella seconda metà del XIII secolo, entrò poi a far parte, al pari di A, della collezione del cardinal Nicolò Ridolfi.

C = Paris, Bibl. Nat., gr. 1642: scritto a Costantinopoli dal monaco Isidoro, futuro metropolita di Kiev, tra il 1426 e il 1436.

M = Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. 511 (coll. 590): scritto nella prima metà del XIV secolo, entrò a far parte della biblioteca del cardinal Bessarione.

Z = Città del Vaticano, Bibl. Vaticana, gr. 1950: scritto nella prima metà del XIV secolo.

S = Milano, Bibl. Ambrosiana, E 11 inf. (gr. 1012): scritto alla fine del XIV secolo.

L = Firenze, Bibl. Laurenziana, 80. 13: scritto nella prima metà del XIV secolo.

Laur. = Firenze, Bibl. Laurenziana, 55. 21: scritto nell'Italia

9. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLX.

10. Questa precisazione non è superflua, in quanto da lettere di umanisti o da antichi cataloghi abbiamo notizia di diversi manoscritti che in seguito sono andati perduti: un elenco, sia pure non completo, di tali manoscritti è fornito da M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCXCVIII. Per un elenco dei manoscritti in nostro possesso (inclusi quelli che contengono soltanto estratti dell'opera) vedi ancora M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCXCV-CCXCVIII.

11. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXI-CCLXXVIII.

settentrionale da Pietro il Cretese verso la fine del secondo decennio o nel terzo decennio del XV secolo.

X = Città del Vaticano, Bibl. Vaticana, gr. 1619: scritto nel primo quarto del XV secolo (il testo dei *Memorabili* non può essere anteriore all'anno 1417), appartenne probabilmente a Guarino veronese e poi a Francesco Barbaro.

Conv. = Firenze, Bibl. Laurenziana, Conv. soppr. 110: scritto a Firenze o nell'Italia settentrionale intorno al 1420.

Matr. = Madrid, Real Academia de la Historia, 9/2170 (12-11-2/35): scritto in Italia nel XV secolo.

W = Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, hist. gr. 95: scritto nella seconda metà del XV secolo.

Per quanto concerne i rapporti di interdipendenza tra questi codici, bisogna osservare innanzi tutto che Laur., X, Conv., Matr. derivano tutti da un manoscritto, ora perduto, che appartenne a Guarino veronese[12]: questo manoscritto, a sua volta, discendeva da un modello comune a L e a W, come dimostra una ricca serie di errori comuni[13]. Un'altra serie di errori comuni[14] dimostra che anche i codici C, M, Z, S hanno un antenato comune, da cui però derivano tramite due distinti intermediari: uno comune a C e a M, l'altro comune a S e a Z[15]. Gli ultimi dieci codici dell'elenco di cui sopra sono tutti indipendenti da A e da B; inoltre, come ha dimostrato Bandini mediante una serie di errori comuni[16], discendono tutti da un comune esemplare, Φ. Per ricostruire Φ sono sufficienti tre manoscritti: uno da scegliersi tra L, W e i quattro apografi del perduto *codex Guariniensis*, cioè Laur., X, Conv., Matr.; un altro da scegliersi tra C e M; l'ultimo infine da scegliersi tra S e Z: Bandini dichiara di avere scelto, in tutti e tre i casi, i tre manoscritti più antichi e cioè, rispettivamente, L, M e Z, aggiungendo però di aver tenuto presente anche il testo di W, dato che L presenta numerose correzioni e quindi W è spesso prezioso per ricostruire la prima mano di L[17]. Quanto agli altri due manoscritti, A e B, mentre B presenta parecchi errori comuni con Φ, gli errori comuni ad A e a Φ sono alquanto rari[18]. Pertanto è verosimile ipo-

12. Vedi M. BANDINI, *Osservazioni sulla storia del testo dei Memorabili di Senofonte in età umanistica*, «Studi Classici e Orientali», XXXVIII, 1988, pp. 271-292 (vedi in particolare pp. 273-279).

13. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXIII-CCLXIV.

14. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXV.

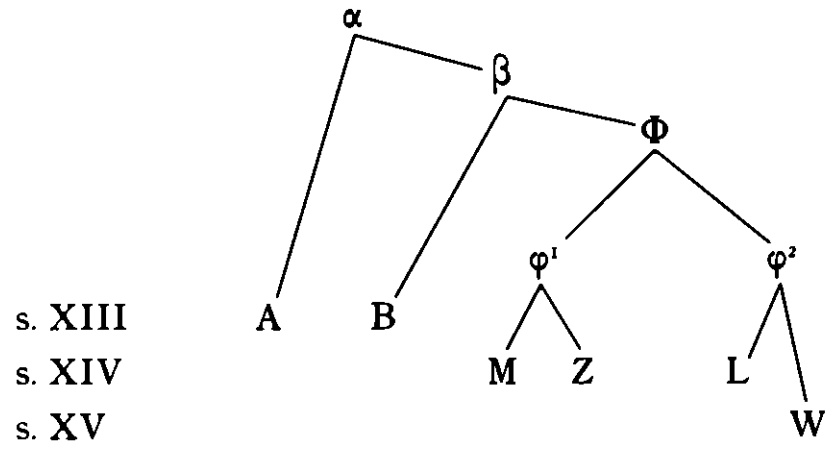
15. Vedi M. BANDINI, *I Memorabili di Senofonte fra il Bessarione, Isidoro di Kiev e Pier Vettori*, «Bollettino dei Classici», III serie, XII, 1991, pp. 83-92 (vedi in particolare pp. 86-90).

16. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXV-CCLXVII.

17. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXVII.

18. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXVII-CCLXVIII.

tizzare che B e Φ discendano da un comune esemplare (β) a cui hanno attinto indipendentemente. D'altra parte già Schenkl aveva dimostrato che tutti i nostri manoscritti medievali derivano da un unico archetipo[19]: in effetti essi presentano numerosi errori comuni[20], tra i quali rivestono una particolare importanza tre lacune relativamente estese[21], che riusciamo a colmare soltanto grazie alla tradizione indiretta, nella fattispecie grazie a Stobeo. Possiamo dunque riassumere la situazione nel modo seguente: tutti i nostri manoscritti medievali hanno un archetipo comune (α): a tale archetipo hanno attinto indipendentemente sia A sia β, cioè l'antenato comune a B e a Φ: apografi di Φ sono l'esemplare (φ^1) da cui derivano C e M da un lato, e S e Z dall'altro, nonché l'esemplare (φ^2) da cui discendono L, W e il perduto *codex Guariniensis*, di cui possediamo i quattro apografi Laur., X, Conv., Matr. Graficamente, quindi, lo *stemma codicum* si può rappresentare nel modo seguente:



Quanto alla datazione dell'archetipo, una indicazione di importanza fondamentale è data dal fatto che sia A sia B sia Φ presentano errori (non comuni) palesemente dovuti a una errata lettura di un testo scritto in caratteri onciali; inoltre il fatto che sia B che Φ mostrino errori (non comuni) di questo genere dimostra che anche il loro antenato comune (β) era un manoscritto in onciale[22]. Più arduo stabilire se lo fosse anche Φ: anche Bandini, che pure sembra orientato in tal senso, lascia comunque aperta la questione[23]. Quello che è certo è che sia l'archetipo (α) della nostra tradizione, sia il subarchetipo (β), cioè l'antenato comune di B e di Φ, erano comun-

19. Cfr. K. SCHENKL, *Xenophontische Studien. Zweites Heft: Beiträge zur Kritik der Apomnemoneumata*, «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien», LXXX, 1875, pp. 87-182 (vedi p. 102).

20. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXVIII-CCLXX.

21. *Mem.*, II, 3, 19: πεποιημένοις ... ὠφελείᾳ; III, 9, 12: μὴ πείθηται ... λέγοντι; IV, 4, 13: πῶς ... δίκαιός ἐστιν.

22. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXX-CCLXXI.

23. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXII.

que scritti in onciale: dunque l'archetipo dei nostri codici non era un manoscritto medievale, ma un manoscritto antico. Ma a quale epoca appartiene tale manoscritto? Un indizio, di per sé non certo conclusivo, può essere costituito da un errore in I, 2, 48, riscontrabile in tutti i nostri manoscritti e nel P. Berol. 21108, che risale, come abbiamo visto, al II secolo d.C.: una simile concordanza potrebbe dunque indurre a situare il nostro archetipo tra il I e il II secolo d.C.[24], ma una datazione del genere rimane comunque una ipotesi da verificare. Bandini ritiene che una verifica sia possibile attraverso l'esame della fortuna di Senofonte: in effetti l'interesse dei grammatici per Senofonte fiorisce soprattutto nei primi due secoli dell'era volgare, nell'ambito della reazione all'asianesimo. Lo studioso ricorda in proposito[25] che abbiamo notizia di commenti a Senofonte scritti da Teone di Alessandria (probabilmente contemporaneo di Quintiliano), da Erone di Atene (I sec. d.C.) e da Zenone (fine del II sec. d.C.): e un commento presuppone l'esistenza di una edizione, approntata dal commentatore stesso oppure curata da un altro grammatico e quindi utilizzata dal commentatore. Bandini menziona inoltre[26] alcune monografie dedicate a Senofonte da Elio Arpocrazione e da Efestione durante il II sec. d.C., per poi ricordare che gli scritti di Senofonte hanno fornito una grande quantità di materiale alle opere dei lessicografi atticisti come Cecilio di Calacte, Elio Dionisio, Giulio Polluce, Meris, Frinico, Valerio Arpocrazione: conclude quindi che i nostri manoscritti medievali derivano tutti da una edizione approntata tra il I e il II secolo d.C.[27] e cita, come significativo riscontro, il rapporto di filiazione recentemente scoperto tra un codice Laurenziano di Tucidide (Laur. 69.2) e una edizione del II secolo d.C.[28]. Si potrebbe tuttavia obiettare che è strano che una edizione così antica ed evidentemente diffusa in numerosi esemplari presentasse errori e lacune che erano invece assenti nel manoscritto che, molto più tardi, ebbe a disposizione Stobeo (vissuto nel V secolo d.C.): Bandini allora suggerisce[29], come possibile alternativa, che l'esemplare da cui discendono i nostri manoscritti sia quello preparato per la biblioteca imperiale di Costantinopoli, che Costanzo II riportò a nuova

24. M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXIV, n. 1, ricorda opportunamente che la tesi che il papiro in questione e l'archetipo dei nostri manoscritti dipendano dalla medesima recensione è stata sostenuta senza esitazioni da H. MAEHLER, *Griechische literarische Papyri*, «Museum Helveticum», XXIV, 1967, p. 76.

25. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXVI.

26. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXVI-CCLXXVII.

27. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXVII.

28. Vedi M.-J. LUZZATTO, *Itinerari di codici antichi: un'edizione di Tucidide tra il II e il X secolo*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XXX, 1993, pp. 167-203.

29. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXVIII.

vita, come sappiamo dall'entusiastico elogio che si legge nel quarto discorso di Temistio[30]. Personalmente ritengo davvero arduo pronunciarsi in favore dell'una o dell'altra alternativa, anche se la seconda appare più verosimile; ma questa incertezza, questo punto ancora oscuro, non deve farci dimenticare i due dati di fondamentale importanza che ormai possiamo considerare acquisiti: e cioè che tutti i nostri manoscritti risalgono a un unico archetipo e che, come ha dimostrato Bandini, tale archetipo, scritto in onciale, non era un manoscritto medievale, ma un libro antico.

La storia del testo dei *Memorabili* non può tuttavia dirsi completa se si passa sotto silenzio il lavoro critico dei dotti bizantini: in proposito Bandini rileva che molte delle varianti che si rinvengono in M e C (entrambi, come si ricorderà, apografi di un medesimo esemplare) mostrano chiaramente la loro natura di correzioni dotte, più o meno felici, ma comunque consapevoli; queste lezioni congetturali sono state introdotte, come correzioni, anche in L e in S, che le hanno attinte non da M né da C, bensì dal loro comune modello[31]. Bisogna dunque pensare a una revisione del testo dei *Memorabili* a opera di uno o più dotti: essa avvenne, con ogni probabilità, a Costantinopoli nella prima metà del XIV secolo, durante il cosiddetto Rinascimento dell'età degli imperatori Paleologi. Più difficile ricondurre questo lavoro filologico a uno dei dotti dell'epoca: se qualcuno ha pensato a Demetrio Triclinio[32], Bandini ritiene invece più probabile che si tratti di Teodoro Metochita ovvero del suo allievo prediletto Niceforo Gregoras; in ogni caso si tratta degli studiosi che vissero e lavorarono nel monastero costantinopolitano della Chora, celebre per la sua ricca biblioteca[33].

Un breve cenno, infine, ai manoscritti che contengono soltanto estratti dei *Memorabili*: dalla ricognizione di Bandini risulta che, dei dieci manoscritti anteriori al XVIII secolo, ben cinque sono copie del Vat. Urb. gr. 95[34] (indicato da Bandini con la sigla U): pertanto rimangono da prendere in considerazione soltanto cinque ma-

30. Cfr. TEMISTIO, IV, 59 d-60 c. I discorsi di Temistio oggi si possono leggere nell'ottima traduzione italiana di R. Maisano (TEMISTIO, *I discorsi*, a cura di R. Maisano, Torino, 1995). Per le varie questioni relative a questa importante testimonianza di Temistio vedi R. MAISANO, *La paideia del logos nell'opera oratoria di Temistio*, «Koinonia», X, 1986, pp. 29-47 (in particolare pp. 44-45 e n. 55); G. CAVALLO, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in A. GIARDINA (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, vol. III: *Tradizioni dei classici, trasformazioni della cultura*, Bari, 1986, pp. 83-172 (vedi soprattutto pp. 89-91)

31. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXIX-CCLXXX.

32. Cfr. F. VENDRUSCOLO, *La 'recensione Θ' dei Moralia*, «Bollettino dei Classici», III serie, XIII, 1992, pp. 59-106: vedi pp. 95-96.

33. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXI-CCLXXXIV.

34. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXXIV e n. 4.

noscritti: e cioè, oltre al Vat. Urb. gr. 95 (XIV sec.), il Vat. Palat. gr. 93 (P) del XII sec.; il Marc. gr. 452 (Ma) scritto da Macario Crisocefalo tra il 1328 e il 1336; il Palat. gr. 129 (Pa), conservato a Heidelberg e scritto da Niceforo Gregoras prima della metà del XIV sec.; e infine un codice conservato a Darmstadt (Hessische Landes- und Hochschulbibliothek), il Misc. gr. 2773 (Da) scritto intorno alla metà del XIV secolo[35]. Di particolare interesse risulta senz'altro P, in quanto è il più antico di tutti i manoscritti dei *Memorabili*, anche se soltanto in un caso (III, 13, 2) presenta un testo migliore rispetto al resto della tradizione; anch'esso, comunque, discende dal più vicino antenato comune ad ABΦ, come dimostra il fatto che anch'esso presenta in II, 3, 19 la stessa lacuna che si rinviene in tutti gli altri manoscritti e che riusciamo a colmare soltanto grazie a Stobeo[36]. Più difficile collocare questo manoscritto nello *stemma codicum*, anche perché molto spesso non contiene proprio quei passi che potrebbero essere decisivi in tal senso; con certezza si può soltanto affermare che non discende da Φ, mentre appare probabile, a giudizio di Bandini, che esso abbia attinto al più vicino antenato comune al resto della tradizione in modo indipendente sia da A sia da B Φ, anche risulta più vicino ad A che all'iparchetipo di B e Φ: se questa ipotesi è vera, il testo di P risulta prezioso soprattutto per i libri III e IV, che mancano in A e per i quali disponiamo soltanto di manoscritti che derivano comunque dall'iparchetipo comune a B e a Φ[37]. Quanto agli estratti di Ma, sono troppo brevi perché Ma possa trovare una sicura collocazione nello *stemma codicum*: secondo Bandini, si può affermare con certezza soltanto che negli estratti di Ma si rinvengono gli stessi errori degli altri manoscritti e che tali estratti non sono stati copiati da nessuno dei manoscritti in nostro possesso; ancora a giudizio dello studioso, è comunque probabile che Ma abbia attinto in modo indipendente all'esemplare da cui derivano B e Φ ovvero dal più vicino antenato comune al resto della tradizione[38]. Gli estratti contenuti in Pa discendono invece da un manoscritto appartenente a Φ: avanzare ipotesi più precise sarebbe rischioso; il valore di questi estratti, più che nel contributo che possono fornire per quanto concerne il testo dei *Memorabili*, risiede nel fatto che costituiscono una conferma dell'attento studio dedicato a quest'opera da parte di Niceforo Gregoras[39]. All'ambiente degli studiosi del monastero della Chora ci riconduce anche Da: le varie opere in

35. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXIV-CCCLXXXV.
36. Cfr. *supra*, p. 239 e n. 21.
37. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXV-CCLXXXVI.
38. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXVI-CCLXXXVII.
39. Così M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXXVII. Lo studioso (*ibid.*) nota che la lezione di Pa in IV, 3, 13 (πράττει in luogo di πράττων ὁρᾶται del resto della tradizione), che elimina una difficoltà avvertita anche dagli studiosi moderni, non può essere altro che una congettura di Gregoras.

esso contenute presentano infatti numerose tracce degli interventi di Massimo Planude, di Manuele Moscopulo e dello stesso Niceforo Gregoras; quanto agli estratti dei *Memorabili*, derivano da un manoscritto della famiglia Φ, più precisamente dallo stesso manoscritto da cui discendono S e Z[40]. Infine, gli estratti contenuti in U discendono anch'essi da un manoscritto della famiglia Φ e precisamente dal medesimo esemplare da cui derivano L, W e il perduto *codex Guariniensis*[41]; si tratta pertanto di estratti di scarsa importanza, con un'unica eccezione degna di nota, l'ampliamento testuale che si legge in IV, 3, 8. Tale ampliamento fu riscontrato già dal Ruhnken in un manoscritto attualmente conservato a Berlino (Phillipp. 1478) e diede luogo a una nutrita serie di discussioni sulla sua autenticità, tutte basate esclusivamente su questo codice, l'unico, si credeva, a presentare l'ampliamento in questione: Bandini invece fa notare che questa espansione non è presente soltanto nel codice berlinese, ma anche in tutte le copie di U; non solo: all'origine di questo ampliamento vi è proprio U, che presenta tale aggiunta non nel testo, bensì a margine: negli apografi di U questa aggiunta a margine è poi penetrata nel testo[42]. Quanto all'origine di questa espansione, l'ipotesi più convincente è che si tratti di una interpolazione: in proposito rinviamo alla nostra nota *ad loc.*

In conclusione vorrei ribadire che è davvero una grande fortuna per studiosi e lettori poter disporre di una edizione critica totalmente affidabile come è appunto quella di Bandini: pertanto, come si potrà constatare, sono ben pochi i luoghi in cui mi sono allontanata dalle sue scelte testuali. Nella *Nota critica*, per altro, non mi sono limitata a indicare i passi in cui ho adottato un testo diverso da quello di Bandini, ma anche i passi in cui ho accolto tale testo con qualche perplessità; infine, in alcuni casi, mi sono soffermata su alcuni luoghi (pochi) non per segnalare un testo diverso rispetto all'edizione di Bandini, ma semplicemente perché ho ritenuto che il passo in questione meritasse qualche chiarimento dal punto di vista testuale. Devo poi aggiungere che ho comunque tenuto presente anche la vecchia edizione di Hude, che, prima di quella di Bandini, costituiva per altro l'edizione critica più recente: una edizione ormai inadeguata per molti aspetti, ma pur sempre pregevole per la familiarità dello studioso con Senofonte. Quanto alle mie note, mi sono attenuta alla medesima impostazione a suo tempo adottata per le note critiche all'*Anabasi*[43]: ho preferito quindi evitare la consueta stringatezza, fastidiosa soprattutto per i lettori

40. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXVII-CCLXXXVIII.
41. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., pp. CCLXXXVIII-CCLXXXIX.
42. Vedi M. BANDINI, *Histoire*, cit., p. CCLXXXIX.
43. Cfr. SENOFONTE, *Anabasi*, a cura di F. Bevilacqua, cit., p. 222.

non specialisti, a favore di un taglio più discorsivo. Infine desidero ringraziare ancora una volta Michele Bandini, che, oltre a mettere a mia disposizione il suo testo critico ancora in bozze, ha avuto anche la bontà e la gentilezza di comunicarmi alcuni suoi ripensamenti successivi.

Prospetto delle sigle

Π^1	= P. Heidelb. 206.
Π^2	= P. Grenf. II 13 = P. Lit. Lond. 149.
Π^3	= P. S. I. 121.
Π^4	= P. Cairo inv. 45622.
Π^5	= P. Lit. Lond. 150.
Π^6	= P. Berol. 21108.
A	= Parisinus gr. 1302.
B	= Parisinus gr. 1740.
C	= Parisinus gr. 1642.
M	= Marcianus gr. 511 (coll. 590).
Z	= Vaticanus gr. 1950.
S	= Ambrosianus E 11 inf. (gr. 1012).
L	= Laurentianus 80. 13.
Laur.	= Laurentianus 55. 21.
X	= Vaticanus gr. 1619.
Conv.	= Laurentianus conv. soppr. 110.
Matr.	= Matritensis 9/2170 (12-11-2/35).
W	= Vindobonensis hist. gr. 95.
Φ	= consensus codicum L, M, Z, W.
P	= Palatinus Vaticanus gr. 93.
Ma	= Marcianus gr. 452 (coll. 796).
Pa	= Palatinus Heidelb. gr. 129.
Da	= Darmst. Misc. gr. 2773.
U	= Urbinas Vaticanus gr. 95.

I, 1, 7. ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικόν: mantengo, come Bandini, il testo tradito: è per altro innegabile che la congettura del Weiske, che trasporre ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν dopo ἐξεταστικόν, renderebbe più coerente il filo del discorso. Il passaggio è comunque oscuro: vedi O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953, p. 9.

I, 1, 18. [ἐννέα στρατηγοὺς]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito apponendovi le croci († ἐννέα † στρατηγοὺς), preferisco adottare l'atetesi proposta dallo Schenkl e accolta da quasi tutti gli editori, tra cui Marchant e Hude. In effetti lo stesso Senofonte in *Hell.*, I, 7, 1-2, asserisce che dei dieci strateghi in carica furono processati soltanto gli otto che avevano preso parte alla battaglia delle Arginuse: di questi otto, sei furono presenti al processo (e quindi vennero giustiziati: cfr. *Hell.*, I, 7, 34), mentre gli altri due, Aristogene e Protomaco, vennero condannati in contumacia, dato che dopo la sconfitta non erano rientrati ad Atene. Si potrebbe pensare, naturalmente, a una svista di Senofonte, che però appare abbastanza improbabile, vista l'importanza del processo e l'attenzione che Senofonte gli dedica nelle *Elleniche*. In alternativa, si può supporre, come fa Bandini nell'apparato, che ἐννέα sia la corruzione di un originario ὀκτώ ovvero δέκα (cfr. PLATONE, *Ap.*, 32 b). Tuttavia, benché guasti testuali relativi a cifre siano piuttosto frequenti, mi sembra più convincente l'ipotesi che ἐννέα στρατηγοὺς non sia altro che una glossa da atetizzare, come suggerisce anche il fatto che la sua presenza appesantisce notevolmente la struttura del periodo.

I, 2, 4. [ἱκανῶς] εἶναι: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito, preferisco accettare l'atetesi proposta dal Castiglioni: la presenza di questo sorprendente ἱκανῶς si può infatti spiegare agevolmente come duplicazione dell'ἱκανῶς di poco precedente. Una conferma indiretta della bontà dell'atetesi si ha del resto nella traduzione di Dorion: se Bandini conserva ἱκανῶς nel testo, Dorion giustamente omette di tradurlo: «Il disait que cette abitude est propice à la santé».

I, 2, 30. προσκνῆσθαι: mi sembra opportuno accogliere il ripensamento di Bandini, che ritiene questa variante (attestata da B) preferibile a προσκνήσασθαι, la lezione da lui prescelta per la sua edizione. All'origine del ripensamento dello studioso si colloca un passo di

Dione di Prusa (*Or.*, 6, 18), che ha come fonte *Mem.*, I, 2, 30, in cui Dione leggeva appunto προσκνῆσθαι e non προσκνήσασθαι: vedi M. BANDINI, *Dione di Prusa, Or. 6, 18*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXXIX, 2001, pp. 57-60 (vedi in particolare p. 58 e n. 5).

I, 2, 31-32. Con Bandini e gli altri editori, mantengo il testo tradito, ma con molte perplessità. In effetti l'inizio del § 31 (Ἐδήλωσε δέ) appare del tutto incongruente rispetto a quanto precede: il che rende degna di considerazione l'ipotesi di F. A. Wolf, che postula una lacuna dopo ᾐσθόμην.

I, 2, 33: προηγορευμένων: a differenza di Bandini, che adotta la lezione προαγορευομένων di ABZ, preferisco, con Hude, la lezione προηγορευμένων di MLW.

I, 3, 1. Ὡς: a differenza di Bandini, non ritengo indispensabile l'emendamento οἷς proposto da Hartman e mantengo quindi il testo tradito.

I, 3, 6 e 7. ὑπὲρ τὸν καιρὸν: anche in questo caso ritengo opportuno accogliere un ripensamento di Bandini (gentilmente comunicatomi in una lettera privata): lo studioso infatti ritiene che, in luogo di ὑπὲρ τὸν κόρον (lezione attestata da una parte della tradizione e prescelta da Bandini per la sua edizione), sia preferibile adottare la variante ὑπὲρ τὸν καιρὸν (attestata da un'altra parte della tradizione), soprattutto in base al confronto con *Ages.*, 5, 1 (a cui si potrebbe aggiungere *Symp.*, 2, 19; cfr. anche *An.*, IV, 3, 34; *Hell.*, VII, 5, 13).

I, 3, 8. σωφρονεῖν * * *: giustamente Bandini segnala una lacuna: infatti, a differenza dei nostri manoscritti, il Π^1, utilizzato per la prima volta da Bandini per la sua edizione, dopo σωφρονεῖν presenta una lacuna di circa quattro lettere, alla quale fanno seguito le parole ⟨δ⟩ ἐ μᾶλλον, quindi un'altra lacuna di circa venti lettere, seguita dalle parole η κάεσθαι (*sic*).

I, 4, 1. οἷς: accolgo, sia pure con qualche esitazione, l'emendamento di Jacobs (in luogo del tradito ὡς) fatto proprio da Bandini: in effetti Senofonte, a differenza di altri autori, non usa mai il verbo τεκμαίρεσθαι assolutamente, ma o con il dativo (*Mem.*, II, 6, 6; *Cyr.*, I, 3, 5) o con il genitivo preceduto da ἀπό / ἐκ (*Mem.*, III, 5, 6; IV, 1, 2). L'adozione di questo emendamento, fondato su considerazioni di natura esclusivamente linguistica,

modifica notevolmente il significato del passo: vedi nota alla traduzione.

I, 4, 2. † μὴ μαχόμενον † * * * Bandini ha ritenuto necessario apporre le *cruces* a un testo corrotto e lacunoso: in effetti, dopo θεοῖς, in AB si legge μὴ μαχόμενον, in Φ μηχανώμενον (om. Da), mentre Π^2, già segnalato da Marchant e utilizzato da Hude per la sua edizione, offre questo testo: [.....]χομεν[.....]τα. Marchant, utilizzando l'emendamento οὔτ' εὐχόμενον proposto da F. Portus e tenendo conto delle lacune indicate in Π^2, propone di leggere οὔτ' εὐχόμενον δῆλον ὄντα. Si tratta di una soluzione senza dubbio brillante, ma inevitabilmente azzardata. Preferisco pertanto, con Bandini, segnalare la lacuna e apporre le *cruces*, mantenendo aperta la questione.

I, 4, 8. δὲ σαυτῷ Bandini, che accoglie la lezione di AB (δὲ σαυτὸν Φ); preferisco adottare la felice congettura di Schenkl: δ' ἐν σαυτῷ.

I, 4, 8. ['Ερώτα γοῦν καὶ ἀποκρινοῦμαι] Bandini, che a ragione atetizza quella che appare palesemente una interpolazione, omessa nella traduzione latina del Bessarione (pubblicata a Roma nel 1521) e in seguito espunta dal Mureto.

I, 4, 11. ἄνω ἐποίησαν: con Bandini accolgo l'ottimo emendamento di Heindorf, in luogo di ἐνεποίησαν di BΦ (ἐποίησαν A). Non convincono né Hude, che espunge l'intera frase καὶ ὄψιν ... ἐποίησαν, né Weiske, che postula una lacuna dopo ἐποίησαν.

I, 4, 18. ἐπιμελεῖσθαι [αὐτούς] Bandini; ma αὐτούς, come nota lo stesso Bandini in apparato, è omesso dal codice Urb. gr. 95, perciò va eliminato direttamente dal testo.

I, 5, 1. [ἢ πόνου]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito (ma in apparato nota: «ἢ πόνου suspicatus est Schn.»), ritengo necessaria l'atetesi in quanto tutto il capitolo si occupa esclusivamente della ἐγκράτεια, mentre la capacità di sopportare la fatica rientra nell'ambito della καρτερία. Per un'analoga atetesi, proposta proprio da Bandini, vedi la nota seguente.

II, 1, 1. [καὶ ῥιγους καὶ θάλπους καὶ πόνου]: accolgo volentieri l'ottima atetesi proposta da Bandini, in quanto la ἐγκράτεια si esercita appunto rispetto al desiderio del cibo, delle bevande, del piacere sessuale e del sonno, mentre la capacità di resistere al freddo, al caldo e alla fatica non ha nulla a che vedere con la ἐγκράτεια, ma

costituisce il contenuto, per così dire, della καρτερία. Molto meno convincente, proprio per questo motivo, la soluzione di Hude che, di fronte a un testo tradito vistosamente inaccettabile (è infatti assurdo parlare di ἐγκράτεια πρὸς ἐπιθυμίαν ... καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου, cioè di ἐγκράτεια rispetto al desiderio del freddo, del caldo e della fatica), atetizza πρὸς ἐπιθυμίαν: ma, adottando il testo di Hude, ci troviamo davanti a un ἐγκράτεια ... καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου, che non tiene conto del fatto che la ἐγκράτεια (conformemente alla etimologia) consiste nella capacità di dominare i desideri e gli impulsi che provengono dall'interno dell'uomo e non nella capacità di sopportare circostanze esterne sfavorevoli. È invece del tutto verosimile che καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου sia una maldestra aggiunta di un copista tratto in inganno dal fatto che nei successivi §§ 3 e 6 si parla, rispettivamente, della capacità di sopportare la fatica, nonché il freddo e il caldo.

II, 1, 23. τὴν μὲν πρόσθεν ῥηθεῖσαν: mantengo, con Bandini, il testo tradito, ma con molte perplessità: l'espressione, infatti, risulta davvero goffa e pesante. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956, p. 67, riteneva che ciò fosse dovuto al fatto che Senofonte aveva qui riassunto in modo sommario il testo di Prodico, ma una simile spiegazione appare insufficiente, dato che in tutto l'apologo di Eracle al bivio, che riassume e riadatta lo scritto di Prodico, non si trova nessun altro esempio di una simile goffaggine. Mi sembrerebbe più probabile supporre che πρόσθεν ῥηθεῖσαν sia una glossa scivolata nel testo e che si debba dunque leggere τὴν μὲν [πρόσθεν ῥηθεῖσαν] ... τὴν δ' ἑτέραν. Si tratta, per altro, di una ipotesi tutta da verificare e pertanto ho preferito conservare il testo tradito, del resto unanimemente accolto dagli editori.

II, 1, 24. διαιτήσῃ: con Bandini, accolgo l'ottima congettura del Valckenaer, che sana in modo abbastanza convincente le lezioni corrotte dei manoscritti (δεήσῃ A; δὲ ἔσῃ Z; διέσῃ BMLW Stobeo); Hude, invece, aveva preferito apporre la *crux*, ma l'emendamento del Valckenaer, pur non del tutto sicuro, mi pare comunque plausibile.

II, 1, 26. ὑποκοριζόμενοι: con Bandini, accolgo la lezione unanimemente tramandata dai manoscritti e confermata

dalla tradizione indiretta. Non convincono, infatti, né l'atetesi proposta dal Valckenaer, né l'emendamento del Ruhnken, che sposta ὑποκοριζόμενοι nella frase precedente, subito dopo φίλοι: è vero che il verbo in questione significa di solito «chiamare in modo affettuoso» o comunque con un eufemismo positivo, ma qui basta supporre che venga usato con trasparente ironia, per cui viene a significare l'esatto contrario, cioè, appunto, «chiamare con un nome ingiurioso»: cfr. anche SUIDA, *s. v.* ὑποκοριζόμενοι.

II, 1, 30. τὰς κλίνας ⟨ἀργυρᾶς⟩: adotto l'integrazione che Bandini ha proposto in un suo recente articolo, con argomentazioni pienamente convincenti: vedi M. BANDINI, *Senofonte, Memorabili, 2, 1, 30*, «Studi Classici e Orientali», XLVII, 2, 1997, pp. 71-79 (cfr. in particolare pp. 74-79).

II, 2, 8. δυσάνεκτα: con Bandini (e Hude), mantengo il testo tradito, ma con notevoli perplessità: in effetti δυσάνεκτα, che rende il periodo alquanto faticoso e contorto, ha tutta l'aria di una glossa penetrata nel testo e rende quindi allettante l'ipotesi dell'atetesi proposta dal Dindorf.

II, 3, 19. A differenza di Bandini, ritengo necessaria una virgola dopo διεστῶτε.

II, 4, 1. [ἂν] εἴη: a differenza di Bandini, ritengo necessaria l'atetesi di ἄν, già proposta da Hude: si tratta infatti, con ogni probabilità, di una indebita aggiunta dovuta al maldestro zelo di un copista.

II, 6, 5. εὔοικος: a differenza di Bandini che, seguendo A, legge εὔνους, preferisco, con Hude, adottare la lezione εὔοικος di BZ (MLW presentano un curioso εὔορκος, del tutto incongruente rispetto al contesto). La scelta tra εὔνους e εὔοικος è in effetti assai ardua e lascia comunque ampi margini di dubbio: εὔνους è certamente un aggettivo largamente usato, di significato pressoché univoco e non pone quindi problemi di interpretazione; εὔοικος è invece rarissimo e, nel significato di «buon amministratore», è attestato soltanto in DIONE CASSIO, XLIV, 39: tuttavia, a differenza del generico εὔνους, risulta pertinente al contesto. È innegabile, infatti, che l'εὐξύμβολος di questo paragrafo è l'esatto opposto del δυσξύμβολος del § 3: ora il δυσξύμβολος è presentato anche come un uomo avido e avaro, a cui è pertinente opporre un uomo εὔοικος, cioè capace di amministrare bene il proprio patrimonio, mentre ri-

sulta meno pertinente opporgli un uomo genericamente εὔνους, cioè benevolo, ben disposto verso gli altri, quasi un sinonimo, in sostanza, di εὐξύμβολος. Inoltre εὔοικος è senza dubbio *lectio difficilior* rispetto a εὔνους e, se si ammette che εὔοικος sia la lezione genuina, possiamo comprendere la immediata banalizzazione in εὔορκος, nonché quella, meno immediata ma resa facile proprio dal largo uso di tale aggettivo, in εὔνους; più difficile, invece, spiegare come, partendo da un originario εὔνους, si sia giunti al rarissimo εὔοικος o al raro εὔορκος.

II, 6, 39. οἶμαι δεῖν ἡμᾶς ⟨οὕτω ποιεῖν⟩: accolgo l'ottima integrazione proposta da Bandini, che si fonda sulla traduzione latina del Bessarione (Roma, 1521): «sic esse faciundum arbitror»; Hude invece si limitava a indicare una lacuna dopo ἡμᾶς.

II, 8, 2. Καὶ πόσον ⟨ἂν⟩ χρόνον οἴει: a differenza di Bandini, che adotta il testo tradito, preferisco accogliere l'integrazione proposta da Cobet e accolta da Hude, plausibile anche dal punto di vista paleografico, in quanto è molto probabile che la presenza di un altro ἄν immediatamente prima (il paragrafo precedente si conclude infatti con ἂν δανειζοίμην) abbia determinato la caduta di questo secondo ἄν. Del resto anche Bandini, pur mantenendo il testo tradito, non esclude, sia pure con formula dubitativa, la presenza di ἄν nel testo originario: infatti nota in apparato: «ἂν post οἴει excidisse putauit Schn., post πόσον Cobet, fort. recte».

II, 8, 6. δύνασαι ποιεῖν: a differenza di Bandini, che atetizza ποιεῖν, preferisco, con Hude, mantenere il testo tradito, che non mi sembra crei difficoltà tali da giustificare l'atetesi.

III, 1, 5. ταξιαρχήσῃ ἢ λοχαγήσῃ: a differenza di Bandini, che legge ταξιαρχῇ ἢ λοχαγῇ σοι, preferisco, con Hude, leggere appunto ταξιαρχήσῃ (variante attestata in Z) ἢ λοχαγήσῃ (che è la lezione di Φ).

III, 1, 10. εὐεύρετοι: a differenza di Bandini, che conserva il tradito εὐαίρετοι, preferisco adottare l'emendamento proposto dal Dindorf e accolto anche da Hude: in favore di questo emendamento sta anche il fatto che, mentre εὐεύρετος ricorre anche in *Oec.*, 8, 17, l'altrettanto raro εὐαίρετος è privo di qualsiasi riscontro in Senofonte.

III, 2, 4. κατέλειπε: a differenza di Bandini, che adotta il tradito κατέλιπε, preferisco, con Hude, accogliere la variante offerta da alcuni manoscritti di Stobeo: anche

se può sembrare una *lectio facilior*, è però innegabile che κατέλειπε è senz'altro più appropriato al contesto, anche in relazione al precedente imperfetto περιῄρει.

III, 3, 9. [οἱ πλέοντες]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito, preferisco, con Hude, accettare la proposta di atetesi avanzata da Hirschig: in effetti οἱ πλέοντες non soltanto introduce nel periodo una fastidiosa dissimmetria, appena tollerabile anche da un punto di vista sintattico, ma ha anche tutta l'aria di una glossa scivolata nel testo.

III, 4, 1. ἔχω: a differenza di Bandini, che conserva il tradito ἔχων, preferisco, con Hude, adottare il convincente emendamento del Cobet (che lo stesso Bandini chiosa in apparato con «fort. recte»).

III, 4, 1. ἅμα δὲ τὰς οὐλὰς: preferisco adottare la lezione del codice M, mentre Bandini segue il testo degli altri codici: ἅμα δὲ καὶ τὰς οὐλὰς; del resto anche Hude espungeva καὶ dal testo.

III, 5, 7. μάλιστα: a differenza di Bandini e di Hude, che accolgono l'emendamento di Richards μάλιστ'ἂν, preferisco mantenere il testo tradito che risulta decisamente preferibile dal punto di vista sintattico: cfr. A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon. Étude critique*, Paris, 1933, p. 56, n. 1.

III, 5, 27. τοῖς πολίταις [τῆς χώρας]: a differenza di Bandini e di Hude, che mantengono il testo tradito, preferisco accogliere l'atetesi proposta dal Castiglioni.

III, 7, 5. ὥρμημαι· οὔτε: a differenza di Bandini, che accetta l'integrazione proposta dal Castiglioni, leggendo ὥρμημαι ⟨ὅτι⟩ οὔτε, preferisco, con Hude, conservare il testo tradito, che non pone, a mio avviso, alcun problema.

III, 8, 1. ⟨οἱ⟩ πεπεισμένοι: con Bandini, accolgo l'integrazione di Schneider; per altro devo ammettere che mi sembrerebbe ugualmente convincente l'alternativa proposta dal medesimo Schneider, cioè quella di correggere il tradito πεπεισμένοι in πεπεισμένος, emendamento accolto da Hude.

III, 9, 4. τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε: accolgo, con Bandini e Hude, l'emendamento di Heindorf, che corregge in τῷ il τὸ di BZ ovvero il τὸν di MLW. Così emendato, il testo, alla lettera, viene a significare: «distingueva l'uomo sapiente e dotato di moderazione per il fatto di mettere in pratica, conoscendole, le cose belle e buone e per il

fatto di tenersi lontano, conoscendole, da quelle ignobili»; tuttavia, se appunto si intende κρίνειν nel significato di «distinguere», sembrerebbe pressoché indispensabile l'articolo davanti a σοφόν τε καὶ σώφρονα («distingueva l'uomo sapiente e dotato di moderazione»). Quanto al testo tramandato da MLW è ovviamente inaccettabile, a meno di non considerare i due infiniti χρῆσθαι ed εὐλαβεῖσθαι come infiniti con valore consecutivo-finale e intendere quindi: «giudicava sapiente e dotato di moderazione colui che conosce le cose belle e buone in modo da metterle in pratica e conosce quelle ignobili in modo da tenersene lontano»; bisogna per altro osservare che l'infinito con valore consecutivo-finale è attestato soltanto in dipendenza da alcuni verbi, tra i quali non rientrano né γιγνώσκω né οἶδα. Sicuramente corrotto, poi, il testo tramandato da BZ: per mantenere τὸ bisognerebbe infatti correggere il tradito σώφρονα in σῶφρον (come, in effetti, fu proposto dal Leonclavius), il che permetterebbe di intendere: «giudicava cosa sapiente e saggia (σῶφρον) il mettere in atto, conoscendole, le cose belle e buone e il tenersi lontano, conoscendole, da quelle ignobili»; oppure si potrebbe accogliere l'emendamento proposto dallo Stephanus, che corregge il tradito σοφόν τε καὶ σώφρονα in σοφοῦ τε καὶ σώφρονος, nel qual caso il passo verrebbe a significare: «giudicava proprio di un uomo sapiente e dotato di moderazione il mettere in atto, conoscendole, le cose belle e buone e il tenersi lontano, conoscendole, da quelle ignobili».

III, 9, 4. ἀσόφους τε καὶ ακρατεῖς: con Bandini e Hude accolgo la lezione ἀκρατεῖς di B; non pertinente al contesto la variante ἀμαθεῖς di Φ, francamente assurdo l'emendamento ἐγκρατεῖς proposto da DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 115-118.

III, 9, 5. καὶ τἆλλα πάντα καλά τε καὶ ἀγαθὰ σοφίᾳ πράττεται: a differenza di Hude, accolgo con Bandini l'ottimo emendamento del Reiske (adottato anche dal Gilbert), che corregge il tradito ἀρετῇ in σοφίᾳ, restituendo coerenza e rigore logico al discorso; né risulta difficile comprendere l'origine della lezione ἀρετῇ, nata da una confusione con il precedente καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι.

III, 9, 14. μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν: preferisco, con Hude, adottare la lezione di B; Bandini invece ac-

coglie la lezione attestata da MZL e da Stobeo: μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν; ma la variante di B sembra preservare meglio il parallelismo tra i due participi (cfr. anche *supra*, § 3: καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν).

III, 10, 8. τὰ τῆς ψυχῆς πάθη τῷ εἴδει προσεικάζειν: preferisco accogliere il testo di Hude, che corregge il tradito ἔργα in πάθη; Bandini, invece, adotta l'emendamento di Hartmann, che conserva il tradito ἔργα, ma sposta τῆς ψυχῆς dopo τῷ (in base a quanto si legge al § 7: τοῖς τῶν ζώντων εἴδεσιν ἀπεικάζων τὸ ἔργον); la scelta è senz'altro difficile e comunque opinabile, tuttavia il testo di Hude mi sembra preferibile, sia perché comporta un intervento meno pesante sul testo tradito, sia perché il discorso, che dapprima (§ 7) verteva sulle varie pose dei corpi riprodotti da Clitone, in questo paragrafo (§ 8) si è ormai spostato sulle passioni (πάθη) manifestate da tali corpi (cfr. appunto la frase iniziale del paragrafo: Τὸ δὲ καὶ τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωμάτων ἀπομιμεῖσθαι κτλ.).

III, 10, 15. Αὐτός, ἔφη, τοῦτο λεγεις: mentre Bandini accoglie l'emendamento di Schneider, che corregge in Αὐτό ... λέγω, io non vedo motivi sufficienti per modificare il testo tradito, mantenuto del resto anche da Hude.

III, 14, 2. δέ ποτε τῶν ξυνδειπνούντων τινὰ: mentre Bandini adotta la lezione δέ τινα τῶν ξυνδειπνούντων attestata da Φ, preferisco, con Hude, accogliere il testo di B.

IV, 1, 3. ⟨τὰς⟩ ἀναγώγους δὲ γενομένας: con Bandini accolgo l'ottima integrazione τὰς proposta dal Richards e adotto anche l'altrettanto ottimo emendamento di Schneider, che corregge in γενομένας il tradito γιγνομένας, conservato invece da Bandini (che per altro nell'apparato non manca di segnalare la congettura di Schneider).

IV, 2, 31. πρῶτον μὲν γὰρ τὸ ὑγιαίνειν ... τὸ δ'αὖ νοσεῖν: preferisco adottare il testo che Bandini, sia pure con formula dubitativa («fort. legendum»), ipotizza nell'apparato, mentre nel testo legge: πρῶτον μὲν γὰρ αὐτὸ τὸ ὑγιαίνειν ... τὸ δὲ νοσεῖν. In effetti αὐτὸ è attestato da B, ma omesso da Stobeo, mentre Φ reca la variante αὖ, ovviamente inaccettabile prima di τὸ ὑγιαίνειν, mentre un αὖ sarebbe perfettamente al suo posto prima di νοσεῖν: senza dubbio, infatti, τὸ δ'αὖ νοσεῖν appare più persuasivo del tradito τὸ δὲ νοσεῖν.

IV, 3, 1. [καὶ μηχανικοὺς]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito, preferisco accogliere l'atetesi pro-

posta dal Gilbert e adottata anche da Hude: in effetti καὶ μηχανικοὺς appare come un'aggiunta del tutto inopportuna rispetto a λεκτικοὺς καὶ πρακτικούς, una espressione che ha invece un significato ben preciso, quasi un termine tecnico: in proposito vedi IV, 3, 1 e n. 1; IV, 2, 1 e n. 6; IV, 2, 4 e n. 14; IV, 2, 6 e n. 16, e soprattutto I, 2, 15 e n. 37.

IV, 3, 8. All'inizio di questo paragrafo, dopo φιλανθρωπίᾳ, nel codice *Urb. gr.* 95 (che contiene l'*Economico*, il *Simposio*, lo *Ierone*, nonché estratti dei *Memorabili*) si legge, in margine, quanto segue: τὸ δὲ καὶ ἀέρα ἡμῖν ἀφθόνως οὕτω πανταχοῦ διαχεῖσαι, οὐ μόνον πρόμαχον καὶ σύντροφον ζωῆς, ἀλλὰ καὶ πελάγη περᾶν δι' αὐτοῦ, καὶ τἀπιτήδεια ἄλλος ἀλλαχόθι καὶ ἐν ἀλλοδαπῇ στελλόμενος πορίζεσθαι, πῶς οὐχ ὑπὲρ λόγον ἀνέκφραστον. Questa medesima aggiunta si legge anche, con due lievi varianti, nel testo (non in margine) di altri cinque manoscritti, contenenti anch'essi degli estratti di Senofonte, tutti apografi diretti o indiretti dell'*Urb. gr.* 95: si tratta, come ha dimostrato Bandini, di una interpolazione dovuta a un dotto bizantino, che non esitò ad aggiungere al discorso di Socrate un elemento che, a suo giudizio, non poteva mancare; per una accurata disamina della questione e per le convincenti conclusioni raggiunte rinviamo a M. BANDINI, *Senofonte nella prima età paleologa: il testo di Memor. IV 3, 7-8 nel codice Urb. gr. 95*, in *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen* (= «Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche», III, 2006), Roma, 2006, pp. 305-316.

IV, 3, 8. καιρὸς διελήλυθε: preferisco adottare la lezione di Φ, mentre Bandini, accogliendo il testo di B, legge semplicemente καιρός.

IV, 4, 2. ἐν ταῖς ἐκκλησίαις: con Bandini (e Hude) mantengo il testo tradito, anche se la congettura di Bake ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, citata da Bandini in apparato, mi sembra degna di attenzione.

IV, 4, 5. [φασὶ ... διδαξόντων]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito, preferisco, con Hude, espungere quella che già Ruhnken considerava una interpolazione: vedi anche la nota alla traduzione. Del resto lo stesso Bandini, in apparato, annota: «φασὶ - διδαξόντων del. Ruhnken, fort. recte».

IV, 4, 6. τὰ αὐτα λέγω: a differenza di Bandini, che corregge in ταὐτὰ, non vedo motivi sufficienti per non accettare la

lezione τὰ αὐτὰ concordemente attestata dai manoscritti (ταῦτα Stobeo) e adottata anche da Hude.

IV, 5, 1. εὐτακτοτέρους: preferisco, con Hude, adottare la lezione di Z, in luogo di πρακτικωτέρους, attestato dal resto della tradizione e accolto da Bandini. In favore di εὐτακτοτέρους (senza dubbio *lectio difficilior*) sta soprattutto il confronto con IV, 4, 1, dove si afferma che Socrate si distingueva dai concittadini proprio in quanto εὐτακτῶν, cioè per il suo comportamento disciplinato: e qui appunto Senofonte dichiara che Socrate rendeva più disciplinati quanti lo frequentavano, secondo un collaudato schema dei *Memorabili*, per cui il maestro induce i discepoli alla pratica della virtù non soltanto con i suoi discorsi ma anche con il suo esempio (per il valore didattico dell'esempio cfr. soprattutto I, 2, 3 e n. 7).

IV, 5, 1. ἀγαθὸν εἶναι: preferisco, con Hude, adottare la lezione di M, Z, L p.c.; Bandini invece accoglie la variante ὑπάρχειν ἀγαθὸν εἶναι attestata da B, W, L a.c., certamente *lectio difficilior*, ma meno adeguata al contesto; per altro, se si parte da quest'ultima lezione e la si esamina attentamente, è difficile sottrarsi alla tentazione di vedere in εἶναι una glossa di ὑπάρχειν e di leggere quindi ὑπάρχειν ἀγαθὸν [εἶναι].

IV, 5, 7. σωφροσύνην: a differenza di Bandini, che adotta l'emendamento σωφροσύνης proposto dal Brodaeus, non vedo motivi sufficienti per modificare la lezione attestata da M, L, W e da Stobeo (σωφροσύνη B, Z), accolta anche da Hude.

IV, 5, 9. [Ὥσπερ]: a differenza di Bandini, che mantiene il testo tradito (ma ὥσπερ è omesso da Stobeo), preferisco accogliere l'atetesi proposta già dallo Stephanus e adottata anche da Hude.

IV, 6, 7. ⟨οἱ σοφοὶ⟩: a differenza di Hude, che conserva il testo tradito, ritengo opportuno, con Bandini, accogliere l'integrazione proposta da Heindorf sulla base del confronto con PLATONE, *Theaet.*, 145 d: Σοφίᾳ δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί.

IV, 6, 9. ἔχοιμεν: preferisco, con Hude, mantenere il testo di Φ (B reca l'inaccettabile ἔχοι), che non mi sembra creare alcun problema; Bandini invece preferisce adottare l'emendamento del Dindorf ἔχοις.

MEMORABILI

A

[1, 1] Πολλάκις ἐθαύμασα[1] τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι[2] Σωκράτην ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει[3]. Ἡ μὲν γὰρ γραφὴ κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων[4], ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων[5].

[2] Πρῶτον[6] μὲν οὖν, ὡς οὐκ ἐνόμιζεν οὓς ἡ πόλις νομίζει

1. 1. Una espressione assai simile, posta sulla bocca di Socrate, si legge in *Ap.*, 11, dove il filosofo si chiede appunto con stupore (θαυμάζω) su quale fatto a sua conoscenza si sia mai fondato Meleto per accusarlo di non riconoscere gli dèi riconosciuti dalla città. Ma questo *incipit* ricorda soprattutto quello della *Costituzione degli Spartani*, dove Senofonte afferma di essersi domandato con stupore (ἐθαύμασα) in che modo Sparta, nonostante la sua scarsità di popolazione, sia diventata la più potente e la più illustre tra le città greche.

2. Designati con il termine tecnico οἱ γραψάμενοι, che indica appunto coloro che avevano sottoscritto la γραφή, cioè l'atto di accusa scritto (si ricordi che γραφή è, per altro, un termine tecnico che indica specificamente un'accusa per un danno arrecato alla città: cfr. anche PLATONE, *Euthyphr.*, 2 a); più avanti (vedi I, 2, 64 e n. 128), ὁ γραψάμενος allude invece a chi aveva presentato tale atto, vale a dire Meleto. Come è noto, gli accusatori furono, oltre a Meleto, poeta di scarso successo, Licone, un oratore poco noto, e Anito, di professione conciapelli (nel senso di proprietario di un laboratorio dove si svolgeva questa lavorazione) e uomo politico (cfr. PLATONE, *Ap.*, 23 e-24 a). Il personaggio più importante era senza dubbio Anito: stratego nel 409, aveva ricevuto l'incarico di guidare una spedizione di soccorso per liberare Pilo dall'assedio degli Spartani, ma a causa di alcune tempeste non riuscì a doppiare il capo Malea e fece ritorno ad Atene: accusato di tradimento, pur di essere assolto, non esitò a corrompere i giudici (DIODORO SICULO, XIII, 64, 6; cfr. anche ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 27, 5); durante il governo dei Trenta, fu uno degli esuli democratici più in vista (cfr. *Hell.*, II, 3, 42; II, 3, 44): all'epoca del processo era dunque una figura di spicco della democrazia restaurata.

3. Per una replica polemica alla condanna a morte di Socrate cfr. I, 2, 62 e n. 124; I, 2, 64 e n. 131.

4. Così, come molti altri interpreti, ho deciso di rendere θεοὺς οὐ νομίζων, in

LIBRO PRIMO

[1, 1] Molte volte mi sono domandato con stupore[1] con quali argomenti gli accusatori[2] di Socrate riuscirono a convincere gli Ateniesi che egli meritava la pena di morte per le sue colpe nei confronti della città[3]. L'accusa presentata contro di lui era infatti la seguente: «Socrate è colpevole di non riconoscere gli dèi[4] riconosciuti dalla città e di introdurre altre, nuove divinità; inoltre è colpevole di corrompere i giovani»[5].

[2] In primo luogo[6], dunque, riguardo all'accusa che non

quanto mi sembra che preservi, nel modo meno inadeguato, l'ambiguità di questa espressione: infatti, come è stato più volte notato, θεοὺς νομίζειν da un lato significa venerare gli dèi secondo le consuetudini (νόμοι) di un popolo o di una città, dall'altro significa anche credere nell'esistenza di tali dèi. Per la bibliografia relativa a questa espressione rinviamo a XÉNOPHON, *Mémorables*, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, t. I, Paris, 2000, p. 49 (d'ora in avanti indicato semplicemente come BANDINI-DORION, I).

5. Leggermente diversa la formulazione che si legge in PLATONE, *Ap.*, 24 b-c (che per altro non pretende di riportare l'atto di accusa alla lettera), in quanto l'accusa di corrompere i giovani precede quella di non riconoscere gli dèi riconosciuti dalla città, ma altre nuove divinità. Molto simile, invece, quella che si legge in SENOFONTE, *Ap.*, 10, e pressoché identica quella fornita da DIOGENE LAERZIO, II, 40 (l'unica differenza consiste in εἰσηγούμενος in luogo di εἰσφέρων): è verosimile che a fornire il testo esatto dell'atto di accusa sia proprio Diogene, che indica come fonte Favorino, il quale, a sua volta, asseriva che esso era ancora conservato nel Μητρῷον (il tempio di Demetra / Cibele che, a partire dal IV secolo, fungeva da archivio degli atti ufficiali della città). Si tratta, in ogni caso, di una questione marginale, non solo perché il testo fornito qui da Senofonte e quello di Diogene Laerzio sono quasi identici, ma anche perché le accuse rivolte a Socrate in sede giudiziaria sono comunque le stesse in tutte le fonti di cui disponiamo.

6. Dopo una sorta di proemio (§ 1) è qui che inizia propriamente la prima sezione dei *Memorabili*, costituita dai primi due capitoli e dotata di una sua precisa fisionomia, tanto è vero che alcuni studiosi hanno ipotizzato una sua pub-

θεούς, ποίῳ ποτ' ἐχρήσαντο τεκμηρίῳ; Θύων τε γὰρ φανερὸς ἦν[7] πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν[8], καὶ μαντικῇ χρώμενος[9] οὐκ ἀφανὴς ἦν. Διετεθρύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον[10] ἑαυτῷ σημαίνειν[11]· ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν[12]. [3] Ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις[13]. Οὗτοί τε γὰρ ὑπολαμβάνουσιν οὐ τοὺς ὄρνιθας οὐδὲ τοὺς ἀπαντῶντας εἰδέναι τὰ συμφέροντα τοῖς μαντευομένοις, ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν, κἀκεῖνος δὲ οὕτως ἐνόμιζεν. [4] Ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοί φασιν ὑπό τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἀπαντώντων ἀποτρέπεσθαί τε

blicazione e circolazione come testo autonomo, separato dal resto dell'opera (vedi *Introduzione*, pp. 13-14 e n. 30): in effetti, questa prima *tranche*, non a caso denominata *Schutzschrift* da alcuni filologi a partire da H. Maier, rappresenta, assai più dell'opuscolo che pure reca questo titolo, la vera apologia di Socrate scritta da Senofonte. Questo «scritto di difesa» si articola, a sua volta, in due parti: la prima (*Mem.*, I, 1, 1 - I, 2, 8) si propone di difendere Socrate dalle accuse che gli furono mosse durante il processo, mentre la seconda parte (*Mem.*, I, 2, 9-61) è volta a confutare le accuse di un anonimo personaggio, indicato come ὁ κατήγορος, che quasi certamente è da identificare con il retore Policrate, il quale, a vari anni di distanza dalla morte di Socrate, scrisse un'orazione di accusa contro di lui (vedi I, 2, 9 e n. 20). In questo primo capitolo Senofonte difende Socrate dalle prime due imputazioni, strettamente connesse tra loro e che riproponevano la tradizionale accusa di empietà rivolta ai filosofi, mentre i primi otto paragrafi del capitolo successivo sono dedicati a confutare il terzo capo di accusa, cioè quello di corrompere i giovani.

7. Senofonte insiste ripetutamente sulla natura pubblica, visibile dell'attività di Socrate, nonché sul fatto che a tutti erano noti i suoi comportamenti e le sue opinioni: vedi *infra*, § 10; I, 2, 60; I, 2, 64 (cfr. anche *infra*, § 17; I, 2, 3). Notiamo di passaggio che l'espressione φανερὸς ἦν (letteralmente: «era visibile», «lo si vedeva») pare eccessiva, nel suo zelo apologetico, per i sacrifici che Socrate compiva nella propria casa, ai quali, verosimilmente, assistevano soltanto pochi amici.

8. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 11.

9. Per il ricorso di Socrate alla divinazione e la sua fiducia in tale pratica vedi *infra*, §§ 3 e 6-9; I, 3, 4; I, 4, 15; I, 4, 18; II, 6, 8; IV, 3, 12; IV, 7, 10; IV, 8, 11. Del resto tutti gli eroi di Senofonte nutrono un'analoga devota fiducia nelle pratiche divinatorie: si pensi, in particolare, al Ciro della *Ciropedia* e, ancor più, al Senofonte dell'*Anabasi*.

10. Così, con la maggioranza degli interpreti, ho deciso di rendere τὸ δαιμόνιον del testo greco; suggestiva, ma rischiosa, la soluzione del Dorion, che traduce «la divinité», motivando tale scelta con grande ricchezza di argomentazioni (vedi BANDINI-DORION, I, cit., pp. 50-52), che tuttavia non risultano del tutto convincenti. Se è vero infatti che Senofonte, a differenza di Platone, utilizza quasi sempre l'aggettivo δαιμόνιον nella forma sostantivata (τὸ δαιμόνιον, appunto) e se è innegabile che in Senofonte τὸ δαιμόνιον a volte indica semplicemente la

riconoscesse gli dèi riconosciuti dalla città, di quale prova poterono mai servirsi? Infatti lo si vedeva[7] spesso compiere sacrifici in casa propria e altrettanto spesso sugli altari pubblici della città[8] e non era un segreto che facesse ricorso alla divinazione[9]. In effetti era ampiamente risaputo che Socrate asseriva che il demone[10] gli dava indicazioni[11]: ed è soprattutto per questo motivo, a mio avviso, che lo accusarono di introdurre nuove divinità[12]. [3] Ma egli non introdusse nulla di nuovo rispetto agli altri, a quanti cioè credono alla divinazione e ricorrono agli uccelli, alle voci, agli incontri fortuiti, ai sacrifici[13]. Essi infatti presumono non già che gli uccelli o le persone incontrate per caso siano a conoscenza di ciò che è utile a quanti si affidano alla divinazione, bensì che siano gli dèi a renderlo manifesto servendosi di tali strumenti: e questa era anche l'opinione di Socrate. [4] Ma, mentre la maggior parte di costoro afferma che sono gli uccelli e le persone incontrate casualmente a distoglierli da

divinità, senza alcun riferimento al «demone» di Socrate (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 51), è per altro vero che, in riferimento a Socrate, l'espressione τὸ δαιμόνιον, anche ammettendo che significhi effettivamente «la divinità», alluderebbe comunque alla divinità vista sotto una particolare angolazione, cioè in rapporto a Socrate, e in un ruolo specifico, quello di consigliere di Socrate. Inoltre, e questa mi pare l'obiezione fondamentale, tradurre τὸ δαιμόνιον come «la divinità» *tout-court*, significa opacizzare il testo, imporre un'abusiva uniformità a espressioni diverse (quali, appunto, τὸ δαιμόνιον da un lato e ὁ θεός / οἱ θεοί dall'altro), costringendo il lettore ad accettare, senza alcuna possibilità di controllo, una interpretazione già incorporata nella traduzione. Riguardo al demone di Socrate, oltre alla nota seguente, vedi *infra*, §§ 3-4 e n. 13 e 15; IV, 8, 1 e n. 1 e 2; IV, 8, 5-6 e n. 13; cfr. anche I, 4, 15 e n. 35; IV, 3, 12 e n. 22.

11. A differenza che in Platone, dove l'intervento del demone è presentato come una sorta di segnale (che necessita quindi di interpretazione: cfr. *Phaedr.*, 242 b-c) volto a distogliere Socrate da quanto si appresta a fare, in Senofonte il demone fornisce precise indicazioni di comportamento non soltanto a Socrate, ma anche, tramite Socrate, a quanti lo frequentano: cfr. *infra*, § 4. Per un esame della complessa questione del demone di Socrate, anche in rapporto alla testimonianza di Platone, vedi *Introduzione*, pp. 110-113.

12. Nel testo greco: καινὰ δαιμόνια, con palese riferimento al demone (τὸ δαιμόνιον) di Socrate: cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 12; PLATONE, *Ap.*, 31 c-d; *Euthyphr.*, 3 b.

13. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 13. In effetti gli indovini traevano presagi dal volo degli uccelli, da parole di buono o di cattivo auspicio, da incontri o eventi fortuiti, dalle viscere delle vittime sacrificali. Senofonte qui intende porre sullo stesso piano queste pratiche divinatorie e le indicazioni fornite dal demone: si tratta, per altro, di una analogia imperfetta, in quanto queste ultime non richiedono un lavoro di interpretazione.

καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν. Καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων[14] προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος· καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε[15], τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε. [5] Καίτοι τίς οὐκ ἂν ὁμολογήσειεν αὐτὸν βούλεσθαι μήτ' ἠλίθιον μήτ' ἀλαζόνα φαίνεσθαι τοῖς συνοῦσιν; Ἐδόκει δ' ἂν ἀμφότερα ταῦτα, εἰ προαγορεύων ὡς ὑπὸ θεοῦ φαινόμενα καὶ ψευδόμενος ἐφαίνετο[16]. Δῆλον οὖν ὅτι οὐκ ἂν προέλεγεν, εἰ μὴ ἐπίστευεν ἀληθεύειν. Ταῦτα δὲ τίς ἂν ἄλλῳ πιστεύσειεν ἢ θεῷ; Πιστεύων δὲ θεοῖς πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν[17];

[6] Ἀλλὰ μὴν ἐποίει καὶ τάδε πρὸς τοὺς ἐπιτηδείους. Τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι· περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο μαντευσομένους ἔπεμπεν εἰ ποιητέα[18]. [7] Καὶ τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις καλῶς οἰκήσειν[19] μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι· τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν[20] ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ

14. Come è stato più volte notato, Senofonte evita con grande cura il termine discepoli (μαθηταί), in quanto nega strenuamente che Socrate sia mai stato un maestro (cfr. I, 2, 3 e n. 6), e ricorre invece a una serie di espressioni che indicano quanti frequentavano abitualmente Socrate: questa, οἱ ξυνόντες / οἱ συνόντες (letteralmente: «coloro che stavano insieme a lui»), è la più comune: cfr. anche *Introduzione*, p. 125 e n. 566.

15. Non solo dunque Socrate non corrompeva i giovani che lo frequentavano, ma anzi con i suoi consigli risultava utile ad amici e compagni: è uno dei temi centrali dei *Memorabili* che emerge qui per la prima volta e sarà enunciato programmaticamente all'inizio della sezione apomnemoneutica: vedi I, 3, 1 e n. 1; sull'utilitarismo di Senofonte (e del suo Socrate) cfr. *Introduzione*, pp. 156-161.

16. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 13.

17. Come è stato ampiamente rilevato, si tratta di una argomentazione speciosa, in quanto Socrate non era stato accusato di non credere agli dèi, ma di non riconoscere gli dèi della città; analoga la linea difensiva scelta da Platone nell'*Apologia*, ma decisamente più abile, oltre che più articolata: infatti è lo stesso Meleto, in sede di dibattimento, a modificare il contenuto dell'accusa formulata per iscritto, asserendo che Socrate è un ateo *tout-court* e offrendo quindi a Socrate la possibilità di demolire agevolmente tale accusa (PLATONE, *Ap.*, 26 c-28 a): vedi anche *Introduzione*, p. 106.

18. Così aveva fatto con lo stesso Senofonte, quando questi gli aveva domandato se dovesse accettare l'invito di Prosseno e partecipare alla spedizione che Ciro stava allestendo: vedi *An.*, III, 1, 5.

19. Qui e altrove abbiamo reso con «casa» il greco οἶκος, benché si tratti di una traduzione comunque approssimativa, dato che οἶκος, come è noto, indica

un'azione o a indurli a compierla, Socrate parlava in base a ciò che pensava: sosteneva infatti che era il demone a dargli indicazioni. E a molti di coloro che lo frequentavano[14] suggeriva di fare una cosa e di non farne un'altra, a seconda dell'avvertimento del demone: quelli che gli obbedivano ne traevano vantaggio[15], mentre quelli che non gli obbedivano avevano motivo di pentirsene. [5] Eppure chi non sarebbe disposto ad ammettere che egli non voleva sembrare ai suoi compagni né uno sciocco né un impostore? E sarebbe sembrato sia l'uno che l'altro, se, facendo predizioni presentate come rivelazioni del dio, fosse poi stato smentito dai fatti[16]. È dunque evidente che non avrebbe fatto predizioni, se non fosse stato convinto di dire la verità. Ma, per cose di questo genere, chi mai confiderebbe in altri se non in un dio? E se Socrate confidava negli dèi, come poteva pensare che gli dèi non esistono?[17]

[6] Ed ecco che cosa ancora faceva per gli amici. Riguardo alle cose indispensabili, consigliava di farle nel modo che riteneva migliore; per quelle invece il cui esito gli appariva incerto, li mandava a chiedere all'oracolo se bisognava farle[18]. [7] E sosteneva che hanno bisogno della divinazione coloro che intendono amministrare bene una casa o una città[19]. In effetti, quanto al diventare un carpentiere o un fabbro o un agricoltore o un uomo che comanda su altri o un uomo capace di valutare tali mestieri[20] o un esperto nel calcolo o un amministratore o uno stratego, egli riteneva che tutte queste attività siano suscettibili di apprendimento e

sia la casa sia la famiglia sia il patrimonio familiare. È interessante notare che, come emerge chiaramente non soltanto qui ma in numerosi altri luoghi, secondo il Socrate dei *Memorabili* la corretta amministrazione di una casa e il buon governo di una città richiedono le medesime doti: cfr. I, 2, 48; I, 2, 64; III, 4, 6; III, 4, 12; III, 6, 4; IV, 1, 2; IV, 2, 11; IV, 4, 16; e soprattutto III, 6, 14-15, dove l'amministrazione di una casa è presentata come propedeutica rispetto al governo della città. Questa convinzione, che implica una differenza meramente quantitativa tra l'*oikos* e la *polis* (cfr. in particolare III, 4, 12 e n. 17), è una sorta di filo rosso che percorre anche l'*Economico* (vedi, in particolare, *Oec.*, 21, 2-9): è quindi legittimo presumere che si tratti di una convinzione propria di Senofonte o, quanto meno, anche di Senofonte; non diversa, per altro, la posizione di Platone: cfr. III, 4, 6 e n. 11.

20. Per il testo (alquanto incerto) vedi *Nota critica*.

ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετὰ ἐνόμιζεν εἶναι, [8] τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις. Οὔτε γὰρ τῷ καλῶς ἀγρὸν φυτευσαμένῳ δῆλον ὅστις καρπώσεται[21], οὔτε τῷ καλῶς οἰκίαν οἰκοδομησαμένῳ δῆλον ὅστις ἐνοικήσει, οὔτε τῷ στρατηγικῷ δῆλον εἰ συμφέρει στρατηγεῖν, οὔτε τῷ πολιτικῷ δῆλον εἰ συμφέρει τῆς πόλεως προστατεῖν, οὔτε τῷ καλὴν γήμαντι, ἵν' εὐφραίνηται, δῆλον εἰ διὰ ταύτην ἀνιάσεται, οὔτε τῷ δυνατοὺς ἐν τῇ πόλει κηδεστὰς λαβόντι δῆλον εἰ διὰ τούτους στερήσεται τῆς πόλεως. [9] Τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν[22] ἔφη· δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν, οἷον εἴ τις ἐπερωτῴη πότερον ἐπιστάμενον ἡνιοχεῖν ἐπὶ ζεῦγος λαβεῖν κρεῖττον ἢ μὴ ἐπιστάμενον, ἢ πότερον ἐπιστάμενον κυβερνᾶν ἐπὶ τὴν ναῦν κρεῖττον λαβεῖν ἢ μὴ ἐπιστάμενον, ἢ ἃ ἔξεστιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας[23] εἰδέναι· τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιστα ποιεῖν ἡγεῖτο. Ἔφη δὲ δεῖν, ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοί, μανθάνειν, ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστί, πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι[24]·

21. Cfr. II, 1, 13 e n. 40; vedi anche *Oec.*, 5, 18-19.

22. In questo modo si è cercato di rendere un gioco di parole intraducibile: letteralmente infatti il passo così recita: «E quanti ritengono che nessuna di tali cose sia demonica (δαιμόνιον) ... diceva che sono in preda al demone della follia (δαιμονᾶν)», evocando quindi l'idea di un ironico contrappasso, come mostra il deliberato ricorso al verbo δαιμονάω (propriamente: «essere posseduto da un δαίμων»), rarissimo e di uso esclusivamente poetico (cfr. ESCHILO, *Choe.*, 566; *Sept.*, 1001; EURIPIDE, *Phoen.*, 888).

23. Cfr. III, 10, 10 e n. 18; vedi anche IV, 4, 7 e n. 20. Il numero, la misura e il peso vengono presentati come strumenti per giungere a conclusioni oggettive, in grado di imporsi a chiunque eliminando qualsiasi possibile disaccordo, anche in PLATONE, *Euthyphr.*, 7 b-d; *Alc. I*, 126 c-d; *Resp.*, 602 d; cfr. anche *Phil.*, 55 e. Quanto al concetto generale qui espresso, significativa è la sintonia con *Cyr.*, I, 6, 6, dove un ragionamento assai simile viene attribuito a Cambise, il saggio padre di Ciro, nel corso di una sua lunga conversazione con il figlio ancora giovanissimo: ciò rende assai verosimile l'ipotesi che si tratti, in realtà, di convinzioni proprie di Senofonte, che non ha esitato a porle sulle bocca dei suoi eroi, Cambise nella *Ciropedia*, Socrate nei *Memorabili* (in proposito cfr. *Introduzione*, p. 164 e n. 675).

24. Vedi anche IV, 3, 12; IV, 7, 10; ma cfr. soprattutto *Cyr.*, I, 6, 23: anche in questo caso a sostenere le convinzioni qui attribuite a Socrate è Cambise, nel corso della sua lunga conversazione, di natura squisitamente didattica, con il figlio Ciro (*Cyr.*, I, 6, 2-46). Come rileva a ragion Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 58), l'interpretazione di questo periodo è meno ovvia e banale di quanto

alla portata dell'intelligenza umana; [8] asseriva però che quanto vi è di più importante in esse gli dèi lo hanno riservato a se stessi e nulla di ciò è manifesto agli uomini. Infatti chi ha coltivato bene un campo non sa chi ne raccoglierà i frutti[21], chi ha costruito bene una casa non sa chi vi abiterà, lo stratego non sa se per lui è vantaggioso esercitare il comando, il politico non sa se per lui è vantaggioso governare la città; chi ha sposato una bella donna per essere felice non sa se invece dovrà soffrire per colpa sua, e chi si è procurato, con il matrimonio, parenti potenti nella città non sa se a causa loro dovrà essere esiliato dalla città. [9] E quanti ritengono che in tutto ciò non vi sia nulla di divino, ma che tutto dipenda dall'intelligenza umana, sono, diceva, in preda al demone della follia[22]; ma sono in preda al demone della follia anche coloro che consultano gli oracoli per questioni che gli dèi hanno concesso agli uomini di poter giudicare da soli grazie all'apprendimento: ad esempio, se uno domandasse se è meglio prendere su un carro uno che sa guidarlo o uno che non sa guidarlo, o se è meglio prendere a bordo di una nave uno che sa fare il timoniere o uno che non sa farlo, oppure se uno facesse domande su cose che è possibile conoscere contando, misurando, pesando[23]. Era convinto che coloro che interrogano gli dèi su argomenti del genere compiono atti contrari alle leggi divine. Affermava che dobbiamo imparare quelle cose che gli dèi ci hanno concesso di poter fare grazie all'apprendimento, mentre quelle che rimangono oscure agli uomini bisogna cercare, tramite la divinazione, di apprenderle dagli dèi[24]: gli dèi, infatti, danno indicazioni

possa apparire a una prima lettura: in effetti, se leggiamo questo passo prescindendo dal contesto precedente, esso sembra limitarsi a istituire una netta distinzione tra due tipi di cose: quelle che possono essere apprese dall'uomo e dunque necessitano non già del ricorso alla divinazione, bensì, semplicemente, di venire apprese e quelle che invece rimangono oscure all'uomo e non sono quindi suscettibili di apprendimento, ma possono essere conosciute soltanto attraverso la divinazione, attingendo cioè alla sapienza divina. Al primo gruppo sembrano appartenere le varie *technai* e tutto ciò che può essere appreso tramite il calcolo, la misurazione, la pesatura; al secondo tutti quei processi il cui esito non dipende né da conoscenze tecniche né da conoscenze di natura aritmetica o geometrica, ma è legato a fattori casuali e quindi imponderabili e imprevedibili. Tuttavia, se rileggiamo questo periodo e tutto il § 9 alla luce dei due paragrafi immediata-

τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὦσιν ἵλεῳ σημαίνειν[25].

[10] Ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ· πρωΐ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς[26] ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι· καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν[27]. [11] Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν· οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως[28] ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο, σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν[29] κόσμος[30] ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε[31]. [12] Καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερά ποτε νομίσαντες ἱκανῶς ἤδη τἀνθρώπινα εἰδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. [13] Ἐθαύμαζε δ' εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς

mente precedenti, le cose si complicano: in effetti non vi è dubbio che l'agricoltura, l'architettura, l'arte militare, la stessa arte politica siano *technai* suscettibili di apprendimento; nondimeno, per quanto attiene ai loro risultati, sono soggette ad ampi margini di incertezza (§ 8), a cui solo la divinazione può fornire una risposta. Pertanto si può ipotizzare, con Dorion, che in questo periodo venga prospettata non tanto una opposizione tra cose che non necessitano del ricorso alla divinazione e cose che invece lo esigono, quanto tra i due diversi aspetti che una medesima cosa può presentare: da un lato un aspetto meramente tecnico, per così dire, affidato alle capacità di apprendimento dell'uomo e che quindi ricade interamente sotto il suo controllo, dall'altro invece un aspetto, inerente agli esiti della *techne* in questione, che si sottrae in parte al controllo dell'uomo e che pertanto ha bisogno del ricorso alla divinazione.

25. Cfr. *Cyr.*, I, 6, 46, dove è ancora Cambise a parlare; cfr. anche *Hipp.*, 9, 9.

26. L'espressione, assai comune, indica la tarda mattinata.

27. Sia Senofonte che Platone insistono nel sottolineare che Socrate, pur avendo una sua cerchia di amici e di seguaci, si intratteneva a discutere con chiunque incontrasse e con chiunque fosse interessato a dialogare con lui: vedi I, 2, 60-61; PLATONE, *Ap.*, 23 b-c; 30 a-b; 33 a-b. A questo suo comportamento è strettamente connesso anche il fatto che Socrate rifiutava di farsi pagare per le sue conversazioni: in proposito vedi soprattutto I, 2, 5-6 e n. 14.

28. In effetti indagare sui fenomeni naturali e, in particolare, sui fenomeni celesti poteva procurare una pericolosa fama di ateismo e di empietà: vedi, in particolare, PLATONE, *Ap.*, 19 b-c (cfr. anche 23 d); *Leg.*, 967 a. Del resto, come è noto, nella parodia delle *Nuvole* Socrate appare dedito proprio a ricerche di questo genere (*Nub.*, 225 sgg.): cfr. anche PLATONE, *Ap.*, 19 c.

29. Così abbiamo tradotto il greco σοφισταί, che qui non sta a indicare i sofisti (come in I, 6, 1; I, 6, 13), bensì quei filosofi che avevano indagato la natura

a coloro per i quali nutrono sentimenti di benevolenza[25].

[10] Del resto viveva sempre sotto gli occhi di tutti. La mattina si recava nei portici e nei ginnasi e, nell'ora in cui l'agorà è piena[26], lo si poteva vedere là; per il resto della giornata se ne stava sempre dove potesse incontrare più gente possibile. Per la maggior parte del tempo parlava e chiunque lo desiderasse poteva ascoltarlo[27] [11] E nessuno mai vide o sentì Socrate fare o dire niente di empio o di irreligioso: in effetti non discuteva, come la maggior parte degli altri, della natura di tutte le cose[28], indagando come è fatto quello che i sapienti[29] chiamano «cosmo»[30] e in base a quali necessità si verifichi ciascuno dei fenomeni celesti, ma anzi additava come affetti da follia[31] quanti si occupano di simili questioni. [12] Riguardo a costoro si chiedeva innanzi tutto se si dedicavano a tali speculazioni perché ritenevano di conoscere a sufficienza le cose umane, oppure se, tralasciando le cose umane e indagando quelle divine, erano convinti di agire come si deve. [13] Si meravigliava poi che non si rendessero conto che per gli uomini non è possibile scoprire tali

nel suo complesso, i *physiologoi*; per un'accezione in senso generico di questo termine vedi anche IV, 2, 1 e n. 4. Del resto anche in Erodoto σοφιστής è regolarmente usato nel significato generico di «sapiente»: cfr. ERODOTO, I, 29, 1; II, 49, 1; IV, 95, 2.

30. Così abbiamo reso il greco κόσμος, il cui significato, in questo passo, non è univoco. In effetti, come può suggerire quanto segue subito dopo («e in base a quali necessità si verifichi ciascuno dei fenomeni celesti»), qui κόσμος si potrebbe intendere come «cielo»: cfr. ISOCRATE, *Paneg.*, 179; ARISTOTELE, *Met.*, XI, 6, 1063 a 15; DIOGENE LAERZIO, VIII, 48 (che afferma che, a detta di Favorino, il primo a chiamare κόσμος il cielo fu Pitagora, mentre secondo Teofrasto sarebbe stato Parmenide). È per altro vero che già in Eraclito κόσμος indica il mondo, l'universo, tutto ciò che esiste: vedi ERACLITO, fr. A 30 D.-K.; e anche Pitagora, a differenza di quanto asserisce Diogene Laerzio (compilatore di fonti non sempre correttamente intese), avrebbe chiamato κόσμος non già il cielo, ma l'insieme di tutte le cose (τὴν τῶν ὅλων περιοχήν): così PLUTARCO, *De placitis philosophorum*, 886 b. Anche in Platone κόσμος sta a indicare l'universo (cfr., ad es., *Tim.*, 27 a; 29 e; 30 b-d; 32 c), un universo ordinato (cfr. *Gorg.*, 508 a); tuttavia, proprio nello stesso *Timeo*, si afferma esplicitamente che κόσμος può essere usato come sinonimo di οὐρανός, di «cielo» (*Tim.*, 28 b). Qui la scelta tra i due possibili significati non è facile: tuttavia il confronto con IV, 3, 13, dove κόσμος indica senza dubbio l'universo, un universo provvidenzialmente ordinato, induce a ritenere che anche qui κόσμος sia usato nel medesimo significato.

31. Cfr. *infra*, § 13; vedi inoltre IV, 7, 6, dove viene citato come esempio Anassagora; cfr. anche *Introduzione*, pp. 105-106 e n. 486.

ἐστιν ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν[32]· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους. [14] Τῶν τε γὰρ μαινομένων τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι, τοὺς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι, καὶ τοῖς μὲν οὐδ' ἐν ὄχλῳ δοκεῖν αἰσχρὸν εἶναι λέγειν ἢ ποιεῖν ὁτιοῦν, τοῖς δὲ οὐδ' ἐξιτητέον εἰς ἀνθρώπους εἶναι δοκεῖν, καὶ τοὺς μὲν οὔθ' ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ' ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία σέβεσθαι· τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι[33], τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος[34], καὶ τοῖς μὲν ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ' οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι[35], καὶ τοῖς μὲν πάντα γίγνεσθαί τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ' ἂν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτ' ἀπολέσθαι[36]. [15] Ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε, ἆρ', ὥσπερ οἱ τἀνθρώπεια μανθάνοντες ἡγοῦνται τοῦθ' ὅ τι ἂν μάθωσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτῳ ἂν βούλωνται ποιήσειν, οὕτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὰν γνῶσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται, ποιήσειν, ὅταν βούλωνται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὥρας καὶ ὅτου [δ'] ἂν ἄλλου δέωνται τῶν τοιούτων[37], ἢ τοιοῦτο μὲν οὐδὲν οὐδ' ἐλπίζουσιν, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γνῶναι μόνον ᾗ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται[38]. [16] Περὶ μὲν οὖν τῶν ταῦτα πραγματευομένων

32. Cfr. ancora IV, 7, 6.

33. Palese allusione a Parmenide e agli Eleati.

34. Altrettanto palese allusione agli atomisti, Leucippo e soprattutto Democrito.

35. La prima tesi è quella di Eraclito e degli atomisti: cfr. PLATONE, *Crat.*, 402 a-c (dove sono citati, oltre a Eraclito, anche Omero, Esiodo e Orfeo); *Theaet.*, 152 e (dove insieme a Eraclito vengono menzionati anche Protagora ed Empedocle, nonché Omero e il poeta comico Epicarmo); la seconda, come è noto, è quella di Parmenide: vedi ancora PLATONE, *Theaet.*, 152 e (cfr. anche 179 d-180 e).

36. Anche in questo caso, la seconda tesi è quella di Parmenide e degli Eleati (cfr. ARISTOTELE, *Cael.*, III, 1, 298 b 14-17), mentre la prima è propria non soltanto di Eraclito, ma anche, a detta di Platone, di tutti i *sophoi*, eccettuato, appunto, Parmenide: cfr. PLATONE, *Theaet.*, 152 e; vedi anche ARISTOTELE, *Cael.*, III, 1, 298 b 14-33. Diversi commentatori vedono in questa elencazione di tesi contrapposte dei filosofi della natura un tipico passo dossografico, la cui fonte ultima sarebbe Gorgia: vedi O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953, p. 19; al riguardo cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 62, con riferimenti bibliografici.

37. L.-A. Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 62) avanza l'ipotesi, sia pure con formula dubitativa, di un riferimento a Empedocle, ipotesi in effetti abba-

cose[32], dal momento che anche coloro che erano più orgogliosi di discutere di simili argomenti non avevano le stesse opinioni, ma si comportavano gli uni con gli altri come dei folli. [14] Tra i folli, infatti, alcuni non temono neppure le cose da temere, mentre altri hanno paura anche di ciò che non merita nessuna paura; ad alcuni non sembra vergognoso dire o fare qualsiasi cosa, neppure in mezzo alla folla, altri invece ritengono che non bisogna nemmeno uscire tra la gente; alcuni non onorano né templi né altari né nessun altro oggetto sacro, mentre altri venerano pietre, pezzi di legno trovati per caso, animali. E tra quanti si affannano a indagare la natura di tutte le cose, alcuni pensano che l'essere sia unico[33], altri invece che è infinito di numero[34]; alcuni credono che tutte le cose siano sempre in movimento, altri che nulla possa mai muoversi[35]; alcuni sono convinti che tutte le cose nascano e periscano, altri che nulla possa mai né nascere né perire[36]. [15] Riguardo a costoro Socrate si poneva anche la seguente domanda: come coloro che apprendono le cose umane ritengono di poter mettere in atto ciò che hanno appreso a beneficio di se stessi e di chiunque altro vogliano, forse anche coloro che indagano le cose divine pensano, non appena abbiano scoperto per quali necessità si verifica ciascun fenomeno, di poter produrre, quando lo vogliano, venti, piogge, stagioni e qualsiasi altro fenomeno del genere di cui abbiano bisogno?[37] Oppure non si aspettano nulla di simile, ma si accontentano di conoscere in che modo si produca ciascuno di tali fenomeni?[38] [16] Questo dunque è quanto sosteneva

stanza plausibile: vedi fr. B 111; A 1, 60; A 13; A 14 D.-K. Per i rapporti tra Empedocle e lo sciamanesimo rinviamo alle pagine ormai classiche di E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, pp. 135-178 (= *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze, 1959, pp. 159-209). Quanto alla domanda retorica qui formulata, essa, come del resto tutte le domande retoriche, rimane senza risposta, ma è comunque evidente che Socrate (e con lui Senofonte) non ritiene certo possibile per l'uomo riprodurre o comunque modificare i fenomeni meteorologici e climatici, nonché, più in generale, i fenomeni naturali.

38. Anche in questo caso la risposta è sottintesa, ma inequivocabile: tali conoscenze, se fine a se stesse, risultano del tutto inutili; in piena coerenza con questa posizione, vedremo che il Socrate dei *Memorabili* non esiterà a sostenere la necessità di apprendere la geometria, l'astronomia e l'aritmetica soltanto in vista della loro specifica utilità, vale a dire soltanto nella misura in cui esse si

τοιαῦτα ἔλεγεν· αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο[39], σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων[40], καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς[41] εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι[42].

[17] Ὅσα μὲν οὖν μὴ φανερὸς ἦν ὅπως ἐγίγνωσκεν[43], οὐδὲν

rivelino suscettibili di applicazioni pratiche, mentre si guarda bene dal conferire a tali discipline un valore teoretico e una dignità epistemologica: vedi IV, 7, 2-5 e n. 5; IV, 7, 8.

39. Questa affermazione, destinata a ricevere piena conferma dagli argomenti su cui vertono le conversazioni dei *Memorabili*, concorda anche con la testimonianza offerta dall'insieme dei dialoghi giovanili di Platone, nonché con quanto esplicitamente affermato da ARISTOTELE (*Met.*, I, 6, 987 b 1-4; XIII, 4, 1078 b 17-32; *Part. An.*, I, 1, 642 a 28-31): in tal modo, già nell'antichità, Socrate diviene il protagonista di una sorta di rivoluzione copernicana nel campo della filosofia che, abbandonate le indagini relative alla *physis*, volge finalmente il proprio sguardo all'uomo, impegnandosi esclusivamente nella riflessione etico-politica: si pensi, per citare un unico, autorevole esempio, a Cicerone, che non esita a scrivere: «Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere» (*Tusc.*, V, 4, 10; cfr. anche *Acad. post.*, I, 4, 15; *Brut.*, VIII, 31; *Fin.*, V, 29, 88; *Resp.*, I, 10, 15). È per altro vero che ARISTOFANE, *Nub.*, 225 sgg. (cfr. PLATONE, *Ap.*, 18 b-d; 19 b-c), mostra un Socrate impegnato a osservare i fenomeni celesti, ma non è difficile replicare che ciò risponde all'immagine convenzionale che la gente si fa dei filosofi e alle consuete accuse che vengono mosse loro: così PLATONE, *Ap.*, 23 d. D'altro canto lo stesso Platone, che nell'*Apologia* si preoccupa di smentire qualsiasi interesse di Socrate per i fenomeni naturali (*Ap.*, 19 b-d), nel *Fedone* attribuisce a Socrate una grande passione giovanile per la scienza della natura e, in particolare, per la dottrina di Anassagora, che tuttavia in seguito gli sarebbe apparsa inadeguata e insoddisfacente (*Phaed.*, 96 a-99 e; per i rapporti tra Anassagora e Socrate cfr. anche DIOGENE LAERZIO, II, 16 e 19). Una simile evoluzione negli interessi di Socrate appare tutto sommato verosimile e non contraddice il suo successivo, conclamato disinteresse per le indagini di tipo naturalistico. Né mi sembra che apra una contraddizione *Mem.*, IV, 7, 4-5: Socrate, infatti, come si è accennato (cfr. nota precedente), raccomanda lo studio dei fenomeni celesti soltanto in funzione di immediate applicazioni pratiche, necessarie alla vita quotidiana.

40. La riflessione sul potere e su chi sia in grado di esercitarlo in modo proficuo e durevole (in altre parole sul *leader* ideale) è in realtà un *Leitmotiv* dell'intera opera di Senofonte e accomuna opere diversissime quali la *Costituzione degli Spartani* e la *Ciropedia*, l'*Agesilao* e l'*Economico*, l'*Ipparchico* e lo *Ierone*, l'*Anabasi* e le *Elleniche*. Quanto ai temi della riflessione di Socrate qui indicati da Senofonte (cfr. anche IV, 6, 1), sembrerebbero confermare la nota tesi di Aristotele (*Met.*, I, 6, 987 b 1-4; XIII, 4, 1078 b 17-32; XIII, 9, 1086 a 37-b 5; *Part. An.*, I, 1, 642 a 24-31) secondo la quale la ricerca di definizioni universali rappresenterebbe la più importante novità del pensiero di Socrate. In realtà, nei *Memorabili*, le definizioni della *pietas* (IV, 6, 2-4), del buono e del bello (III, 8, 2-7; IV, 6, 8-9), della giustizia (III, 9, 5; IV, 4; IV, 6, 5-6), della moderazione (III, 9, 4), della sapienza (IV, 6, 7), del coraggio (III, 9, 1-3; IV, 6, 10-11), nonché delle diverse

a proposito di coloro che si occupano di simili argomenti. Quanto a lui, discuteva sempre di questioni che riguardano gli uomini[39], indagando che cosa è pio e che cosa è empio, che cosa è bello e che cosa è brutto, che cosa è giusto e che cosa è ingiusto, che cosa è la moderazione e che cosa è la follia, che cosa è il coraggio e che cosa è la viltà, che cosa è la città e che cosa è l'uomo politico, che cosa è il potere sugli uomini e che cosa è l'uomo atto a esercitarlo[40]. Riguardo agli altri argomenti, indagava quelli la cui conoscenza era propria, a suo avviso, dei gentiluomini[41] e la cui ignoranza implicava che si potesse a ragione essere chiamati schiavi[42].

[17] Riguardo alle questioni sulle quali non era noto come la pensasse[43], non c'è da sorprendersi che i giudici si siano

forme di governo (III, 9, 10-13; IV, 6, 12), non soltanto occupano uno spazio davvero esiguo, ma vengono enunciate in modo alquanto sommario, per non dire semplicistico: in questi passi (come in tutti gli altri che si propongono di fornire delle definizioni di ordine generale) è del tutto assente quella tensione speculativa, volta a cogliere l'essenza delle tradizionali virtù dell'etica greca, che anima il Socrate platonico nei dialoghi giovanili che vertono sui medesimi argomenti (l'*Eutifrone* sulla santità, l'*Ippia maggiore* sul bello, il I libro della *Repubblica* sulla giustizia, il *Carmide* sulla moderazione, il *Lachete* sul coraggio). Uno dei motivi di tale scarto, se non il motivo *tout-court*, consiste senza dubbio, come suggerisce Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 64), nella diversa importanza che Platone e Senofonte attribuiscono alla teoria della virtù-scienza: in Platone essa riveste un ruolo di assoluta centralità e pertanto una corretta definizione della virtù è il presupposto irrinunciabile della virtù stessa; per Senofonte, invece, come avremo modo di constatare, la teoria della virtù-scienza costituisce una sorta di paradosso mal digerito, che da un lato egli cerca di ricondurre a rassicuranti banalità e a cui, dall'altro, giustappone una concezione della virtù fondata sul dominio di sé (ἐγκράτεια), che, a sua volta, rinvia all'esercizio (μελέτη) come al suo indispensabile presupposto: cfr. *infra*, I, 2, 19-23 e n. 47 e 50; I, 5, 4 e n. 11; III, 9, 4-5 e n. 5; IV, 5, 6 e n. 7; IV, 5, 11 e n. 18; IV, 6, 6 e n. 7; IV, 6, 11 e n. 12; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 137-153.

41. Così, qui e altrove, abbiamo reso il termine καλὸς κἀγαθός (ovvero καλὸς καὶ ἀγαθός), privilegiandone la forte connotazione in senso sociale rispetto al significato etimologico («bello e buono» e quindi perfetto da ogni punto di vista). Qui, per altro, il termine è davvero intraducibile, in quanto indica al tempo stesso anche l'uomo perfetto in ambito morale, l'uomo dotato di virtù (cfr. I, 2, 2 e n. 5; I, 2, 18 e n. 41; I, 6, 13 e n. 24): vedi inoltre *Introduzione*, pp. 187-190.

42. Cfr. IV, 2, 22; IV, 2, 39, dove l'ignoranza è appunto assimilata alla schiavitù. Siamo qui di fronte al primo accenno della teoria della virtù-scienza, che verrà più ampiamente enunciata in III, 9, 4-5: al riguardo cfr. *supra*, n. 40. Sull'argomento è tuttora fondamentale R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les Mémorables de Xénophon*, Paris, 1938.

43. Quasi certamente Senofonte si riferisce alle opinioni politiche di Socrate. Non può trattarsi infatti delle sue convinzioni relative agli dèi né della sua *pietas*, che Senofonte ha già presentato come ben note a tutti (cfr. *supra*, § 2 e n. 7);

θαυμαστὸν ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι τοὺς δικαστάς· ὅσα δὲ πάντες ἤδεσαν, οὐ θαυμαστὸν εἰ μὴ τούτων ἐνεθυμήθησαν; [18] Βουλεύσας γάρ ποτε καὶ τὸν βουλευτικὸν ὅρκον ὀμόσας, ἐν ᾧ ἦν κατὰ τοὺς νόμους βουλεύσειν, ἐπιστάτης ἐν τῷ δήμῳ[44] γενόμενος, ἐπιθυμήσαντος τοῦ δήμου παρὰ τοὺς νόμους [ἐννέα στρατηγοὺς][45] μιᾷ ψήφῳ τοὺς ἀμφὶ Θράσυλλον καὶ Ἐρασινίδην[46] ἀποκτεῖναι πάντας, οὐκ ἠθέλησεν ἐπιψηφίσαι[47], ὀργιζομένου μὲν αὐτῷ τοῦ δήμου, πολλῶν δὲ καὶ δυνατῶν ἀπειλούντων[48]· ἀλλὰ περὶ πλείονος ἐποιήσατο εὐορκεῖν[49] ἢ χαρίσασθαι τῷ δήμῳ παρὰ τὸ δίκαιον[50] καὶ φυλάξασθαι τοὺς ἀπειλοῦντας. [19] Καὶ γὰρ ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν ἀνθρώπων[51] οὐχ ὃν τρόπον οἱ πολλοὶ νομίζουσιν· οὗτοι μὲν

inoltre il fatto che il paragrafo successivo narri un episodio che attesta la piena lealtà di Socrate verso le leggi della città induce a pensare che le opinioni alle quali qui si allude siano appunto di natura politica. In sostanza, il filo del discorso (per altro piuttosto reticente e un po' involuto) sembra essere il seguente: se è comprensibile che i giudici si siano sbagliati riguardo alle convinzioni politiche di Socrate, dato che questi non ne faceva pubblica professione, è incredibile che non abbiano tenuto presente ciò che tutti quanti conoscevano, cioè la sua fedeltà alle leggi della città, anche a rischio della vita, emblematicamente dimostrata in occasione del processo agli strateghi delle Arginuse (di cui al § 18).

44. Ricordiamo che la Bulè era composta da cinquecento cittadini nominati tramite sorteggio, cinquanta per ciascuna delle dieci tribù istituite da Clistene; all'interno della Bulè si distingueva un organismo ristretto, formato dai cinquanta buleuti della medesima tribù, che fungeva, per così dire, da organismo esecutivo, incaricato, tra l'altro, di convocare e di preparare le riunioni sia della Bulè sia dell'assemblea popolare: a turno ogni tribù esercitava questa funzione di pritania, cioè di presidenza, per la decima parte dell'anno e ogni giorno, tra i cinquanta buleuti della tribù in questione (detti appunto pritani), veniva sorteggiato un epistate, cioè un presidente, a cui spettava il compito di presiedere sia la Bulè sia l'assemblea e di mettere ai voti le proposte (cfr. ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 43, 2-44, 3). Quanto al fatto ricordato subito dopo, soltanto qui e in *Mem.*, IV, 4, 2, si afferma che Socrate fosse epistate, cioè presidente dell'assemblea popolare, mentre sia in *Hell.*, I, 7, 15, sia in PLATONE, *Ap.*, 32 b-c, Socrate è semplicemente uno dei pritani. È vero, per altro, che in *Gorg.*, 473 e-474 a, Socrate afferma di essere stato un giorno epistate dei pritani e di essersi reso ridicolo per la sua ignoranza delle procedure, ma nulla prova che il giorno a cui si riferisce fosse quello del processo agli strateghi delle Arginuse. La questione della carica rivestita da Socrate in quella circostanza (epistate ovvero semplice pritano) non è un dettaglio irrilevante, dato che alle due cariche corrispondevano livelli decisionali ben diversi: ora, siccome nelle *Elleniche* lo stesso Senofonte attesta che, nonostante l'opposizione di Socrate e di altri, si tenne ugualmente la votazione illegale che condannava a morte in blocco gli strateghi delle Arginuse (*Hell.*, I, 7, 34), quasi tutti gli studiosi sono dell'avviso che Socrate non fosse epistate (nel qual caso avrebbe potuto impedire la votazione della proposta), ma soltanto uno dei pritani (come risulta appunto da *Hell.*, I, 7, 15, e soprattutto da PLATONE, *Ap.*, 32 b-c). A questo punto però si pone il problema del perché nei *Memorabili*

sbagliati nei suoi confronti; ma quello che tutti sapevano, non è sorprendente che non l'abbiano tenuto in considerazione? [18] Una volta, quando era membro della Bulè e aveva pronunciato il giuramento del buleuta, in cui era prescritto di deliberare secondo le leggi, fu designato epistate dell'assemblea popolare[44] e, poiché il popolo desiderava condannare a morte [i nove strateghi][45] Trasillo, Erasinide e i loro compagni[46], tutti insieme con un unico voto, in violazione della legge, si rifiutò di porre in votazione[47] la proposta, nonostante la collera del popolo e le minacce di molti personaggi potenti[48]. Ma egli ritenne più importante tener fede al giuramento[49] che compiacere il popolo a scapito della giustizia[50] e proteggere la propria persona da chi lo minacciava. [19] Credeva infatti che gli dèi si prendano cura degli uomini[51], ma non nel modo che immagina la maggior parte della

Senofonte, per ben due volte, abbia attribuito a Socrate la carica di epistate. Anche la spiegazione in apparenza più plausibile, quella del Delebecque, secondo il quale Senofonte lo avrebbe fatto per conferire a Socrate maggiore importanza (É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957, p. 234), non risulta affatto convincente, in quanto implica un Senofonte tanto ottuso da non rendersi conto che, se Socrate fosse stato effettivamente epistate, avrebbe potuto impedire la votazione della proposta e la condanna a morte degli strateghi. Per altri tentativi (a mio avviso ancora meno fondati) di rendere ragione di questa strana incongruenza rinviamo a BANDINI-DORION, I, cit., p. 66.

45. Per il testo vedi *Nota critica*.

46. Degli otto strateghi che avevano partecipato alla battaglia delle Arginuse (406 a.C.), due, Protomaco e Aristogene, non rientrarono ad Atene, mentre gli altri sei (Trasillo, Erasinide, Pericle il Giovane, Diomedonte, Lisia, Aristocrate), appena tornati furono arrestati con l'accusa di non aver raccolto i naufraghi (*Hell.*, I, 7, 1-4): la Bulè propose, in violazione della legge vigente (nella fattispecie il decreto di Cannono: vedi *Hell.*, I, 7, 20 e 34), di giudicare collettivamente gli strateghi e, nonostante l'opposizione e gli appelli alla legalità di alcuni, tale proposta venne accolta dall'assemblea (*Hell.*, I, 7, 9-34); quindi fu messa ai voti e approvata la condanna a morte degli strateghi, che vennero giustiziati (*Hell.*, I, 7, 34).

47. Anche il termine ἐπιψηφίσαι («mettere ai voti», «porre in votazione») suona come una conferma del fatto che Socrate rivestisse la carica di epistate.

48. Per queste minacce cfr. PLATONE, *Ap.*, 32 b-c; cfr. anche IV, 4, 2 e n. 5.

49. Anche in un contesto squisitamente politico non manca una ulteriore sottolineatura della *pietas* di Socrate.

50. Per la prima volta compare l'implicita ma limpida equazione tra giustizia e legalità (παρὰ τὸ δίκαιον riprende infatti il precedente παρὰ τοὺς νόμους): per una esplicita identificazione della giustizia con quanto è conforme alle leggi della città vedi IV, 4, 12-13 e n. 25; IV, 6, 5-6.

51. Cfr. I, 4, 5-18; IV, 3, 3-12.

γὰρ οἴονται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν εἰδέναι, τὰ δ' οὐκ εἰδέναι· Σωκράτης δὲ πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι[52], τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι[53] καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.

[20] Θαυμάζω[54] οὖν ὅπως ποτὲ ἐπείσθησαν Ἀθηναῖοι Σωκράτην περὶ θεοὺς μὴ σωφρονεῖν[55], τὸν ἀσεβὲς μὲν οὐδὲν πώποτε περὶ τοὺς θεοὺς οὔτ' εἰπόντα οὔτε πράξαντα, τοιαῦτα δὲ καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα περὶ θεῶν οἷά τις ἂν καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος.

[2, 1] Θαυμαστὸν δὲ φαίνεταί μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν[1], εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος[2], ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος[3] πάνυ ῥᾳδίως ἔχειν

52. Vedi I, 4, 17-18; *Symp.*, 4, 47; *Cyr.*, I, 6, 46; *Hipp.*, 9, 9; cfr. anche *Cyr.*, V, 4, 31; *An.*, VII, 7, 39.

53. Vedi I, 4, 18.

54. L'inizio del paragrafo riprende, secondo il modulo della *Ringkomposition*, l'*incipit* dell'opera: in effetti questo paragrafo conclude la prima *tranche* della prima parte dello *Schutzschrift* (cfr. *supra*, n. 6), cioè quella volta a confutare l'accusa di empietà, mentre la sezione seguente di questa prima parte (I, 2, 1 - I, 2, 8) si occuperà di smentire l'accusa di corrompere i giovani.

55. Per una espressione simile cfr. IV, 3, 2 e n. 5. Qui, in questo specifico contesto, «moderazione» (σωφρονεῖν), a differenza di quanto accade di solito negli scritti di Senofonte, non è ovviamente sinonimo di ἐγκράτεια (al riguardo vedi I, 2, 17 e n. 40), ma indica il rispetto nei confronti degli dèi, il conformarsi alle pratiche di culto della città (cfr. IV, 3, 16 e n. 29) e finisce quindi per coincidere con l'*eusebeia*, con la *pietas* (vedi IV, 3, 18 e n. 35).

2. 1. Il dominio di sé (ἐγκράτεια) si esercita, infatti, nei confronti del sesso, del cibo, del vino, nonché, come risulta da altri passi, del sonno (cfr. *infra*, I, 5, 1; I, 6, 8; II, 1, 1; II, 6, 1; IV, 5, 9); lo straordinario dominio di sé di cui Socrate dà prova, nonché l'importanza che lo stesso Socrate attribuisce alla *enkrateia* vengono ripetutamente sottolineati da Senofonte: vedi *infra*, § 14; I, 3, 5-15; I, 5; I, 6, 8; II, 1, 1-5; II, 1, 30-33; II, 6, 1; II, 6, 22; II, 6, 31-32; III, 14; IV, 5; IV, 8, 11; cfr. anche *Ap.*, 16. Diversa, come è stato più volte notato, la *enkrateia* che caratterizza il Socrate platonico: se da un lato egli è in grado di dominare il desiderio di cibo al tal punto che, durante la campagna di Potidea, riesce a tollerare meglio di tutti gli altri la mancanza di rifornimenti (PLATONE, *Symp.*, 219 e-220 a), d'altro canto proprio lui sa godere, più di chiunque altro, del cibo abbondante e del vino e, se costretto, può bere più di tutti senza che nessuno abbia mai potuto vederlo ubriaco (*Symp.*, 220 a; 214 a; cfr. anche 176 c). In sostanza nel

gente: costoro infatti pensano che gli dèi sappiano alcune cose, ma ne ignorino altre; Socrate invece era convinto che gli dèi sappiano tutto[52], parole, azioni e intenzioni celate nel silenzio, che siano presenti dappertutto[53] e che forniscano indicazioni agli uomini riguardo a tutte le cose umane.

[20] Mi domando dunque con stupore[54] come gli Ateniesi poterono lasciarsi convincere che Socrate non desse prova di moderazione verso gli dèi[55], lui che non aveva mai né detto né fatto nulla di empio nei confronti degli dèi, ma anzi riguardo agli dèi diceva e faceva proprio quelle cose che si dovrebbero dire e fare per essere e per essere ritenuto un uomo assolutamente pio.

[2, 1] Mi sembra sorprendente anche il fatto che alcuni si lasciarono persuadere che Socrate corrompeva i giovani: in primo luogo, oltre a quanto si è detto, più di chiunque altro dava prova di dominio di sé nell'ambito dei piaceri dell'amore e del ventre[1]; in secondo luogo, era il più capace di sopportare il freddo, il caldo e ogni tipo di fatica[2]; inoltre, si era abituato ad avere esigenze così modeste che, pur possedendo pochissimo[3], disponeva assai facilmente di quanto gli basta-

Simposio platonico la *enkrateia* di Socrate rispetto al cibo e al vino non consiste soltanto nel limitarne, anche drasticamente, il desiderio, ma anche, in determinate circostanze, nel goderne pienamente mantenendo però il totale controllo di sé, restando sempre, appunto, ἐγκρατής, *compos sui*. Per la *enkrateia* del Socrate platonico rispetto al sonno vedi ancora *Symp.*, 223 b-d; per quella rispetto al sesso vedi *Symp.* 217 a-219 d: anche in questo campo, per altro, il dominio di sé che contraddistingue Socrate è esente da qualsiasi connotazione ascetica: cfr., ad es., *Symp.*, 216 d; 223 a.

2. Cfr. I, 6, 2; I, 6, 6-7; per l'importanza che Socrate attribuisce a tale capacità vedi II, 1, 6. Come rileva a ragione Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 69-70), in Senofonte la distinzione tra il dominio di sé (ἐγκράτεια) e la capacità di sopportare il freddo, il caldo e la fatica (καρτερία) è netta e precisa, e corrisponde alla distinzione interno / esterno: la *enkrateia*, infatti, consiste nel saper dominare quegli impulsi al piacere che provengono dall'interno dell'uomo, mentre la *karteria* consiste nel saper sopportare circostanze esterne che affliggono il corpo; in altri termini se la *enkrateia* è la capacità di controllare i piaceri inerenti alla sfera fisica, la *karteria* invece è la capacità di sopportare i dolori inerenti alla medesima sfera. Anche il Socrate platonico dà prova di eccezionali capacità di sopportare sia il freddo (*Symp.*, 220 a-b) sia le fatiche (*Symp.*, 219 e).

3. La povertà di Socrate è ricordata insistentemente sia da Platone sia da Senofonte: vedi *infra*, § 14; I, 6, 2-3; *Oec.*, 2, 2-3; 2, 11; 11, 3; PLATONE, *Ap.*, 23 b-c; 31 b-c; 36 d-e; 38 b; *Resp.*, 338 b. In particolare, nell'*Apologia* platonica Socrate

(τ)ἀρκοῦντα[4]. [2] Πῶς οὖν αὐτὸς ὢν τοιοῦτος ἄλλους ἂν ἢ ἀσεβεῖς ἢ παρανόμους ἢ λίχνους ἢ ἀφροδισίων ἀκρατεῖς ἢ πρὸς τὸ πονεῖν μαλακοὺς ἐποίησεν; Ἀλλ' ἔπαυσε μὲν τούτων πολλούς, ἀρετῆς ποιήσας ἐπιθυμεῖν καὶ ἐλπίδας παρασχών, ἂν ἑαυτῶν ἐπιμελῶνται, καλοὺς κἀγαθοὺς ἔσεσθαι[5]· [3] καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου[6], ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας αὐτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι[7].

[4] Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ σώματος αὐτός τε οὐκ ἠμέλει τούς τ'

afferma di essere in grado di pagare, al massimo, una multa di una mina d'argento (*Ap.*, 38 b), mentre nell'*Economico* Socrate dichiara che il valore di tutto ciò che possiede, inclusa la casa, non è superiore a cinque mine (*Oec.* 2, 3). Tuttavia, di recente, S. Pomeroy ha fatto notare che, se effettivamente Socrate partecipò come oplita alle compagne di Potidea e di Delio (PLATONE, *Symp.*, 219 e; 220 e-221 a; *Charm.*, 153 a-b), svoltesi rispettivamente nel 432-430 e nel 424 a.C., doveva godere, a quell'epoca, di una relativa agiatezza (S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994, pp. 28 e 223-224); in effetti Platone presenta Socrate non tanto come un uomo povero, bensì come un uomo impoveritosi per aver sistematicamente trascurato i propri affari a beneficio della sua missione al servizio del dio di Delfi: vedi *Ap.*, 23 b-c; 31 a-c.

4. Vedi *infra*, § 14; I, 3, 5 e n. 16; I, 6, 10 e n. 19, 20, 21; cfr. anche IV, 7, 1 e n. 2; IV, 8, 11 e n. 26 (dove, per altro, si fa riferimento a una autosufficienza di tipo intellettuale, intesa cioè come autonomia di giudizio). Dopo aver messo in luce la *enkrateia* e la *karteria* di Socrate, Senofonte gli attribuisce, pur non facendo uso del termine, l'autosufficienza (αὐτάρκεια). O. Gigon, nel suo fondamentale commento al I libro dei *Memorabili*, sostiene che queste tre qualità sono del tutto estranee al Socrate platonico e tipiche invece dei Cinici e, in particolare, di Antistene: pertanto il ritratto di Socrate tracciato da Senofonte dimostrerebbe palesi influssi antistenici (O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., pp. 26-27). In realtà, l'unica qualità davvero estranea al Socrate platonico sembra essere l'autosufficienza (per la *enkrateia* e la *karteria* vedi *supra*, n. 1 e 2), che invece Senofonte, qui e altrove, non esita ad attribuire al maestro: su questo punto specifico, pertanto, non si può escludere che Senofonte sia stato influenzato dagli scritti di Antistene, purtroppo perduti (e la loro perdita impedisce ovviamente la verifica decisiva). Del resto che Senofonte conoscesse l'abbondante letteratura socratica fiorita all'indomani della morte del maestro non è soltanto verosimile, ma è attestato in modo esplicito da Senofonte stesso (vedi I, 4, 1 e n. 2; IV, 3, 2 e n. 6; *Ap.*, 1): e se è vero che non siamo in grado di precisare, se non in misura limitata e comunque congetturale, quali di questi testi ebbe modo di leggere, rimane comunque molto probabile che abbia avuto ben presenti non soltanto buona parte dei dialoghi di Platone (cfr. *Introduzione*, pp. 32-34), ma anche altre opere dei numerosi discepoli di Socrate che scrissero del loro maestro, tra i quali senza dubbio Antistene occupava una posizione di rilievo: per la tormentata questione dei rapporti tra gli scritti di Antistene e gli scritti socratici di Senofonte cfr. ancora *Introduzione*, p. 77 e n. 356.

5. Come suggerisce F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997, pp. 221-222, questa cura di sé equivale sostanzialmente alla cura dell'anima di cui al § 4 e alla cura della virtù di cui al § 8: vedi *infra*, n. 12 e 18; cfr. anche *Introduzione*, p. 101. Quanto a καλοὺς κἀγαθούς, anche in questo

va[4]. [2] Come avrebbe potuto dunque, se era un uomo di questo genere, rendere gli altri empi o irrispettosi delle leggi o golosi o incapaci di dominarsi nei piaceri d'amore o deboli rispetto alle fatiche? Anzi, fece desistere molti da simili vizi, inducendoli a desiderare la virtù e a sperare che, se si fossero presi cura di se stessi, sarebbero divenuti dei gentiluomini[5]. [3] Eppure mai si proclamò maestro in questo campo[6], ma poiché era palese che possedeva simili qualità faceva sperare a quanti lo frequentavano che, se lo avessero imitato, sarebbero diventati come lui[7].

[4] Per altro, dal canto suo, non trascurava il proprio cor-

caso si è preferito renderlo con «gentiluomini»: è per altro evidente che, qui come altrove, si tratta di un termine in realtà intraducibile, in quanto indica anche l'uomo moralmente eccellente, l'uomo virtuoso: cfr. I, 1, 16 e n. 41.

6. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 33 a (dove troviamo una espressione pressoché identica); 19 d-20 c; vedi anche I, 1, 4, n. 14; *infra*, § 8. A rigore, un'affermazione del genere è del tutto pertinente rispetto al Socrate platonico, che, come è noto, proclama ripetutamente la propria ignoranza, mentre si adatta assai meno al Socrate di Senofonte, che non soltanto non fa mai professione di ignoranza, ma anzi è prodigo di insegnamenti nei campi e negli ambiti più disparati (vedi *Introduzione*, pp. 117-119); del resto lo stesso Senofonte, poco sotto (*infra*, § 10), riferendosi a Socrate in modo indiretto ma inequivocabile, ammette che egli offriva utili insegnamenti ai concittadini (τὰ συμφέροντα διδάσκειν τοὺς πολίτας) e, poco più avanti (*infra*, § 17), riconosce che insegnava la politica (τὰ πολιτικὰ διδάσκειν) a quanti lo frequentavano; in seguito (I, 6, 14) sarà lo stesso Socrate a dichiarare di insegnare ciò che sa (per altre allusioni, più o meno esplicite, al fatto che Socrate svolgesse un'attività di insegnamento cfr. *infra*, §§ 27 e 31; I, 6, 1; I, 6, 3; I, 6, 14; II, 6, 30-32; IV, 2, 40; IV, 7, 1; *Ap.*, 20-21; 26). Tuttavia Senofonte è forse meno incoerente di quanto possa apparire a prima vista: non è da escludersi, infatti, che il suo Socrate, pur così didattico, non si configuri come un maestro, agli occhi dell'aristocratico Senofonte, semplicemente perché la sua attività di insegnamento non è una prestazione professionale, dato che Socrate non ha mai accettato di farsi pagare: vedi *infra*, §§ 5-7 e n. 14.

7. Il valore didattico dell'esempio è un *Leitmotiv* non soltanto nei *Memorabili* (cfr. *infra*, §§ 17-18; I, 3, 1; I, 5, 6; I, 6, 3; IV, 3, 18; IV, 4, 1; IV, 4, 10-11; IV, 4, 25; IV, 5, 1; vedi inoltre *Introduzione*, n. 138) e negli altri scritti socratici di Senofonte (*Oec.*, 12, 17-19; *Symp.*, 8, 27), ma anche nel complesso della sua opera (cfr., ad es., *An.*, I, 9, 3-4; *Cyr.*, I, 2, 8; VII, 5, 86). Non soltanto Socrate e Iscomaco, ma tutti gli «eroi» di Senofonte rendono migliori quanti li circondano grazie al proprio esempio, da Ciro il Vecchio (vedi *Cyr.*, VIII, 1, 24-39; VIII, 6, 10; VIII, 6, 13) ad Agesilao (cfr. soprattutto *Ages.*, 7, 2; 10, 2). Superfluo precisare che nulla di simile trova riscontro nei dialoghi socratici di Platone, in cui non è l'esempio che rende virtuosi, bensì la conoscenza. Ma, come si è accennato, la teoria della virtù-scienza, che pure Senofonte attribuisce a Socrate, proprio per la sua radicalità e la sua carica innovativa finisce per essere relegata da Senofonte a un ruolo del tutto marginale e per divenire, di fatto, pressoché inoperante nella sua ricostruzione del pensiero di Socrate: cfr. I, 1, 16 e n. 40 e 42; *infra*, § 19 e n. 47; § 23 e n. 50.

ἀμελοῦντας οὐκ ἐπῄνει[8]· τὸ μὲν οὖν ὑπερεσθίοντα ὑπερπονεῖν ἀπεδοκίμαζε, τὸ δ', ὅσα ἡδέως ἡ ψυχὴ[9] δέχεται[10], ταῦτα ἱκανῶς ἐκπονεῖν ἐδοκίμαζε· ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινήν τε [ἱκανῶς] εἶναι[11] καὶ τὴν τῆς ψυχῆς[12] ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη.

[5] Ἀλλ' οὐ μὴν θρυπτικός γε οὐδὲ ἁλαζονικὸς[13] ἦν οὔτ' ἀμπεχόνῃ οὔθ' ὑποδέσει οὔτε τῇ ἄλλῃ διαίτῃ. Οὐ μὴν οὐδ' ἐρασιχρημάτους γε τοὺς συνόντας ἐποίει· τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἔπαυε, τοὺς δὲ αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντας οὐκ ἐπράττετο χρήματα[14]. [6] Τούτου δ' ἀπεχόμενος ἐνόμιζεν ἐλευθερίας ἐπιμελεῖσθαι· τοὺς δὲ λαμβάνοντας τῆς ὁμιλίας μισθὸν ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν ἀπεκάλει, διὰ τὸ ἀναγκαῖον αὐτοῖς εἶναι διαλέγεσθαι παρ' ὧν [ἂν] λάβοιεν τὸν μισθόν[15]. [7] Ἐθαύμαζε δ' εἴ τις ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος ἀργύριον πράττοιτο καὶ μὴ νομίζοι τὸ μέγιστον κέρδος ἕξειν φίλον ἀγαθὸν κτησάμενος[16], ἀλλὰ φοβοῖτο μὴ ὁ γενόμενος καλὸς κἀγαθὸς τῷ τὰ μέγιστα εὐεργετήσαντι μὴ τὴν μεγίστην χάριν ἔξοι[17]. [8] Σωκράτης δ' ἐπηγγείλατο μὲν

8. Anche la necessità di prendersi cura del proprio corpo costituisce un tema che ritorna spesso nei *Memorabili* (cfr. *infra*, § 19; I, 6, 7; II, 1, 20; II, 1, 28; III, 5, 15; III, 12; III, 13, 6; IV, 5, 10; IV, 7, 9), in stretto rapporto all'esercizio della *enkrateia* e della *karteria*. È probabile che l'interesse per l'efficienza fisica attribuito a Socrate sia frutto, in gran parte, di un meccanismo di proiezione da parte di Senofonte, particolarmente attento a tale questione, come si ricava da numerosi passi di opere non socratiche: in proposito cfr. II, 1, 28 e n. 109; III, 12, 1 e n. 2.

9. Così, in questo particolare contesto, abbiamo reso il termine ψυχή: qui, infatti, sta a indicare la sede degli istinti e degli appetiti (cfr. *Ap.*, 18; *Symp.*, 4, 41; *Cyr.*, VIII, 7, 4; *Hier.*, 1, 20; 1, 23), come altrove designa, in senso più ampio, la sede dei desideri e delle passioni (cfr., ad es., *Symp.*, 2, 24; *Cyr.*, III, 1, 25; V, 4, 35; VII, 5, 47; VIII, 2, 20; *Hier.*, 1, 5; 6, 5; 6, 6; *Hell.*, IV, 4, 3; *Ages.*, 8, 8). Più in generale, in Senofonte il termine ψυχή ricorre in contesti molto eterogenei e con una vasta gamma di significati (da quelli più legati alla tradizione a quelli più innovativi); un'analisi completa ed esaustiva al riguardo non è stata ancora condotta: per un primo approccio, puntuale e rigoroso, alla questione rinviamo a F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 217-226. Cfr. anche *Introduzione*, pp. 99-102.

10. Per l'opportunità di mangiare soltanto ciò che si mangia con piacere (ἡδέως) cfr. I, 3, 5-7. Per l'importanza dell'esercizio fisico al fine di una buona digestione vedi anche *Oec.*, 4, 24; *Cyr.*, I, 2, 16; I, 6, 17; VIII, 1, 38; VIII, 8, 8.

11. Per il testo vedi *Nota critica*.

12. Per il significato di questa espressione e, in particolare, del termine ψυχή, che qui non indica, come poco sopra (cfr. n. 9), la sede degli istinti e degli appetiti, bensì assume il nuovo significato di sede delle facoltà cognitive e della coscienza morale, vedi *infra*, n. 18; § 53 e n. 105; I, 4, 13 e n. 33; I, 4, 17 e n. 42; II, 1, 20 e n. 66; cfr. anche *Introduzione*, pp. 100-101.

13. Così abbiamo reso l'aggettivo ἁλαζονικός (che spesso è invece inteso come un sinonimo del precedente θρυπτικός): in effetti, come suggerisce Dorion

po e non elogiava quelli che lo facevano[8]. Disapprovava chi mangiava troppo per poi sottoporsi a fatiche eccessive, mentre approvava l'affaticarsi quanto basta per digerire tutto ciò che l'appetito[9] accetta con piacere[10]: sosteneva infatti che tale abitudine favorisce [a sufficienza] la salute[11] e non ostacola la cura dell'anima[12].

[5] Inoltre non era affatto raffinato, ma neppure incline all'ostentazione[13], né nell'abbigliamento né nelle calzature né, più in generale, nel suo stile di vita. E senza dubbio non rendeva avidi di denaro quanti lo frequentavano: infatti li liberava dagli altri desideri e non si faceva pagare da quelli che desideravano la sua compagnia[14]. [6] Rifiutando di farsi pagare, era convinto di salvaguardare la propria libertà: coloro che riscuotevano un compenso per intrattenersi con altri, li definiva asservitori di se stessi, perché erano obbligati a conversare con quelli da cui ricevevano tale compenso[15]. [7] Si meravigliava che qualcuno, che prometteva di insegnare la virtù, esigesse del denaro e non si rendesse conto che, procurandosi un amico virtuoso[16], avrebbe ottenuto il più grande guadagno e temesse invece che chi fosse divenuto un gentiluomo non dimostrasse la massima gratitudine per chi gli aveva elargito il più grande dei benefici[17]. [8] Socra-

(BANDINI-DORION, I, cit., pp. 76-78), mi sembra che ἀλαζονικός indichi non un atteggiamento simile, bensì volutamente opposto a quello espresso da θρυπτικός, cioè quello di chi ostenta come trasgressiva una totale mancanza di raffinatezza e di eleganza, perfino di banale decoro, come sarà proprio dei cinici. Per questa interpretazione del termine ἀλαζονικός, il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 77), rinvia opportunamente ad ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 13, 1127 b 26-29, e cita l'aneddoto in cui Socrate rimprovera Antistene per il suo mantello ostentatamente lacero (DIOGENE LAERZIO, II, 36; il medesimo aneddoto ricompare, in una versione appena diversa, in VI, 8).

14. Cfr. *infra*, § 60; I, 5, 6 e n. 16; I, 6, 3-5; I, 6, 11-13; *Ap.*, 16. Vedi anche PLATONE, *Ap.*, 19 d; 31 b-c; 33 a-b; *Euthyphr.*, 3 d; *Hipp. Ma.*, 300 c-d. Soltanto nelle *Nuvole* Socrate viene invece presentato come uno dei tanti sofisti che esigono un compenso per il proprio insegnamento: vedi ARISTOFANE, *Nub.*, 98, 245-246, 876, 1146-1147. Sull'opposizione tra Socrate e i sofisti in materia di insegnamento retribuito rinviamo a D. L. BLANK, *Socratics versus Sophists on Payment for Teaching*, «Classical Antiquity», IV, 1985, pp. 1-49, che si raccomanda anche per la ricca raccolta delle testimonianze.

15. Cfr. I, 6, 5 e n. 9; vedi anche I, 5, 6 e n. 16.

16. Cfr. I, 6, 9; I, 6, 13-14.

17. Come nota a ragione Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 78), qui si coglie un'allusione a un paradosso evidenziato da Socrate in un passo del *Gorgia*, in

οὐδενὶ πώποτε τοιοῦτον οὐδέν, ἐπίστευε δὲ τῶν ξυνόντων ἑαυτῷ τοὺς ἀποδεξαμένους ἅπερ αὐτὸς ἐδοκίμαζεν εἰς τὸν πάντα βίον ἑαυτῷ τε καὶ ἀλλήλοις φίλους ἀγαθοὺς ἔσεσθαι. Πῶς οὖν ἂν ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ διαφθείροι τοὺς νέους; Εἰ μὴ ἄρα ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια[18] διαφθορά ἐστιν[19].

[9] Ἀλλὰ νὴ Δία, ὁ κατήγορος[20] ἔφη, ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν

cui Socrate denuncia appunto il comportamento illogico dei sofisti che, pur proclamandosi maestri di virtù, accusano alcuni dei loro discepoli di rifiutare loro il compenso dovuto e di mostrarsi quindi ingrati nei confronti di chi li ha resi giusti e onesti: infatti, se davvero sono divenuti tali, certo non possono comportarsi in modo così iniquo nei confronti dei loro insegnanti e benefattori (*Gorg.*, 519 c-d; cfr. anche ISOCRATE, *Contro i sofisti*, 6). Notiamo di passaggio che, anche ammettendo una diretta dipendenza di questo passo da *Gorg.*, 519 c-d, tale dipendenza non ci fornirebbe nessun ulteriore elemento per stabilire la data di composizione di questa prima sezione dei *Memorabili*: infatti, la datazione del *Gorgia*, per altro congetturale, si colloca approssimativamente tra il 391 e il 385 (cfr. PLATONE, *Gorgia*, introduzione e traduzione di F. Adorno, Bari, 1997, p. XXXVII), cioè all'incirca nello stesso periodo in cui vide la luce il *pamphlet* di Policrate, la cui data di pubblicazione costituisce un sicuro *terminus post quem* per la stesura di questa prima sezione dei *Memorabili*: vedi *infra*, § 9 e n. 20; *Introduzione*, pp. 10-17.

18. F. SARRI, *Socrate*, cit., pp. 221-222, accosta questa espressione (ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια) alla «cura dell'anima» (ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια) menzionata alla fine del § 4, nonché alla «cura di sé» (*supra*, § 2: ἑαυτῶν ἐπιμελῶνται), per sostenere che esse risultano sostanzialmente equivalenti, se lette alla luce della nuova concezione dell'anima come io morale e intellettuale dell'uomo: una concezione che, sottolinea lo studioso, risale al Socrate storico, come confermano anche i dialoghi giovanili di Platone: cfr. anche *infra*, § 53 e n. 105; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 95-102. Riguardo alla cura della virtù cfr. I, 7, 1 e n. 2; IV, 8, 11 e n. 21.

19. Termina qui la difesa dall'ultima accusa del processo, quella di corrompere i giovani, e si conclude così la prima sezione dello *Schutzschrift*, finalizzata a confutare le imputazioni addebitate a Socrate in sede giudiziaria; a partire dal paragrafo successivo Senofonte si propone invece di smentire le accuse mosse a Socrate in un'orazione scritta, alcuni anni dopo la sua morte, dal sofista Policrate (vedi nota successiva): è la parte più ampia dello *Schutzschrift*, che abbraccia più di cinquanta paragrafi (§§ 9-61).

20. Compare qui per la prima volta un personaggio designato come ὁ κατήγορος, l'accusatore: tuttavia già il termine usato da Senofonte mira a distinguerlo dagli accusatori del processo, indicati con il termine tecnico οἱ γραψάμενοι (vedi I, 1, 1 e n. 2); inoltre, come vedremo, le accuse che costui, a detta di Senofonte, rivolge a Socrate sono ben diverse da quelle del processo (per queste ultime cfr. I, 1, 1 e n. 5); infine bisogna tenere presente che nell'*Apologia* di Platone non compare il benché minimo cenno a nessuna delle accuse formulate da questo anonimo accusatore. In compenso, il *Busiride* di Isocrate ci informa dell'esistenza di una Σωκράτους κατηγορία (*Bus.*, 4), scritta dal retore Policrate (*Bus.*, 1), che addebitava a Socrate di essere stato maestro di Alcibiade (*Bus.*, 5), proprio come l'anonimo accusatore a cui fa riferimento Senofonte (vedi *infra*, § 12). Sulla base di questi elementi, il Cobet fu il primo a identificare il κατήγορος dei *Memorabili* con il retore Policrate (G. C. COBET, *Novae lectiones*, Lugduni Batavorum, 1858, pp. 662 sgg.), identificazione comunemente accettata dagli

te, invece, non promise mai a nessuno niente del genere, ma era convinto che quanti tra i suoi compagni avessero messo in atto ciò che incontrava la sua approvazione, sarebbero stati per tutta la vita dei buoni amici sia per lui stesso sia tra loro. In che modo, dunque, un uomo simile avrebbe potuto corrompere i giovani? A meno che la cura della virtù[18] non sia corruzione[19].

[9] Ma, per Zeus, sosteneva l'accusatore[20], Socrate indu-

studiosi (cfr. *Introduzione*, pp. 10-12). Quanto al contenuto dell'orazione di Policrate, per ricostruirlo disponiamo, oltre che di *Mem.*, I, 2, 8-61, anche dell'*Apologia di Socrate* scritta da Libanio nel IV sec. d.C. Riguardo invece alla datazione di questo *pamphlet*, DIOGENE LAERZIO, II, 39, riferisce che, secondo Favorino, il discorso di Policrate era un discorso fittizio, nel senso che non era stato pronunciato durante il processo, e che Favorino stesso adduceva a prova di ciò il fatto che in questo discorso Policrate alludeva alla ricostruzione delle Lunghe Mura a opera di Conone, avvenuta sei anni dopo la morte di Socrate, cioè nell'anno 393/392 a.C., che pertanto costituisce un sicuro *terminus post quem* per l'orazione di Policrate e, quindi, anche per questa sezione dei *Memorabili* (per il problema della datazione e della composizione dell'opera nel suo complesso rinviamo a *Introduzione*, pp. 10-34). Come vedremo, secondo Senofonte, le accuse di Policrate sono sostanzialmente quattro: quella di essere ostile alle leggi e alle istituzioni della democrazia e di sobillare in tal senso quanti lo frequentavano (§§ 9-11); quella di essere stato il maestro di Crizia e di Alcibiade (§§ 12-48); quella di minare l'autorità dei padri e, più in generale, della famiglia (§§ 49-55); infine quella di interpretare alcuni versi di autorevoli poeti in senso ostile al popolo e ai poveri (§§ 56-61). Si tratta di accuse di natura prettamente politica, che svelano, a distanza di alcuni anni, le motivazioni più profonde del processo intentato a Socrate, che fu un processo politico nel senso più pieno del termine. Né deve stupire il fatto che nessuna delle accuse accampate nel libello di Policrate fosse stata utilizzata in sede giudiziaria: senza dubbio ciò fu dovuto alla legge di amnistia promulgata nel 403 (cfr. ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 39, 6), all'indomani del ripristino della democrazia, e riconfermata nel 401, dopo la cosiddetta guerra di Eleusi (cfr. SENOFONTE, *Hell.*, II, 4, 43): in particolare tale amnistia sbarrava la strada alla più pericolosa e alla più immediatamente politica delle accuse che verranno formulate in seguito da Policrate, quella di essere stato amico e maestro di Crizia, l'esecrato *leader* dei Trenta. È interessante notare che tanto l'*Apologia* di Platone, quanto lo *Schutzschrift* di Senofonte non si limitano a prendere in considerazione le imputazioni del processo, ma dedicano ampio spazio e grande impegno alla confutazione di accuse mosse in sede extragiudiziaria, in epoca anteriore al processo nel caso di Platone (*Ap.*, 18 b-24 b), alcuni anni dopo nel caso di Senofonte (*Mem.*, I, 2, 9-61). E proprio come le anonime calunnie denunciate nell'*Apologia* platonica vengono presentate come il terreno di coltura di quelle che poi saranno le imputazioni processuali, così le accuse formulate dall'anonimo κατήγορος dei *Memorabili* svelano retrospettivamente le ragioni più autentiche, tutte politiche, del processo e della condanna. In entrambi i casi, in sostanza, vi è la precisa volontà di andare oltre gli angusti limiti dei dati processuali, per cogliere, sia pure in modo assai diverso, i motivi profondi che resero Socrate un personaggio così scomodo e intollerabile per gli Ateniesi: al riguardo cfr. *Introduzione*, pp. 10-13.

καθεστώτων νόμων[21] τοὺς συνόντας, λέγων ὡς μῶρον εἴη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου[22] καθιστάναι, κυβερνήτῃ δὲ μηδέν' ἂν 'θέλειν χρῆσθαι κυαμευτῷ μηδὲ τέκτονι μηδ' αὐλητῇ μηδ' ἐπ' ἄλλα τοιαῦτα, ἃ πολλῷ ἐλάττονας βλάβας ἁμαρτανόμενα ποιεῖ τῶν περὶ τὴν πόλιν ἁμαρτανομένων[23]· τοὺς δὲ τοιούτους λόγους ἐπαίρειν ἔφη τοὺς νέους[24] καταφρονεῖν τῆς καθεστώσης πολιτείας καὶ ποιεῖν βιαίους[25]. [10] Ἐγὼ δ' οἶμαι τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας καὶ νομίζοντας ἱκανοὺς ἔσεσθαι τὰ συμφέροντα διδάσκειν[26] τοὺς πολίτας ἥκιστα γίγνεσθαι βιαίους, εἰδότας ὅτι τῇ μὲν βίᾳ πρόσεισιν ἔχθραι καὶ κίνδυνοι, διὰ δὲ τοῦ πείθειν[27] ἀκινδύνως τε καὶ μετὰ φιλίας ταὐτὰ γίγνεται. Οἱ μὲν γὰρ βιασθέντες ὡς ἀφαιρεθέντες μισοῦσιν, οἱ δὲ πεισθέντες ὡς κεχαρισμένοι φιλοῦσιν. Οὔκουν τῶν φρόνησιν ἀσκούντων τὸ βιάζεσθαι, ἀλλὰ τῶν ἰσχὺν ἄνευ γνώμης ἐχόντων τὰ τοιαῦτα πράττειν ἐστίν. [11] Ἀλλὰ μὴν καὶ συμμάχων ὁ μὲν βιάζεσθαι τολμῶν δέοιτ' ἂν οὐκ ὀλίγων, ὁ δὲ πείθειν δυνάμενος

21. Cfr. ARISTOFANE, *Nub.*, 1399-1400, dove Fidippide vanta il piacere, appreso frequentando Socrate e il suo *entourage*, di poter disprezzare le leggi vigenti.

22. Il sorteggio costituisce un elemento essenziale della democrazia già in ERODOTO, III, 80, 6: esso presuppone la piena interscambiabilità dei cittadini, il che implica, a sua volta, che tutti i cittadini siano in possesso di uguali capacità politiche: cfr. il celebre mito di fondazione della *polis* democratica che Platone pone sulla bocca di Protagora nel dialogo omonimo (*Prot.*, 321 d-323 c). Ricordiamo inoltre che la critica al metodo del sorteggio viene attribuita a Socrate anche da ARISTOTELE, *Rhet.*, II, 20, 1393 b 4-8: un passo che per altro, secondo molti studiosi, dipenderebbe proprio da *Mem.*, I, 2, 9, dal momento che non vi è alcun riscontro in proposito nei dialoghi di Platone, in cui Socrate non critica mai, almeno in modo esplicito, questa procedura.

23. Emerge qui chiaramente una concezione della politica come *techne*, come sapere professionale, una concezione di palese ascendenza aristocratica e di evidente valenza antidemocratica, che verrà più volte ribadita (vedi anche *infra*, § 59 e n. 116): in proposito cfr. soprattutto II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-9 e n. 11; vedi anche *Introduzione*, pp. 163-176. Si noti, inoltre, che Senofonte si guarderà bene dallo smentire l'accusatore su questo punto specifico, cioè l'ostilità di Socrate al sorteggio, ma si limiterà a negare (*infra*, §§ 10-11), anzi a tentare di negare (cfr. *infra*, n. 28) una delle conseguenze che l'accusatore fa discendere da tale ostilità, vale a dire l'istigazione, rivolta ai giovani, a disprezzare l'ordinamento vigente e ad abbatterlo con la violenza: in proposito cfr. anche *Introduzione*, pp. 46-48.

24. Qui è immediatamente percepibile il nesso tra il *pamphlet* di Policrate e l'imputazione processuale di corrompere i giovani, nel senso che la genericità di questa imputazione si illumina e si chiarisce alla luce delle accuse, tardive ma ormai esplicite, formulate da Policrate: corrompere i giovani significa indurli alla disaffezione, al disprezzo nei confronti dell'ordinamento vigente (τῆς

ceva quanti lo frequentavano a disprezzare le leggi vigenti[21], poiché asseriva che era una follia scegliere i capi della città tramite il sorteggio[22], mentre nessuno accetterebbe di servirsi di un timoniere scelto con il sorteggio, né di un carpentiere, né di un flautista, né di nessun altro adibito a simili attività, che pure, se praticate in modo errato, producono danni molto meno gravi di quelli che si commettono nel governo della città[23]. L'accusatore asseriva che simili discorsi istigano i giovani[24] a disprezzare l'ordinamento vigente e li rendono violenti[25]. [10] Quanto a me, io credo invece che coloro che praticano la saggezza e confidano di essere in grado di insegnare[26] ciò che è utile ai propri concittadini siano inclini alla violenza meno di chiunque altro, perché sanno che alla violenza si accompagnano inimicizie e pericoli, mentre con la persuasione[27] si raggiungono gli stessi obiettivi senza alcun rischio e salvaguardando l'amicizia. Infatti coloro che sono stati vittime della violenza provano odio, perché si ritengono defraudati, mentre coloro che sono stati persuasi nutrono sentimenti amichevoli, perché si considerano beneficati. Perciò il ricorso alla violenza non è proprio di chi pratica la saggezza: un comportamento del genere è invece proprio di quanti possiedono la forza, ma non l'intelligenza. [11] Inoltre chi osa ricorrere alla violenza avrebbe bisogno anche di alleati, e non pochi, mentre chi è capace di convincere non ha

καθεστώσης πολιτείας); ma l'ordinamento vigente, la πολιτεία vigente non è altro che la democrazia, caratterizzata, fin dalla prima testimonianza di una sua consapevole definizione, proprio dalla pratica del sorteggio (cfr. *supra*, n. 22).

25. L'istigazione alla violenza è una tipica accusa rivolta ai «cattivi maestri»: di solito gli intellettuali sono personalmente estranei a ogni pratica violenta, quindi si è costretti ad addebitare loro il ruolo di mandanti e/o di teorizzatori della violenza stessa: anche per questo aspetto la figura di Socrate, quale emerge dalle parole dei suoi accusatori, assume il valore di un archetipo, l'archetipo, appunto, del cattivo maestro.

26. Qui, come altrove, Senofonte sembra contraddirsi, dichiarando apertamente che Socrate si dedicava all'insegnamento: in proposito vedi *supra*, § 3 e n. 6.

27. I vantaggi della persuasione rispetto alla costrizione costituiscono un motivo ricorrente sia nell'*Anabasi* che nella *Ciropedia*: in effetti il *leader* ideale, che sia Ciro il Vecchio oppure Ciro il Giovane oppure Senofonte stesso, si caratterizza proprio perché nei suoi rapporti con i propri sudditi o i propri subordinati ricerca e ottiene un'obbedienza fondata non tanto sulla costrizione e sulla forza (pur necessarie in alcune situazioni) quanto sul consenso.

οὐδενός· καὶ γὰρ μόνος ἡγοῖτ' ἂν δύνασθαι πείθειν. Καὶ φονεύειν δὲ τοῖς τοιούτοις ἥκιστα συμβαίνει· τίς γὰρ ἀποκτεῖναί τινα βούλοιτ' ἂν μᾶλλον ἢ ζῶντι πειθομένῳ χρῆσθαι[28];

[12] Ἀλλ', ἔφη γε ὁ κατήγορος, Σωκράτει ὁμιλητὰ γενομένω[31] Κριτίας[29] τε καὶ Ἀλκιβιάδης[30] πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιη-

28. L'argomentazione difensiva di Senofonte è pertinente solo in parte rispetto alle accuse da lui stesso ricordate alla fine del § 9: Senofonte, infatti, si impegna a dimostrare che Socrate non era né poteva essere un violento, e da ciò, al massimo, si potrebbe dedurre (per altro non necessariamente) che non incitasse nessuno alla violenza; quello che invece Senofonte non smentisce affatto è l'accusa che i suoi discorsi (in particolare quelli contro l'assegnazione delle cariche pubbliche mediante il sorteggio) inducessero i giovani a disprezzare l'ordinamento vigente. Né si può obiettare, con il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 84), che la vera risposta a tale accusa si legge molto più avanti, in III, 1-7: al contrario, questo gruppo di capitoli ribadisce una concezione professionale della politica strutturalmente inconciliabile con la democrazia ateniese, che vedeva nel sorteggio delle cariche pubbliche uno dei suoi elementi fondanti (cfr. ancora *supra*, n. 22). Su questa prima accusa avanzata da Policrate e sulla replica di Senofonte vedi anche *Introduzione*, pp. 46-51.

29. Figlio di Callescro (uno dei protagonisti del colpo di stato oligarchico del 411), cugino di Carmide e prozio di Platone, nacque intorno al 460 a.C. Già implicato nel governo dei Quattrocento, in seguito venne esiliato e visse per un periodo in Tessaglia; rientrato ad Atene nella primavera del 404, divenne il *leader* dei Trenta: fervido ammiratore dell'ordinamento politico di Sparta, concepì il progetto di distruggere in modo definitivo la democrazia ateniese e di operare una trasformazione radicale di Atene a immagine e somiglianza di Sparta, limitando la cittadinanza a un numero ristretto di cittadini ed espellendo il *demos* dalla città. Morì nel 403, combattendo a Munichia contro i democratici guidati da Trasibulo. All'attività politica accompagnò una intensa attività intellettuale, di cui possiamo farci un'idea purtroppo assai sommaria, in quanto delle sue opere abbiamo soltanto notizie e pochi frammenti (verosimilmente anche a causa della *damnatio memoriae* che non tardò a colpire colui che era stato il capo riconosciuto dei Trenta): scrisse poesie in esametri e in metro elegiaco (una elegia era indirizzata ad Alcibiade), nonché alcuni drammi, che circolarono anche sotto il nome di Euripide: *Tennes* (di cui conosciamo solo il titolo), *Radamanto* (di cui ci è giunta una ὑπόθεσις molto mutila in un papiro fiorentino), *Piritoo* (di cui possediamo, oltre alla ὑπόθεσις, alcuni frammenti), *Sisifo* (un dramma satiresco di cui ci è pervenuto un frammento relativamente ampio). Ma Crizia si dedicò anche alla riflessione politica: probabilmente compose una *Costituzione degli Spartani* in distici elegiaci, ma è certo che scrisse in prosa una *Costituzione dei Tessali* e una *Costituzione degli Spartani*, che quasi certamente costituì il modello dell'omonimo opuscolo di Senofonte. Non bisogna inoltre dimenticare che L. Canfora, riprendendo una tesi avanzata già nell'Ottocento da A. Boeckh, ha attribuito a Crizia la *Costituzione degli Ateniesi* pervenutaci tra gli scritti di Senofonte, ma senza dubbio spuria (e proprio questa falsa paternità senofontea ne avrebbe permesso la sopravvivenza): vedi L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion Politeia*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», V, 4, 1980. Non possiamo ovviamente entrare nel merito della questione relativa alla paternità di questo opuscolo, ma ci sembra comunque innegabile che sia la singolare lucidità che sorregge l'analisi dei meccanismi di funzionamento della democrazia, sia il radicale rifiuto della democrazia stessa in qualsiasi forma, in quanto sistema immo-

bisogno di nessuno: anche da solo infatti penserebbe di poter esercitare la persuasione. E quanto al commettere un omicidio, questo non capita mai a uomini del genere: chi mai preferirebbe uccidere qualcuno piuttosto che contare su di lui vivo e obbediente?[28]

[12] Ma, aggiungeva l'accusatore, Crizia[29] e Alcibiade[30], che avevano frequentato Socrate[31], arrecarono mali gravis-

dificabile e irriformabile, appaiano in suggestiva consonanza con quanto sappiamo delle scelte e dell'operato politico di Crizia e dei suoi orientamenti culturali.

30. Figlio di Clinia e dell'alcmeonide Dinomache (a sua volta figlia di un Megacle cugino di Pericle), nacque intorno al 450 e, dopo la morte di suo padre, ebbe Pericle come tutore. Partecipò alla guerra del Peloponneso fin da quelle campagne che precedettero l'inizio vero e proprio del conflitto (assedio di Potidea nel 432); eletto stratego, nel 415 fu il principale fautore della spedizione in Sicilia. Poco prima della partenza della flotta, comandata da Nicia, Lamaco e dallo stesso Alcibiade, si verificò il noto episodio della mutilazione delle Erme, quasi certamente una provocazione che mirava a colpire proprio Alcibiade, che venne ufficialmente accusato di un altro atto di empietà, cioè di aver parodiato, nella propria casa, i misteri eleusini. Invano Alcibiade chiese di essere processato subito: lo si lasciò partire, per poi richiamarlo dalla Sicilia. Ma Alcibiade, invece di rientrare nella sua città (che lo condannerà a morte in contumacia), si rifugiò a Sparta, dove fornì agli Spartani preziosi consigli prima per contrastare Atene, poi per combattere contro di essa: in particolare si fece promotore di una politica di avvicinamento tra Sparta e la Persia, destinata a sfociare in una vera e propria alleanza. Nel 411, dopo il colpo di stato oligarchico ad Atene (che Alcibiade aveva inizialmente appoggiato), i marinai della flotta ateniese, di stanza a Samo, guidati da Trasibulo e da Trasillo, rifiutarono di riconoscere il nuovo governo e richiamarono dall'esilio Alcibiade, che tra il 410 e il 408 riuscì, al comando della flotta ateniese, a riportare importanti successi nell'Ellesponto contro i Peloponnesiaci e il satrapo persiano Farnabazo. Eletto stratego nella primavera del 408, rientrò trionfalmente ad Atene; rieletto stratego nella primavera dell'anno successivo, non ottenne i successi sperati nell'area dell'Egeo orientale: deposto dalla sua carica, si ritirò nel Chersoneso Tracio, dove possedeva una fortezza. Prima della battaglia di Egospotami, tentò invano di avvertire del pericolo i comandanti ateniesi, che non gli diedero ascolto; dopo la resa di Atene, temendo per la propria sicurezza, abbandonò la Tracia per cercare rifugio presso Farnabazo, che però, su istigazione dello spartano Lisandro, lo fece eliminare (404 a.C.). Figura poliedrica e carismatica, a cui dedicano ampio spazio sia storici contemporanei come Tucidide o quasi contemporanei come Senofonte, sia tardi biografi quali Cornelio Nepote e Plutarco, diviene un personaggio indimenticabile nel *Simposio* di Platone, dove compare con tutto il fascino inquietante delle sue contraddizioni (PLATONE, *Symp.*, 212 d-223 a).

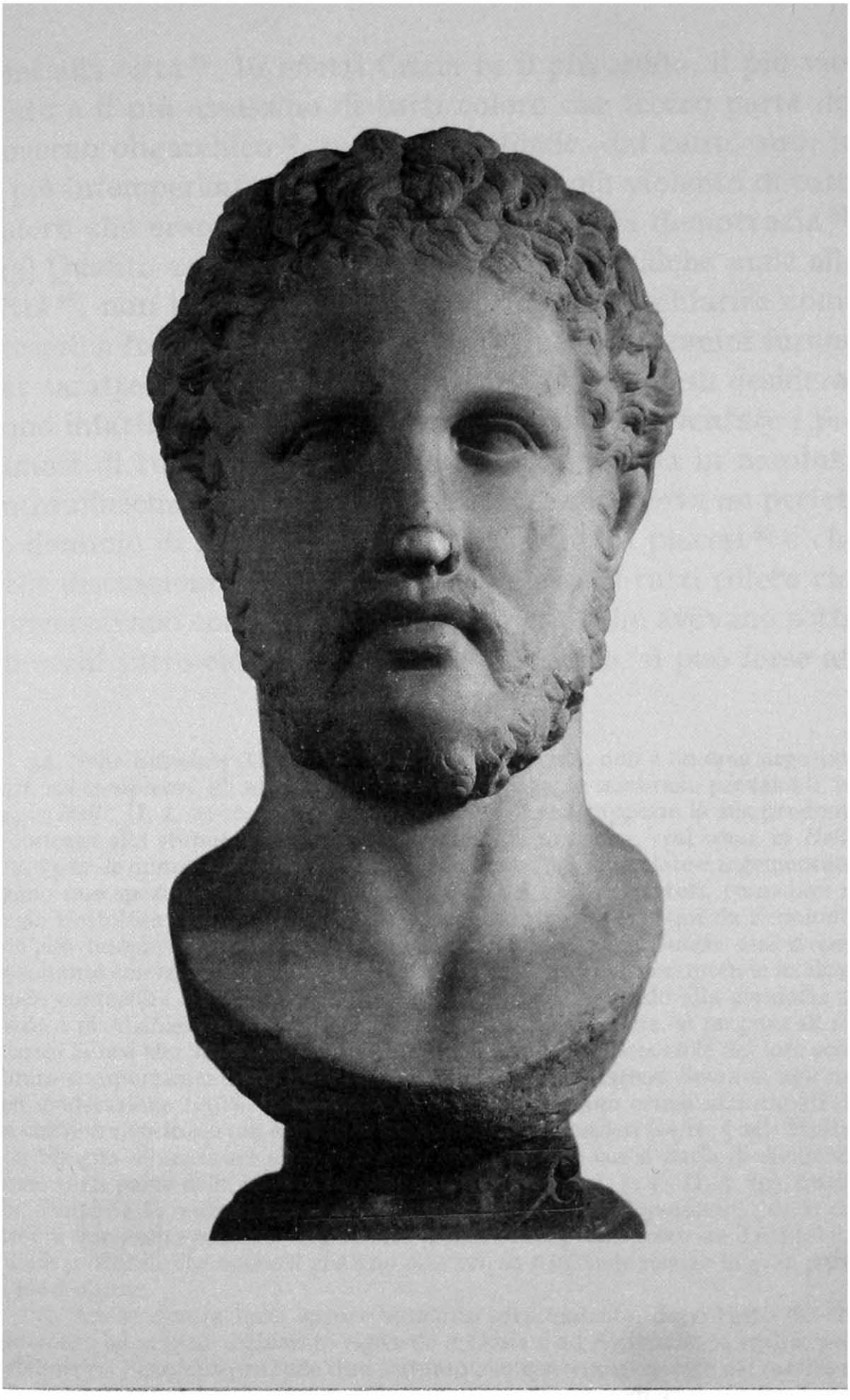
31. Crizia e Alcibiade sono presenti tra gli amici, i compagni, i frequentatori di Socrate in vari dialoghi di Platone. Crizia è l'interlocutore di Socrate nel dialogo omonimo, ma compare anche nel *Carmide*, nel *Protagora*, nel *Timeo*; quanto ad Alcibiade, presente al pari di Crizia nel *Protagora*, non solo compare, e con grande rilievo, nel *Simposio*, ma è l'interlocutore di Socrate nell'*Alcibiade primo* (probabilmente autentico), nonché nell'*Alcibiade secondo* (quasi certamente spurio). Sappiamo inoltre che altri discepoli di Socrate, come Antistene, Eschine, Euclide, Fedone, avevano scritto dialoghi intitolati ad Alcibiade: non è impro-

σάτην[32]. Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαιότατος καὶ φονικώτατος ἐγένετο[33], Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος καὶ βιαιότατος[34]. [13] Ἐγὼ δ', εἰ μέν τι κακὸν ἐκείνω τὴν πόλιν ἐποιησάτην[35], οὐκ ἀπολογήσομαι· τὴν δὲ πρὸς Σωκράτην συνουσίαν αὐτοῖν ὡς ἐγένετο διηγήσομαι. [14] Ἐγενέσθην μὲν γὰρ δὴ τὼ ἄνδρε τούτω φύσει φιλοτιμοτάτω πάντων Ἀθηναίων, βουλομένω τε πάντα δι' ἑαυτῶν πράττεσθαι καὶ πάντων ὀνομαστοτάτω γενέσθαι. Ἥιδεσαν δὲ Σωκράτην ἀπ' ἐλαχίστων μὲν χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα, τῶν ἡδονῶν δὲ πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα[36], τοῖς δὲ διαλεγομένοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιτο. [15] Ταῦτα δὲ ὁρῶντε καὶ ὄντε οἵω προείρησθον, πότερόν τις αὐτὼ φῇ τοῦ

babile, come suggerisce O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 40, che questi scritti intendessero in qualche modo rispondere a Policrate, scagionando Socrate dall'accusa di essere responsabile della condotta di Alcibiade. Platone invece non allude mai in modo esplicito alle accuse di Policrate, forse per aristocratico disprezzo nei confronti di quello che doveva sembrargli un indegno *pamphlet* di un retore di infimo livello (e, a quanto possiamo desumere da ISOCRATE, *Bus.*, 1, di scarso successo); per altro, non è mancato il tentativo di dimostrare che esisterebbe una replica di Platone a Policrate, rappresentata dal *Gorgia* (vedi J. HUMBERT, *Le pamphlet de Polycratès et le Gorgias de Platon*, «Revue de Philologie», V, 1931, pp. 20-77). D'altro canto, se si legge con attenzione il celebre elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade nel *Simposio* (*Symp.*, 215 a-222 a), non può sfuggire che proprio l'esordio del lungo discorso di Alcibiade si preoccupa di sottolineare che, già all'epoca in cui è ambientato il dialogo (416 a.C.), egli si è ormai allontanato da Socrate (*Symp.*, 216 a) e che, di fronte a lui, non può fare a meno di vergognarsi di se stesso, a tal punto che non solo cerca di evitarlo a tutti i costi, ma a volte finisce addirittura per desiderarne la morte (*Symp.*, 216 b-c). Nel momento stesso, insomma, in cui Alcibiade ha da poco intrapreso la sua folgorante e sfaccettata carriera politica, Platone lo presenta come ormai lontano dal maestro e consapevole di aver disatteso le sue aspettative: una limpida risposta a chi – Policrate o chiunque altro – insistesse ancora a considerare Socrate responsabile della condotta politica di Alcibiade.

32. Ricordiamo che l'accusa di contiguità, per così dire, con Alcibiade (cfr. ISOCRATE, *Bus.*, 5) e soprattutto con Crizia (cfr. ESCHINE, *Contro Timarco*, 173), la più circostanziata e la più immediatamente politica tra quelle che Senofonte attribuisce a Policrate, non avrebbe potuto essere addotta in sede processuale a causa dell'amnistia promulgata nel 403 e riconfermata nel 401 (vedi *supra*, n. 20).

33. Già nelle *Elleniche* Crizia è caratterizzato in senso pesantemente negativo (cfr. *Hell.*, II, 3, 15-16; II, 3, 24; II, 3, 50-51; II, 3, 54-55; II, 4, 9): incarna le tendenze oligarchiche più radicali ed estremiste dei Trenta (in opposizione alla linea moderata di Teramene), il che, insieme al suo ruolo di *leader* riconosciuto del governo oligarchico, lo rende un perfetto capro espiatorio, comodo oggetto dell'esecrazione di chi, come Senofonte, si era compromesso con i Trenta.



Testa in marmo di Alcibiade
(Città del Vaticano, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti).

simi alla città[32]. In effetti Crizia fu il più avido, il più violento e il più assassino di tutti coloro che fecero parte del governo oligarchico[33], mentre Alcibiade, dal canto suo, fu il più intemperante, il più arrogante e il più violento di tutti coloro che erano schierati dalla parte della democrazia[34]. [13] Quanto a me, se quei due arrecarono qualche male alla città[35], non li difenderò: cercherò invece di chiarire come presero a frequentare Socrate. [14] Quei due uomini furono per carattere i più ambiziosi fra tutti gli Ateniesi: desideravano infatti essere loro a gestire ogni cosa e diventare i più famosi di tutti. Sapevano che Socrate viveva in assoluta autosufficienza con mezzi modestissimi, che aveva un perfetto dominio di sé per quanto riguarda tutti i piaceri[36] e che nelle discussioni faceva quello che voleva di tutti coloro che conversavano con lui. [15] Dal momento che avevano sotto gli occhi tutto ciò ed erano come si è detto, si può forse af-

34. Nelle *Elleniche* Alcibiade, a differenza di Crizia, non è un eroe negativo, anzi, nel complesso, gli aspetti positivi del personaggio sembrano prevalenti: ad es., in *Hell.*, II, 1, 25-26, Senofonte non manca di contrapporre la sua prudente accortezza alla stupida arroganza degli strateghi in carica, così come in *Hell.*, I, 4, 13-17, le opinioni degli estimatori di Alcibiade, ben articolate e argomentate, hanno uno spazio molto più ampio di quelle dei suoi detrattori, enunciate in modo frettoloso e sommario. Il durissimo giudizio espresso qui da Senofonte non può dunque non apparire sorprendente al lettore delle *Elleniche*: esso si spiega soltanto con la linea di difesa adottata da Senofonte, che non intende in alcun modo contestare la condanna espressa da Policrate riguardo alla condotta di Crizia e di Alcibiade, ma che, facendo propria tale condanna, si propone di sostenere la tesi che Socrate non può essere considerato responsabile del loro sciagurato comportamento, in quanto essi, finché frequentarono Socrate, agirono con moderazione (*infra*, § 18), e fu solo quando si erano ormai allontanati da lui che non riuscirono più a dominare i loro malvagi desideri (*infra*, § 24). Inoltre non bisogna dimenticare che i passi delle *Elleniche* in cui si parla di Alcibiade fanno tutti parte della prima sezione dell'opera (*Hell.*, I, 1, 1 - II, 3, 10), quella che completa la narrazione tucididea della guerra del Peloponneso, per la cui stesura Senofonte utilizzò largamente il materiale predisposto da Tucidide: è quindi probabile che anche il giudizio positivo su Alcibiade risalga in gran parte a quest'ultimo.

35. Anche questa frase appare alquanto sorprendente, dopo tutto ciò che Senofonte ha appena dichiarato riguardo a Crizia e ad Alcibiade; in realtà, probabilmente, Senofonte intende dire soltanto che non vuole entrare nel merito di una valutazione del loro operato (cfr. nota precedente; vedi anche *infra*, § 26 e n. 55), che accetta l'ipotesi che essi abbiano recato danno ad Atene e che, quindi, non si propone affatto di difenderli: quello che si propone, invece, è di chiarire i loro rapporti con Socrate.

36. Per l'autosufficienza di Socrate vedi *supra*, § 1 e n. 4; per la sua *enkrateia* cfr. *supra*, § 1 e n. 1.

βίου τοῦ Σωκράτους ἐπιθυμήσαντε καὶ τῆς σωφροσύνης ἣν ἐκεῖνος εἶχεν ὀρέξασθαι τῆς ὁμιλίας αὐτοῦ, ἢ νομίσαντε, εἰ ὁμιλησαίτην ἐκείνῳ, γενέσθαι ἂν ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν[37]; [16] Ἐγὼ μὲν γὰρ ἡγοῦμαι, θεοῦ διδόντος αὐτοῖν ἢ ζῆν ὅλον τὸν βίον ὥσπερ ζῶντα Σωκράτην ἑώρων ἢ τεθνάναι, ἑλέσθαι ἂν μᾶλλον αὐτὼ τεθνάναι[38]. Δήλω δ' ἐγενέσθην ἐξ ὧν ἐπραξάτην· ὡς γὰρ τάχιστα κρείττονε τῶν συγγιγνομένων ἡγησάσθην εἶναι, εὐθὺς ἀποπηδήσαντε Σωκράτους ἐπραττέτην τὰ πολιτικά, ὥνπερ ἕνεκα Σωκράτους ὠρεχθήτην[39].

[17] Ἴσως οὖν εἴποι τις ἂν πρὸς ταῦτα ὅτι ἐχρῆν τὸν Σωκράτην μὴ πρότερον τὰ πολιτικὰ διδάσκειν τοὺς συνόντας ἢ σωφρονεῖν[40]. Ἐγὼ δὲ πρὸς τοῦτο μὲν οὐκ ἀντιλέγω· πάντας δὲ τοὺς διδάσκοντας ὁρῶ αὐτοὺς δεικνύντας τε τοῖς μανθάνουσιν ἥπερ αὐτοὶ ποιοῦσιν ἃ διδάσκουσι καὶ τῷ λόγῳ προσβιβάζοντας. [18] Οἶδα δὲ καὶ Σωκράτην δεικνύντα τοῖς ξυνοῦσιν ἑαυτὸν καλὸν κἀγαθὸν[41] ὄντα καὶ διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων[42]. Οἶδα δὲ κἀκείνω σωφρονοῦντε, ἔστε Σωκράτει συνήστην[43], οὐ φοβουμένω μὴ ζημιοῖντο ἢ παίοιντο ὑπὸ Σωκράτους[44], ἀλλ' οἰομένω τότε κράτιστον εἶναι τοῦτο πράττειν[45].

37. Secondo L.-A. Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCVI-CCIX), questa espressione (ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν) indica la capacità di agire in modo efficace nell'ambito politico, di divenire abili uomini politici (cfr. IV, 2, 1: πάντων διοίσειν τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν; IV, 2, 4: λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανούς; IV, 3, 1: λεκτικοὺς καὶ πρακτικούς; cfr. anche IV, 2, 6, dove troviamo il più esplicito τῶν δὲ βουλομένων δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικά); poco sotto Senofonte ammetterà apertamente che Socrate insegnava la politica a quanti lo frequentavano: vedi *infra*, § 17 e n. 40.

38. Cfr. I, 6, 4, dove è Antifonte che, a detta di Socrate, preferirebbe morire piuttosto che vivere come Socrate.

39. Cfr. PLATONE, *Symp.*, 216 a-b, dove proprio Alcibiade confessa di essere fuggito da Socrate e dai suoi insegnamenti per dedicarsi alla politica; cfr. anche PLATONE, *Theaeth.*, 150 d-151 a, dove è invece Socrate a parlare di amici che si sono allontanati da lui troppo presto.

40. Cfr. IV, 3, 1, che costituisce una replica in positivo all'accusa qui formulata. Quanto alla moderazione (σωφρονεῖν / σωφροσύνη), negli scritti di Senofonte è sostanzialmente equivalente alla ἐγκράτεια (cfr. anche I, 3, 8), cioè al dominio di sé, che più avanti verrà definito il fondamento della virtù: vedi I, 5, 4 e n. 11. Del resto anche in PLATONE, *Resp.*, 389 d-e, Socrate afferma che la σωφροσύνη si configura, per la massa degli uomini (πλήθει), come la capacità di dominare i desideri relativi al bere, al mangiare e alla sessualità, una definizione che finisce appunto per coincidere con quella della ἐγκράτεια (cfr. *supra*, § 1 e n. 1). Significativo, inoltre, il fatto che qui Senofonte ammetta esplicitamente che Socrate insegnava la politica (τὰ πολιτικὰ διδάσκειν) a quanti lo frequenta-

fermare che essi desiderarono la sua compagnia perché aspiravano a uno stile di vita come il suo e alla moderazione che egli possedeva? Non sarà invece perché erano convinti che, se lo avessero frequentato, sarebbero diventati abilissimi a parlare e ad agire?[37] [16] Io, da parte mia, sono convinto che, se un dio avesse offerto loro l'alternativa tra vivere tutta la vita come vedevano vivere Socrate oppure morire, entrambi avrebbero preferito morire[38]. E lo dimostrarono chiaramente con il loro comportamento: non appena si ritennero superiori ai loro compagni, subito abbandonarono Socrate a gambe levate per dedicarsi alla politica: per questo scopo infatti avevano cercato la compagnia di Socrate[39].

[17] A queste mie affermazioni qualcuno potrebbe forse obiettare che Socrate non avrebbe dovuto insegnare ai suoi amici la politica prima della moderazione[40]. Io, su questo punto, non ho nulla da obiettare: ma vedo che tutti coloro che insegnano offrono se stessi come modello ai discepoli, mostrando come essi stessi mettono in atto ciò che insegnano, e li persuadono con le loro parole. [18] E so che Socrate mostrava ai suoi amici di essere un uomo virtuoso[41] e che teneva splendidi discorsi sulla virtù e sulle altre questioni che riguardano l'uomo[42]. E so anche che quei due diedero prova di moderazione, finché frequentarono Socrate[43], non perché temessero di essere puniti o picchiati da lui[44], ma perché in quel periodo ritenevano che comportarsi in quel modo fosse la cosa migliore[45].

vano (del resto agli insegnamenti politici di Socrate sarà dedicata gran parte del libro III dei *Memorabili*, cioè i capp. 1-7). Qui come altrove Socrate viene dunque presentato, di fatto, come un maestro, anche se non si proclama tale: in proposito vedi *supra*, § 3 e n. 6.

41. Per il valore didattico dell'esempio negli scritti di Senofonte cfr. *supra*, § 3 e n. 7; quanto alla scelta di tradurre con «uomo virtuoso» il καλὸς κἀγαθός del testo greco (di solito reso con «gentiluomo»: cfr. *supra*, § 2 e n. 5), ci è sembrata preferibile alla luce del contesto: cfr. I, 6, 13 e n. 24.

42. Vedi I, 1, 16 e n. 39.

43. Vedi *infra*, § 24; cfr. anche § 26.

44. Questa notazione può sembrarci sorprendente, ma bisogna tenere presente che era prassi costante e consolidata che i maestri picchiassero i loro allievi: vedi, ad es., SENOFONTE, *An.*, V, 8, 18; II, 6, 12 (dove tale pratica, pur non dichiarata, è implicitamente presupposta).

45. Siamo di fronte a un'affermazione importante, che riveste un ruolo cen-

[19] Ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο, οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστής, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο[46]. Ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὕτω γιγνώσκω· ὁρῶ γὰρ ὥσπερ τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοὺς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους[47]· οὔτε γὰρ ἃ δεῖ πράττειν οὔτε ὧν δεῖ ἀπέχεσθαι δύνανται. [20] Δι' ὃ καὶ τοὺς υἱεῖς οἱ πατέρες, κἂν ὦσι σώφρονες, ὅμως ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων εἴργουσιν, ὡς τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμι-

trale nella strategia difensiva elaborata da Senofonte riguardo ai rapporti tra Socrate da un lato e Crizia e Alcibiade dall'altro. Tale strategia si articola in alcuni punti nodali: dopo aver asserito che Crizia e Alcibiade si avvicinarono a Socrate con l'unico scopo di diventare abili politici (*supra*, §§ 14-16; cfr. anche *infra*, § 39), Senofonte asserisce che, finché lo frequentarono, si comportarono con moderazione (*supra*, § 17; cfr. anche *infra*, §§ 24 e 26), ma, non appena ritennero di essere ormai superiori agli altri, lo abbandonarono per dedicarsi alla politica (*supra*, § 16; *infra*, § 47) e, una volta lontani da lui, non furono più in grado di dominare i loro desideri malvagi (*infra*, § 24): in sostanza il periodo in cui Crizia e Alcibiade frequentano Socrate e, grazie ai suoi insegnamenti e al suo stesso esempio, imparano a comportarsi con moderazione, convinti che questo tipo di comportamento fosse appunto il migliore, si configura come una sorta di breve e felice parentesi nella vita di due personaggi che, sia prima sia dopo questa effimera parentesi, appaiono lontanissimi da qualsiasi moderazione, dominati come sono dalle loro esasperate ambizioni politiche e dai loro malvagi desideri. Ma non è difficile constatare che ci troviamo di fronte a una strategia difensiva piuttosto fragile e che il suo punto più debole è rappresentato proprio dalla dichiarata moderazione di cui Crizia e Alcibiade avrebbero dato prova nel periodo in cui rimasero al fianco di Socrate e, ancor più, dalla loro pretesa fiducia nel valore della moderazione: infatti, se si presta fede alla *sophrosyne* da loro consapevolmente praticata, diventa poi arduo spiegare la loro decisione di abbandonare Socrate non appena si sentono superiori agli altri e, quindi, in grado di emergere come *leader*: una decisione che non rivela nessuna *sophrosyne*, ma anzi denuncia il persistere di quelle smodate ambizioni che, in origine, li avevano indotti ad avvicinarsi a Socrate. In altri termini, se risulta comprensibile che Crizia e Alcibiade, che avevano cominciato a frequentare Socrate soltanto allo scopo di divenire dei *leader* politici, si siano poi, per così dire, ravveduti e, proprio grazie all'assidua frequentazione del maestro, abbiano messo in atto comportamenti improntati alla *sophrosyne* perché convinti della validità morale di tali comportamenti, risulta invece difficile comprendere il passaggio successivo, e cioè come sia stato possibile che essi, ormai dotati di una consapevole *sophrosyne*, abbiano preso la decisione, davvero priva di *sophrosyne*, di allontanarsi da Socrate per realizzare il loro desiderio di divenire dei *leader* a qualsiasi costo, ricadendo insomma nel loro vizio di origine (per il carattere deteriore delle ambizioni politiche di Crizia e di Alcidiade vedi *infra*, § 48 e n. 95). Né si può obiettare che tale decisione sia stata frutto dell'influenza corruttrice di altri: infatti Senofonte parla sì di influenze corruttrici subite sia da Crizia sia da Alcibiade, ma afferma che tali influenze si esercitarono soltanto *dopo* che Crizia e Alcibiade si erano allontanati da Socrate: vedi *infra*, § 24.

[19] Forse molti di quelli che si proclamano dediti alla filosofia potrebbero obiettare che l'uomo giusto non può mai divenire ingiusto, né l'uomo dotato di moderazione arrogante e che, nell'ambito delle cose suscettibili di apprendimento, chi ha appreso non può mai perdere le proprie conoscenze[46]. Ma io su questo non sono d'accordo: vedo infatti che, come coloro che non esercitano il corpo non sono in grado di compiere le attività del corpo, allo stesso modo coloro che non esercitano l'anima non sono in grado di compiere le attività dell'anima[47]: essi infatti non sono capaci né di fare ciò che bisogna fare né di evitare ciò che bisogna evitare. [20] Ed è per questo motivo che i padri, anche se i loro figli danno prova di moderazione, li tengono comunque lontani dai malvagi, perché appunto ritengono che frequentare i

46. Secondo il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 90-91), i filosofi a cui allude qui Senofonte sono i Cinici: a detta di DIOGENE LAERZIO, VI, 105, Antistene nell'*Eracle* avrebbe infatti affermato non soltanto che la virtù poteva essere insegnata, ma anche che essa, una volta acquisita, non poteva essere perduta.

47. La necessità dell'esercizio al fine dell'acquisizione della virtù è un *Leitmotiv* dei *Memorabili*: vedi *infra*, § 23 e n. 50; I, 6, 7 e n. 12; II, 1, 6 e n. 23; cfr. anche II, 1, 28 e n. 104 e 108; vedi inoltre III, 5, 13-14 e n. 23; IV, 1, 3-4; altrove (cfr. I, 5, 5 e n. 12; II, 6, 39 e n. 93; III, 9, 1-3 e n. 2 e 4; III, 9, 14 e n. 25) all'esercizio (μελέτη) si affianca l'apprendimento (μάθησις). Questa insistenza da parte di Senofonte sullo sforzo, sull'impegno, sull'esercizio costituisce un filo rosso che percorre tutta la sua opera (si pensi, in particolare, alla *Ciropedia* e all'*Economico*) ed è senza dubbio da ricollegarsi alla sua esperienza di uomo di azione e di comandante militare, che sa bene quanto siano importanti, in tale ambito, l'impegno, l'esercizio, la fatica stessa (ma ciò vale anche per l'amministrazione della casa e del patrimonio: si veda il ricorrere, così frequente nell'*Economico*, del sostantivo ἐπιμέλεια, «impegno», e del verbo ἐπιμελέομαι). Ma il dato più significativo è che, mentre qui (e nei paragrafi successivi fino al § 23) Senofonte parla in prima persona, negli altri passi sopra citati si tratta invece di affermazioni poste sulla bocca di Socrate: è quindi legittimo inferire che Senofonte abbia prestato al maestro quelle che erano le sue personali convinzioni. Questo prestito / proiezione non deve sorprendere: in larga parte è dovuto al fatto che la teoria della virtù-scienza, che pure Senofonte attribuisce a Socrate (cfr. anche I, 1, 16 e n. 42), rimane per lui poco più di un paradosso mal compreso, almeno nelle sue implicazioni più radicali, il che ha indotto Senofonte a giustapporre a tale teoria quella che invece era la sua concezione della virtù, che, lungi dal coincidere con la conoscenza, trova invece il suo fondamento nella *enkrateia* (vedi I, 5, 4 e n. 11): si tratta ovviamente di due posizioni inconciliabili (vedi *infra*, n. 50), anche se Senofonte pare non essersene accorto. Ed è evidente che, se la virtù si fonda sulla *enkrateia*, cioè sulla capacità di tenere a freno i desideri di cibo, bevande, sonno, sesso, l'esercizio finisce per assumere un ruolo di primo piano in vista del conseguimento della virtù. Su tutta la questione vedi comunque *Introduzione*, pp. 137-153.

λίαν ἄσκησιν οὖσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τῶν ποιητῶν ὅ τε λέγων·

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ διδάξεαι· ἢν δὲ κακοῖσι
συμμίσγῃς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον[48],

καὶ ὁ λέγων·

Αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς τοτὲ μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός[49].

[21] Κἀγὼ δὲ μαρτυρῶ τούτοις· ὁρῶ γὰρ ὥσπερ τῶν ἐν μέτρῳ πεποιημένων ἐπῶν τοὺς μὴ μελετῶντας ἐπιλανθανομένους, οὕτω καὶ τῶν διδασκαλικῶν λόγων τοῖς ἀμελοῦσι λήθην ἐγγιγνομένην. Ὅταν δὲ τῶν νουθετικῶν λόγων ἐπιλάθηταί τις, ἐπιλέλησται καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης ἐπεθύμει· τούτων δ' ἐπιλαθόμενον οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ τῆς σωφροσύνης ἐπιλαθέσθαι. [22] Ὁρῶ δὲ καὶ τοὺς εἰς φιλοποσίαν προαχθέντας καὶ τοὺς εἰς ἔρωτας ἐγκυλισθέντας ἧττον δυναμένους τῶν τε δεόντων ἐπιμελεῖσθαι καὶ τῶν μὴ δεόντων ἀπέχεσθαι. Πολλοὶ γὰρ καὶ χρημάτων δυνάμενοι φείδεσθαι, πρὶν ἐρᾶν, ἐρασθέντες οὐκέτι δύνανται· καὶ τὰ χρήματα καταναλώσαντες, ὧν πρόσθεν ἀπείχοντο κερδῶν, αἰσχρὰ νομίζοντες εἶναι, τούτων οὐκ ἀπέχονται. [23] Πῶς οὖν οὐκ ἐνδέχεται σωφρονήσαντα

48. TEOGNIDE, 35-36. Questi versi sono citati da Senofonte anche in *Symp.*, 2, 4, dove presentano la medesima variante διδάξεαι in luogo di μαθήσεαι; sono inoltre citati, insieme ai due immediatamente precedenti, anche in PLATONE, *Men.*, 95 d-e, dove ricorre la stessa variante διδάξεαι: pertanto già il Delebecque, nella sua monografia su Senofonte, aveva sostenuto che, con ogni probabilità, Senofonte non citava direttamente dal testo di Teognide, bensì dal *Menone*, la cui data di pubblicazione verrebbe quindi a costituire un prezioso *terminus post quem* per i primi due libri dei *Memorabili* (É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 232). In realtà la tesi del Delebecque appare piuttosto fragile: dato che gli antichi citavano spesso a memoria, la sostituzione di διδάξεαι a μαθήσεαι, abbastanza banale, può benissimo essere avvenuta indipendentemente in Platone e in Senofonte; in alternativa si può agevolmente supporre che sia Platone che Senofonte abbiano citato questi versi attingendo a una medesima antologia, in cui in luogo di μαθήσεαι si leggeva appunto la variante διδάξεαι (cfr. nota successiva). Né appaiono più persuasivi gli argomenti di Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 91-92): lo studioso si propone di dimostrare la dipendenza di questo passo da *Men.*, 95 d-e, asserendo che Senofonte avrebbe inteso utilizzare contro alcuni socratici, nella fattispecie i Cinici (cfr. *supra*, § 19 e n. 46), dei versi che, nel *Menone*, vengono citati da Socrate: Senofonte, muovendo dalla convinzione (per altro non corretta) che Socrate ne condividesse il contenuto, avrebbe cercato di ritorcere contro questi pretesi filosofi un'affermazione da lui attribuita al maestro. Si tratta, come si può constatare, di una interpretazione senza dubbio

buoni sia un esercizio di virtù, mentre frequentare i malvagi ne comporti la distruzione. E lo testimonia anche quel poeta che dice:

> Dai buoni apprenderai cose buone: ma se i cattivi
> frequenterai, perderai anche il senno che è in te[48].

E anche quello che dice:

> Ma l'uomo buono a volte è cattivo, a volte retto[49].

[21] Anch'io concordo con la loro testimonianza: vedo infatti che, come chi non si esercita a recitare i poemi in versi li dimentica, così anche chi trascura le parole dei maestri finisce per lasciarle cadere nell'oblio. E quando uno dimentica le esortazioni, dimentica anche quelle impressioni grazie alle quali l'anima aspirava alla moderazione; e una volta dimenticate tali impressioni, non è affatto sorprendente che dimentichi anche la moderazione. [22] Vedo inoltre che coloro che sono presi dalla passione per il vino e coloro che sono travolti nel turbine dell'amore sono meno capaci di prendersi cura delle cose che si devono fare e di evitare quelle che non si devono fare. In effetti molti che pure, prima di innamorarsi, erano in grado di amministrare con parsimonia il proprio denaro, una volta innamorati, non ci riescono più: e dopo aver dilapidato il loro denaro, non rifuggono più da quelle forme di guadagno che prima avevano rifiutato, considerandole vergognose. [23] Allora come ritenere impossibile che un

ingegnosa, ma alquanto lambiccata e, soprattutto, niente affatto indispensabile per una adeguata comprensione di questo passo, il cui spirito polemico nei confronti di alcuni sedicenti filosofi risulta comunque chiarissimo. In proposito vedi anche *Introduzione*, pp. 14-16.

49. Anche questo verso, di autore ignoto (*Elegiaca Adespota*, fr. 2 West), è citato da PLATONE, *Prot.*, 344 d. Riguardo a questa citazione e a quella immediatamente precedente, che si rinvengono sia in Senofonte sia in Platone, M. Bandini ha ipotizzato che entrambi possano aver fatto uso, indipendentemente l'uno dall'altro, di una medesima antologia (M. BANDINI, *Testimonianze antiche al testo dei Memorabili di Senofonte*, «La Colombaria. Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere», LVII, 1992, p. 13): una ipotesi, a mio avviso, ben fondata, assai più convincente di una diretta dipendenza di Senofonte da Platone. Quanto alla consuetudine, largamente diffusa all'epoca, di antologizzare versi di poeti e/o massime di saggi vedi *infra*, § 56 e n. 110; I, 6, 14 e n. 36; IV, 2, 1 e n. 4; IV, 2, 8-10; cfr. anche II, 1, 20, n. 68.

πρόσθεν αὖθις μὴ σωφρονεῖν καὶ δίκαια δυνηθέντα πράττειν αὖθις ἀδυνατεῖν; Πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη[50]. Ἐν τῷ γὰρ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ αἱ ἡδοναὶ[51] πείθουσιν αὐτὴν μὴ σωφρονεῖν, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἑαυταῖς τε καὶ τῷ σώματι χαρίζεσθαι. [24] Καὶ Κριτίας δὴ καὶ Ἀλκιβιάδης, ἕως μὲν Σωκράτει συνήστην, ἐδυνάσθην ἐκείνῳ χρωμένῳ συμμάχῳ τῶν μὴ καλῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν· ἐκείνου δ' ἀπαλλαγέντε, Κριτίας μὲν φυγὼν εἰς Θετταλίαν ἐκεῖ συνῆν ἀνθρώποις ἀνομίᾳ μᾶλλον ἢ δικαιοσύνῃ χρωμένοις[52], Ἀλκιβιάδης δ' αὖ διὰ μὲν κάλλος ὑπὸ πολλῶν καὶ σεμνῶν γυναικῶν θηρώμενος, διὰ δὲ δύναμιν τὴν ἐν τῇ πόλει καὶ τοῖς συμμάχοις ὑπὸ πολλῶν καὶ δυνατῶν κολακεύειν ἀνθρώπων διαθρυπτόμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ δήμου τιμώμενος καὶ ῥᾳδίως πρωτεύων, ὥσπερ οἱ τῶν γυμνικῶν ἀγώνων ἀθληταὶ ῥᾳδίως πρωτεύοντες ἀμελοῦσι τῆς ἀσκήσεως[53], οὕτω κἀκεῖνος ἠμέλησεν αὑτοῦ[54]. [25] Τοιούτων δὲ συμβάντων αὐτοῖν, καὶ ὠγκωμένω μὲν ἐπὶ γένει, ἐπηρμένω δ' ἐπὶ πλούτῳ, πεφυσημένω δ' ἐπὶ δυνάμει, διατεθρυμμένω δὲ ὑπὸ πολλῶν ἀνθρώπων, ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις διεφθαρμένω καὶ πολὺν χρόνον ἀπὸ Σωκράτους γεγονότε, τί θαυμαστὸν εἰ ὑπερηφάνω ἐγενέσθην; [26] Εἶτα, εἰ μέν τι ἐπλημμελησάτην[55], τούτου Σωκράτην ὁ κατήγορος αἰτιᾶται, ὅτι δὲ νέω ὄντε αὐτῷ, ἡνίκα καὶ ἀγνωμονεστάτω καὶ ἀκρατεστάτω εἰκὸς εἶναι, Σωκράτης

50. Come è stato notato da parecchi studiosi (cfr. in proposito Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., pp. 93-94), questa affermazione è incompatibile con la teoria della virtù-scienza, che pure altrove Senofonte attribuisce a Socrate (cfr. *supra*, § 19 e n. 47). Per altro vale la pena di sottolineare che qui, come in tutto il complesso dei paragrafi 19-23, Senofonte parla in prima persona ed espone con apprezzabile franchezza le sue personali convinzioni in materia di virtù. La contraddizione, quindi, nasce soltanto quando Senofonte non si fa scrupolo di attribuire queste sue convinzioni al maestro, senza rendersi conto che sono del tutto inconciliabili con la teoria della virtù-scienza: una incongruenza che a noi appare clamorosa, ma che si spiega con la difficoltà da parte di Senofonte di comprendere adeguatamente la teoria della virtù-scienza, soprattutto nelle sue implicazioni più radicali. Su tutta la questione vedi soprattutto *Introduzione*, pp. 137-153.

51. Si tratta dei piaceri naturali legati al corpo (mangiare, bere, dormire, fare l'amore) nei confronti dei quali si deve esercitare la *enkrateia*: cfr. *supra*, § 1 e n. 1.

52. Dopo la caduta dei Quattrocento, Crizia fu esiliato dal governo democratico: per un certo periodo (sicuramente nel 406: cfr. *Hell.*, II, 3, 36) visse in Tessaglia e rientrò in patria nel 404, all'indomani della disfatta di Atene. In *Hell.*, II, 3, 36, Teramene (accusato da Crizia di essere un volgare opportunista)

uomo, che in passato ha dato prova di moderazione, in seguito non ne dia più e che un uomo, che è stato capace di agire secondo giustizia, in seguito non lo sia più? A mio avviso, tutte le cose belle e buone sono frutto dell'esercizio, e in particolare la moderazione[50]. Infatti i piaceri che, insieme all'anima, sono radicati nello stesso corpo[51], cercano di indurla ad abbandonare la moderazione e a soddisfare senza indugio essi stessi e il corpo. [24] Così Crizia e Alcibiade, finché rimasero al fianco di Socrate, riuscirono, grazie al suo aiuto, a dominare i desideri ignobili: ma una volta che si furono allontanati da lui, Crizia, esule in Tessaglia, frequentò là degli uomini che praticavano più l'illegalità che la giustizia[52]; Alcibiade, dal canto suo, braccato da molte donne nobili a causa della sua bellezza, viziato da molti uomini esperti in adulazioni a causa del suo prestigio nella città e tra gli alleati, onorato dal popolo e primo fra tutti senza fatica, come quegli atleti delle gare ginniche che, quando vincono facilmente, trascurano l'esercizio[53], così anche lui finì per trascurare se stesso[54]. [25] Questo è quanto accadde loro: ed essi, fieri della loro stirpe, superbi per la loro ricchezza, gonfi di orgoglio per il loro potere, viziati da molti uomini, corrotti da tutte queste cose e lontani da Socrate ormai da molto tempo, che cosa c'è di sorprendente se divennero arroganti? [26] Inoltre, se commisero qualche errore[55], l'accusatore ne addebita la colpa a Socrate; ma quando entrambi erano giovani, nell'età in cui è verosimile che fossero ancor più privi di discernimento e di dominio di sé, Socrate li in-

gli rinfaccia a sua volta di aver sobillato e armato, durante il suo esilio in Tessaglia, i penesti, una classe sociale affine agli iloti, e di aver cercato di instaurare un regime democratico: la notizia è piuttosto sorprendente e va accolta con cautela, dato che fa parte di un discorso improntato alla ritorsione e alla polemica; qui Senofonte si limita ad alludere genericamente a quanti, in Tessaglia, tentavano insieme a Crizia di sovvertire l'ordine costituito.

53. Per una similitudine pressoché identica cfr. III, 5, 13.

54. Un'analoga affermazione è posta sulla bocca dello stesso Alcibiade nel *Simposio* platonico: «In effetti mi costringe [*scil.*: Socrate] ad ammettere che, pur essendo così inadeguato, continuo a trascurare me stesso (ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ), per occuparmi degli affari degli Ateniesi» (PLATONE, *Symp.*, 216 a).

55. Cfr. *supra*, § 13 e n. 35: Senofonte intende qui ribadire che non vuole entrare nel merito del loro operato.

παρέσχε σώφρονε, οὐδενὸς ἐπαίνου δοκεῖ τῷ κατηγόρῳ ἄξιος εἶναι; [27] Οὐ μὴν τά γε ἄλλα οὕτω κρίνεται. Τίς μὲν γὰρ αὐλητής, τίς δὲ κιθαριστής, τίς δὲ ἄλλος διδάσκαλος ἱκανοὺς ποιήσας τοὺς μαθητάς, ἐὰν πρὸς ἄλλους ἐλθόντες χείρους φανῶσιν, αἰτίαν ἔχει τούτου[56]; Τίς δὲ πατήρ, ἐὰν ὁ παῖς αὐτοῦ συνδιατρίβων τῳ σωφρονῇ, ὕστερον δὲ ἄλλῳ τῳ συγγενόμενος πονηρὸς γένηται, τὸν πρόσθεν αἰτιᾶται, ἀλλ' οὐχ, ὅσῳ ἂν παρὰ τῷ ὑστέρῳ χείρων φαίνηται, τοσούτῳ μᾶλλον ἐπαινεῖ τὸν πρότερον; Ἀλλ' οἵ γε πατέρες αὐτοὶ συνόντες τοῖς υἱέσι, τῶν παίδων πλημμελούντων, οὐκ αἰτίαν ἔχουσιν, ἐὰν αὐτοὶ σωφρονῶσιν[57]. [28] Οὕτω δὲ καὶ Σωκράτην δίκαιον ἦν κρίνειν· εἰ μὲν αὐτὸς ἐποίει τι φαῦλον, εἰκότως ἂν ἐδόκει πονηρὸς εἶναι· εἰ δ' αὐτὸς σωφρονῶν διετέλει, πῶς ἂν δικαίως τῆς οὐκ ἐνούσης αὐτῷ κακίας αἰτίαν ἔχοι;

[29] Ἀλλ' εἰ καὶ μηδὲν αὐτὸς πονηρὸν ποιῶν ἐκείνους φαῦλα πράττοντας ὁρῶν ἐπῄνει, δικαίως ἂν ἐπετιμᾶτο. Κριτίαν μὲν τοίνυν αἰσθανόμενος ἐρῶντα Εὐθυδήμου[58] καὶ πειρῶντα χρῆσθαι, καθάπερ οἱ πρὸς τἀφροδίσια τῶν σωμάτων ἀπολαύοντες, ἀπέτρεπε φάσκων ἀνελεύθερόν τε εἶναι καὶ οὐ πρέπον ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ τὸν ἐρώμενον, ᾧ βούλεται πολλοῦ ἄξιος φαίνεσθαι, προσαιτεῖν ὥσπερ τοὺς πτωχοὺς ἱκετεύοντα καὶ δεόμενον προσδοῦναι, καὶ ταῦτα μηδενὸς ἀγαθοῦ[59]. [30] Τοῦ

56. In effetti (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 95) il paragone non è del tutto calzante, dato che Crizia e Alcibiade non abbandonarono Socrate per passare a un altro maestro. Notiamo di passaggio che anche qui, sia pure implicitamente, Socrate viene presentato come un maestro: al riguardo cfr. *supra*, § 3 e n. 6.

57. Secondo Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 95-96), anche questo paragone è poco appropriato, in quanto, mentre un padre non si sceglie il figlio, Socrate sceglieva i propri amici (come lo stesso Senofonte mostrerà in relazione a Eutidemo: cfr. IV, 2): tuttavia bisogna tenere presente che Senofonte, in precedenza (cfr. I, 1, 10 e n. 27), non ha mancato di puntualizzare che Socrate non si negava a nessuno e che a chiunque era possibile incontrarlo e ascoltarlo: vedi anche *infra*, §§ 60-61.

58. Non si tratta né del sofista che dà nome a un dialogo di Platone, né del figlio di Cefalo e fratello di Lisia ricordato da PLATONE, *Resp.*, 328 b, bensì, quasi certamente, di Eutidemo figlio di Diocle, menzionato in PLATONE, *Symp.*, 222 b. Avrà ampio spazio nel IV libro (IV, 2-3; IV, 5-6), in cui assurgerà al ruolo di «discepolo paradigmatico» (cfr. *Introduzione*, pp. 51-55 e 124-128): nei suoi confronti Socrate attuerà una seduzione intellettuale che si colloca al polo opposto dei rozzi tentativi di seduzione fisica messi in atto da Crizia: cfr. IV, 2, 1 e n. 3.

59. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 8, 23 (nonché, più in generale, tutto il discorso di Socrate in *Symp.*, 8, 12-36); anche nei *Memorabili*, per altro, il Socrate di Seno-

dusse a comportarsi con moderazione: e per questo l'accusatore ritiene che egli non meriti nessuna lode? [27] Eppure, in altri campi, non si valutano le cose con questo criterio. Infatti quale flautista, quale citarista, quale altro maestro, dopo aver formato degli allievi ben preparati, viene ritenuto responsabile se essi, affidatisi ad altri maestri, diventano peggiori?[56] E se un figlio dimostra moderazione quando frequenta un maestro, ma in seguito, frequentandone un altro, diviene malvagio, quale padre mette sotto accusa il primo? E non elogia invece il primo, proprio nella misura in cui suo figlio è peggiorato in compagnia del secondo? Del resto i padri stessi, che pure vivono insieme ai figli, non sono considerati responsabili se i figli sbagliano, purché essi stessi siano dotati di moderazione[57]. [28] Con questo criterio sarebbe stato giusto giudicare anche Socrate: se faceva qualcosa di male lui stesso, allora a ragione lo si potrebbe ritenere malvagio; ma se ha vissuto tutta la vita dando prova di moderazione, come accusarlo a buon diritto di una malvagità che non gli apparteneva?

[29] E se, pur non facendo lui stesso niente di male, avesse visto quei due commettere azioni malvage e le avesse approvate, a ragione sarebbe stato biasimato. Invece, quando si accorse che Crizia era innamorato di Eutidemo[58] e cercava di possederlo, come fanno coloro che nelle relazioni amorose cercano il piacere fisico, tentava di dissuaderlo, affermando che è indegno di un uomo libero e indecoroso per un gentiluomo sollecitare l'amato, a cui desidera apparire degno di grande stima, supplicandolo al pari dei mendicanti e pregandolo di accordargli un favore, tanto più che non si tratta di nulla di buono[59]. [30] Ma poiché Crizia non dava ascolto a

fonte biasima l'amore tra uomini quando implica rapporti sessuali: vedi I, 3, 8-13; I, 6, 13 e n. 25; II, 1, 30 e n. 122; II, 6, 22 e n. 60; II, 6, 30-33; IV, 1, 2 e n. 3. Quanto al Socrate dei dialoghi platonici, mostra senza dubbio un atteggiamento molto meno sessuofobico del Socrate di Senofonte, che mette severamente in guardia da ogni contatto fisico omosessuale (vedi I, 3, 10-13; cfr. anche *Symp.*, 4, 27-28); per altro è assai arduo delineare un quadro coerente dell'atteggiamento e delle convinzioni del Socrate platonico riguardo all'eros omosessuale soprattutto perché, anche su questo punto, nei dialoghi di Platone si rinvengono posizioni alquanto contrastanti: in proposito rinviamo a Vlastos, che ritiene di

δὲ Κριτίου τοῖς τοιούτοις οὐχ ὑπακούοντος οὐδὲ ἀποτρεπομένου, λέγεται τὸν Σωκράτην ἄλλων τε πολλῶν παρόντων καὶ τοῦ Εὐθυδήμου εἰπεῖν ὅτι ὑικὸν αὐτῷ δοκοίη πάσχειν ὁ Κριτίας, ἐπιθυμῶν Εὐθυδήμῳ προσκνῆσθαι ὥσπερ τὰ ὕδια τοῖς λίθοις[60]. [31] Ἐξ ὧν δὴ καὶ ἐμίσει τὸν Σωκράτην ὁ Κριτίας[61], ὥστε καὶ ὅτε τῶν τριάκοντα ὢν νομοθέτης[62] μετὰ Χαρικλέους[63] ἐγένετο, ἀπεμνημόνευσεν αὐτῷ καὶ ἐν τοῖς νόμοις ἔγραψε λόγων τέχνην[64] μὴ διδάσκειν[65], ἐπηρεάζων ἐκείνῳ καὶ οὐκ ἔχων ὅπῃ ἐπιλάβοιτο, ἀλλὰ τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων αὐτῷ[66] καὶ διαβάλλων πρὸς τοὺς πολλούς·

risolvere il problema da un lato distinguendo le convinzioni di Platone da quelle che furono proprie, invece, del Socrate storico, e dall'altro interpretando l'affermazione di Socrate di essere attratto dai bei giovani come una forma di ironia complessa, in cui ciò che viene affermato è falso in un senso e vero in un altro (vedi G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-Ithaca, N.Y., 1991, pp. 33-44 = *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it., Firenze, 1998, pp. 43-58).

60. Non mi pare sorprendente (*contra* Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., p. 98) che l'intemperanza sessuale sia attribuita a Crizia e non ad Alcibiade, come per altro sarebbe verosimile aspettarsi (vedi *supra*, § 24; cfr. anche *supra*, § 12, dove Alcibiade, a differenza di Crizia, viene definito anche ἀκρατέστατος, «il più intemperante»): Crizia infatti viene presentato non soltanto come il peggiore degli oligarchi (cfr. ancora *supra*, § 12), ma come un vero e proprio tiranno (cfr. *infra*, §§ 31-38) e al tiranno (a partire da ERODOTO, III, 80, 5) è strettamente associato l'eccesso in campo sessuale, la violazione delle norme e dei tabù che regolano il comportamento umano in tale ambito.

61. Questa spiegazione dell'odio di Crizia nei confronti di Socrate, spiegazione che appare davvero riduttiva e *naïve*, non suscita eccessiva meraviglia in chi abbia una certa familiarità con Senofonte, che rivela, soprattutto nelle *Elleniche* (ma, a tratti, anche nell'*Anabasi*), uno spiccato gusto per il pettegolezzo. Ci limitiamo a un unico, significativo esempio: Senofonte, nelle *Elleniche*, esprime un giudizio durissimo sulla scandalosa assoluzione di Sfodria (*Hell.*, V, 4, 24), patrocinata dal re Agesilao: ebbene, per spiegare perché Agesilao si sia assunto una responsabilità così grave, Senofonte gli attribuisce sì delle motivazioni politiche (*Hell.*, V, 4, 32), dietro le quali però si celano delle motivazioni squisitamente personali, dato che Sfodria è il padre di Cleonimo, il giovane di cui è innamorato Archidamo, il figlio di Agesilao (*Hell.*, V, 4, 25-31). E si noti che Senofonte non solo dà alle motivazioni personali uno spazio molto maggiore che alle pretese motivazioni politiche, ma indugia a descrivere la preoccupazione dei due innamorati, le esitazioni di Archidamo nel chiedere aiuto al padre, i difficili colloqui tra padre e figlio, e non manca addirittura di informare il lettore sulla fine dell'appassionante *love story*: Cleonimo, pieno di riconoscenza per Archidamo, agirà sempre in modo tale che il suo amante sia orgoglioso di lui e coronerà la sua vita di Spartiata esemplare morendo per primo sul campo di Leuttra (*Hell.*, V, 4, 33).

62. In effetti, i Trenta avevano ricevuto l'incarico di redigere le leggi che avrebbero dovuto regolare il nuovo assetto istituzionale (cfr. *Hell.*, II, 3, 2), anche se poi ne differivano continuamente la stesura e la pubblicazione (*Hell.*, II, 3, 11). Dalle *Elleniche* risulta quindi che nomoteti erano i Trenta collegial-

queste esortazioni e non si lasciava dissuadere, si dice che Socrate, davanti a molte persone, tra cui Eutidemo, dichiarò che gli sembrava che Crizia avesse un atteggiamento da maiale, poiché desiderava strofinarsi a Eutidemo come fanno i maiali con le pietre[60]. [31] In seguito a questo episodio Crizia detestava Socrate[61], a tal punto che, all'epoca in cui, essendo uno dei Trenta, divenne nomoteta[62] insieme a Caricle[63], si ricordò di lui e incluse tra le leggi il divieto di insegnare[64] l'arte dei discorsi[65], con l'intenzione di fare un dispetto a Socrate: e non sapendo come colpirlo, gli muoveva le accuse che la gente rivolge ai filosofi in generale[66] e lo ca-

mente, non soltanto Crizia e Caricle. È probabile che Senofonte qui intendesse dire non già che la funzione di nomoteti fosse propria ed esclusiva di Crizia e di Caricle, ma che costoro, che facevano parte dei Trenta ed erano perciò nomoteti, furono quelli che proposero e fecero approvare la legge che vietava di insegnare l'arte dei discorsi, con l'obiettivo di colpire Socrate.

63. Caricle, in origine un democratico (cfr. ANDOCIDE, *Sui misteri*, 36), nel 415 aveva fatto parte della commissione incaricata di indagare sulla mutilazione delle Erme (cfr. ancora ANDOCIDE, *ibid.*) e poco dopo, nel 414 / 413, aveva ricoperto la carica di stratego, saccheggiando le coste della Laconia al comando di una flotta di trenta navi (cfr. TUCIDIDE, VII, 20, 1-3; VII, 26, 1-3); in seguito, tuttavia, fece probabilmente parte dei Quattrocento, venne esiliato dopo la loro caduta, ma riuscì a rientrare ad Atene; quindi fu uno dei Trenta (cfr. *Hell.*, II, 3, 2), anzi assunse tra loro un ruolo di primo piano (cfr. ARISTOTELE, *Pol.*, V, 6, 1305 b 25-26), anche in virtù del suo stretto legame con Crizia (cfr. LISIA, *Contro Eratostene*, 55).

64. Anche da questo passo si ricava che Socrate insegnasse; quanto alla legge a cui Senofonte fa riferimento, non è attestata da nessun'altra fonte.

65. Traduzione volutamente generica dell'espressione, altrettanto generica, λόγων τέχνη. Ci si può chiedere, tuttavia, se con tale espressione Senofonte intenda alludere alla dialettica o alla retorica, ma una risposta convincente è davvero ardua, anche perché, mentre Platone e Aristotele si adoperano a distinguere la dialettica dalla retorica, a definire i rispettivi ambiti nonché i rapporti tra l'una e l'altra, Senofonte non sembra sfiorato da simile preoccupazione: vedi anche IV, 5, 12 e n. 22; IV, 6, 1 e n. 1; IV, 6, 12 e n. 19. Anche per questo è opportuno intendere λόγων τέχνη in senso generico, come, appunto, «arte dei discorsi». Per una esauriente discussione dell'argomento rinviamo comunque a BANDINI-DORION, I, cit., pp. 98-100.

66. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 23 d: quanti accusano Socrate di corrompere i giovani, non sapendo a quali fatti specifici fare riferimento, gli rivolgono le solite accuse che vengono mosse ai filosofi, e cioè di indagare le cose celesti e sotterranee (vedi ancora PLATONE, *Ap.*, 19 b; SENOFONTE, *Symp.*, 6, 6; *Oec.*, 11, 3; ARISTOFANE, *Nub.*, 95-97: cfr. anche PLATONE, *Ap.*, 19 c; ARISTOFANE, *Nub.*, 225), di non venerare gli dèi, e di rendere più forte il discorso più debole (cfr. PLATONE, *Ap.*, 19 b-c; ARISTOFANE, *Nub.*, 112-115; 882-884; cfr. anche *Nub.*, 98-99). Quest'ultima accusa era stata mossa anche a Protagora: cfr. ARISTOTELE, *Rhet.*, II, 24, 1402 a 24-28.

οὐ γὰρ ἔγωγε οὔτ' αὐτὸς τοῦτο πώποτε Σωκράτους ἤκουσα οὔτ' ἄλλου του φάσκοντος ἀκηκοέναι ἠσθόμην. [32] Ἐδήλωσε δέ[67]· ἐπεὶ γὰρ οἱ τριάκοντα πολλοὺς μὲν τῶν πολιτῶν καὶ οὐ τοὺς χειρίστους[68] ἀπέκτεινον, πολλοὺς δὲ προετρέποντο ἀδικεῖν, εἶπέ που ὁ Σωκράτης ὅτι θαυμαστόν οἱ δοκοίη εἶναι, εἴ τις γενόμενος βοῶν ἀγέλης νομεὺς καὶ τὰς βοῦς ἐλάττους τε καὶ χείρους ποιῶν μὴ ὁμολογοίη κακὸς βουκόλος εἶναι[69], ἔτι δὲ θαυμαστότερον, εἴ τις προστάτης γενόμενος πόλεως καὶ ποιῶν τοὺς πολίτας ἐλάττους τε καὶ χείρους μὴ αἰσχύνεται μηδ' οἴεται κακὸς εἶναι προστάτης τῆς πόλεως. [33] Ἀπαγγελθέντος δὲ αὐτοῖς τούτου, καλέσαντες ὅ τε Κριτίας καὶ ὁ Χαρικλῆς τὸν Σωκράτην τόν τε νόμον ἐδεικνύτην αὐτῷ καὶ τοῖς νέοις ἀπειπέτην μὴ διαλέγεσθαι[70]. Ὁ δὲ Σωκράτης ἐπήρετο αὐτὼ εἰ ἐξείη πυνθάνεσθαι, εἴ τι ἀγνοοῖτο τῶν προηγορευμένων. Τὼ δ' ἐφάτην. [34] Ἐγὼ τοίνυν, ἔφη, παρεσκεύασμαι μὲν πείθεσθαι τοῖς νόμοις· ὅπως δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν λάθω τι παρανομήσας, τοῦτο βούλομαι σαφῶς μαθεῖν παρ' ὑμῶν, πότερον τὴν τῶν λόγων τέχνην σὺν τοῖς ὀρθῶς λεγομένοις εἶναι νομίζοντες ἢ σὺν τοῖς μὴ ὀρθῶς ἀπέχεσθαι κελεύετε αὐτῆς. Εἰ μὲν γὰρ σὺν τοῖς ὀρθῶς, δῆλον ὅτι ἀφεκτέον ⟨ἂν⟩ εἴη τοῦ ὀρθῶς λέγειν· εἰ δὲ σὺν τοῖς μὴ ὀρθῶς, δῆλον ὅτι πειρατέον ὀρθῶς λέγειν. [35] Καὶ ὁ Χαρικλῆς ὀργισθεὶς αὐτῷ, Ἐπειδή, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀγνοεῖς, τάδε σοι εὐμαθέστερα ὄντα προαγορεύομεν, τοῖς νέοις ὅλως μὴ διαλέγεσθαι. Καὶ ὁ Σωκράτης, Ἵνα τοίνυν, ἔφη, μὴ ἀμφίβολον ᾖ καὶ ἄλλο τι ποιῶ ἢ τὰ προηγορευμένα, ὁρίσατέ μοι μέχρι πόσων ἐτῶν δεῖ νομίζειν

67. Per il testo vedi *Nota critica*.

68. Il termine è fortemente connotato in senso sociale: in effetti i Trenta avevano eliminato un gran numero di cittadini benestanti (cfr. *Hell.*, II, 3, 21), compresi quegli aristocratici che rimanevano fedeli ai principi e agli orientamenti della democrazia.

69. La metafora del bovaro come capo politico affonda palesemente le sue radici nell'omerico «pastore di popoli», frequente epiteto di Agamennone (cfr., ad es., *Il.*, II, 243): vedi III, 2, 1 e n. 2; cfr. inoltre *Cyr.*, I, 1, 2; VIII, 2, 14. La metafora del pastore e del gregge è utilizzata anche da Platone: cfr. *Gorg.*, 516 a-b; *Resp.*, 343 b; 345 c-e; per il paragone istituito tra pastori e governanti nella *Repubblica* cfr. III, 2, 1 e n. 4. Infine per un'ampia e accurata disamina di questa metafora rinviamo al contributo di G. Regoliosi Morani, *Buoni e cattivi pastori. Storia di una metafora*, «Zetesis», XX, n. 2, 2000, pp. 58-66.

70. Senofonte, con notevole abilità, intende così mostrare che i Trenta e in particolare il loro esecrato *leader*, Crizia, avevano ritenuto Socrate un corruttore

lunniava agli occhi della gente. In effetti, per quanto mi riguarda, io non ho mai sentito dire da Socrate cose del genere né ho mai conosciuto qualcun altro che asserisse di averle udite da lui. [32] E lo si vide chiaramente[67]: poiché i Trenta mettevano a morte molti cittadini, e non i peggiori[68], e inducevano molti a commettere ingiustizie, una volta Socrate dichiarò che gli sembrava sorprendente se uno, divenuto pastore di una mandria di buoi, dopo averli resi meno numerosi e peggiori, non riconosceva di essere un cattivo bovaro[69]; ma gli sembrava ancora più sorprendente se uno, divenuto capo della città, dopo aver reso i cittadini meno numerosi e peggiori, non se ne vergognava e non riteneva di essere un cattivo capo della città. [33] Poiché questo discorso era stato riferito loro, Crizia e Caricle convocarono Socrate, gli mostrarono la legge e gli vietarono di discutere con i giovani[70]. Socrate allora domandò loro se gli era permesso chiedere spiegazioni nel caso che non avesse compreso qualcuno dei loro ordini. Essi acconsentirono. [34] «Bene» disse Socrate «io, per quanto mi riguarda, sono pronto a obbedire alle leggi: ma per evitare di trasgredirle per ignoranza, senza accorgermene, ecco che cosa vorrei sapere da voi con precisione: mi ordinate di astenermi dall'arte dei discorsi perché ritenete che essa abbia a che fare con i discorsi corretti o con quelli non corretti? Se ha a che fare con i discorsi corretti, è evidente che in tal caso bisognerebbe astenersi dal fare discorsi corretti; se invece ha a che fare con i discorsi non corretti, è evidente che allora dobbiamo cercare di fare discorsi corretti». [35] Caricle si adirò con lui e replicò: «Dato che tu, Socrate, sei ignorante, ecco che ti diamo un ordine ancora più chiaro: non parlare affatto con i giovani». E Socrate: «Bene, perché non ci siano equivoci e io non faccia qualcosa di diverso da quanto mi è stato ordinato, ditemi con precisione fino a che età gli uomini si devono considerare giovani». Ca-

di giovani: in tal modo vengono implicitamente assimilati a Crizia e ai Trenta sia gli accusatori del processo, sia i cittadini-giudici che, condannando a morte Socrate, avevano avallato l'accusa di corruzione dei giovani.

νέους εἶναι τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ ὁ Χαρικλῆς, Ὅσουπερ, εἶπε, χρόνου βουλεύειν οὐκ ἔξεστιν, ὡς οὕπω φρονίμοις οὖσι· μηδὲ σὺ διαλέγου νεωτέροις τριάκοντα ἐτῶν. [36] Μηδ' ἐάν τι ὠνῶμαι, ἔφη, ἢν πωλῇ νεώτερος τριάκοντα ἐτῶν, ἔρωμαι ὁπόσου πωλεῖ; Ναὶ τά γε τοιαῦτα, ἔφη ὁ Χαρικλῆς· ἀλλά τοι σύγε, ὦ Σώκρατες, εἴωθας εἰδὼς πῶς ἔχει τὰ πλεῖστα ἐρωτᾶν[71]· ταῦτα οὖν μὴ ἐρώτα. Μηδ' ἀποκρίνωμαι οὖν, ἔφη, ἄν τί μ' ἐρωτᾷ νέος, ἐὰν εἰδῶ, οἷον ποῦ οἰκεῖ Χαρικλῆς ἢ ποῦ ἐστι Κριτίας; Ναὶ τά γε τοιαῦτα, ἔφη ὁ Χαρικλῆς. [37] Ὁ δὲ Κριτίας, Ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι, ἔφη, δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων[72]· καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρῖφθαι διαθρυλουμένους ὑπὸ σοῦ. Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ τῶν ἑπομένων τούτοις, τοῦ τε δικαίου καὶ τοῦ ὁσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων; Ναὶ μὰ Δί', ἔφη ὁ Χαρικλῆς· καὶ τῶν βουκόλων γε· εἰ δὲ μή, φυλάττου ὅπως μὴ καὶ σὺ ἐλάττους τὰς βοῦς ποιήσῃς[73]. [38] Ἔνθα καὶ δῆλον ἐγένετο ὅτι ἀπαγγελθέντος αὐτοῖς τοῦ περὶ τῶν βοῶν λόγου[74] ὠργίζοντο τῷ Σωκράτει.

71. Questa risposta di Caricle risulta estremamente interessante per diversi aspetti. Innanzi tutto ci mostra un Caricle incapace di comprendere l'ironia socratica: Caricle, infatti, di fronte alle reiterate professioni di ignoranza da parte di Socrate, pensa, banalmente, che Socrate stia mentendo, e mentendo di proposito: gli sfugge, quindi, la valenza ironica dei discorsi di Socrate, dato che la menzogna non ha nulla a che vedere con l'ironia. In secondo luogo qui Caricle, benché ritenga che si tratti di un atteggiamento artefatto e dunque falso, ci presenta comunque un Socrate che si proclama insciente; in terzo luogo, a Socrate viene attribuita anche la pratica dell'*elenchos*, che nei dialoghi giovanili di Platone è strettamente connessa all'inscienza di Socrate e alla sua conseguente ricerca della verità a partire dalla confutazione (*elenchos*) del falso sapere. In sostanza il Socrate che traspare da queste parole di Caricle, se richiama da vicino il Socrate platonico dei primi dialoghi, è invece ben lontano dal Socrate dei *Memorabili*, che non proclama mai la propria inscienza (cfr. *supra*, n. 6), che non ha mai bisogno di impegnare se stesso e i suoi interlocutori in nessuna ricerca e che ricorre assai raramente all'*elenchos*, ridotto a mero strumento di selezione dei discepoli: vedi *Introduzione*, pp. 124-128. Non bisogna per altro dimenticare che l'immagine di Socrate che ci presenta Caricle è pressoché identica, quasi perfettamente sovrapponibile a quella che emerge dalle parole di Ippia in IV, 4, 9: entrambi i passi sono tanto più significativi proprio per la loro vistosa incongruenza rispetto al resto dell'opera, una incongruenza che rivela che Senofonte conosceva anche un altro Socrate, un Socrate ben diverso dal *suo* Socrate e molto simile, invece, a quello dei dialoghi giovanili di Platone nonché, con buone probabilità, al Socrate storico (in proposito cfr. IV, 4, 9 e n. 22; vedi anche *Introduzione*, pp. 135-136). Ancora, questi due passi sono gli unici, nei *Memorabili*, in cui si può intravedere un Socrate che, nella misura in cui si proclama insciente, fa uso di quel particolare tipo di ironia che Vlastos ha definito come ironia complessa, nella quale ciò che viene detto è e non è, nello stesso tempo, ciò che si

ricle rispose: «Finché non è permesso loro essere membri della Bulè, in quanto non hanno ancora abbastanza discernimento: tu dunque non parlare con chi ha meno di trent'anni». [36] «Ma se devo comperare qualcosa» replicò Socrate «e chi la vende ha meno di trent'anni, non posso chiedergli a quanto la vende?». «Sì, questo sì» rispose Caricle «Ma tu, Socrate, hai l'abitudine di fare una quantità di domande, pur sapendo bene come stanno le cose[71]: ecco, sono queste le domande che non devi fare». «E non potrò nemmeno rispondere» riprese Socrate «se un giovane mi chiede qualcosa che so, ad esempio dove abita Caricle oppure dove si trova Crizia?». «Sì, questo sì» rispose Caricle. [37] Intervenne allora Crizia: «Ma tu, Socrate, dovrai lasciar perdere tutti costoro, i calzolai, i carpentieri, i fabbri[72]: penso che ormai siano proprio stufi di essere continuamente tirati in ballo nelle tue conversazioni». «Dunque» replicò Socrate «dovrò lasciar perdere anche gli argomenti che venivano in seguito, cioè il giusto, il santo e le altre cose di questo genere?». «Sì, per Zeus!» rispose Caricle «E anche i bovari: altrimenti, stai attento a non fare diminuire anche tu il numero dei buoi»[73]. [38] A questo punto fu evidente che erano adirati con Socrate perché era stato riferito loro il suo discorso sui buoi[74].

vuole affermare, è vero in un senso e falso in un altro (per un altro esempio di ironia complessa, per altro di scarso spessore filosofico, vedi II, 6, 28-29 e n. 73; cfr. anche III, 11, 17 e n. 24): in effetti, se anche in altri passi dei *Memorabili* Socrate fa ricorso all'ironia (cfr. II, 1, 14; III, 5, 23-24; III, 6, 2; IV, 2, 9; IV, 4, 6-8), si tratta però del tipo più comune di ironia, quella che Vlastos definisce come ironia semplice, che consiste in un'affermazione che vuole significare altro da quanto viene dichiarato, spesso il suo esatto contrario. Sull'ironia di Socrate, sulle differenze al riguardo tra Platone e Senofonte, nonché sulla distinzione tra ironia semplice e ironia complessa è fondamentale G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 21-44 e 237-242 (= *Socrate*, cit., pp. 27-58 e 316-324). Riguardo alla presenza nei *Memorabili* di quelle che Vlastos definisce come ironie complesse vedi *Introduzione*, pp. 133-135.

72. Per questa abitudine di Socrate cfr. IV, 2, 22; IV, 4, 5 e n. 14; PLATONE, *Gorg.*, 490 e-491 a; *Symp.*, 221 e.

73. Avvertimento che suona come una sinistra ritorsione del discorso di Socrate riferito nel § 32.

74. A conclusione dell'episodio, Senofonte riprende quasi alla lettera (ἀπαγγελθέντος αὐτοῖς τοῦ περὶ βοῶν λόγου) l'espressione che leggiamo all'inizio del § 33 (ἀπαγγελθέντος δὲ αὐτοῖς τούτου, dove τούτου si riferisce appunto al discorso sui buoi), in ossequio al modulo della *Ringkomposition*.

Οἷα μὲν οὖν ἡ συνουσία ἐγεγόνει Κριτίᾳ πρὸς Σωκράτην καὶ ὡς εἶχον πρὸς ἀλλήλους, εἴρηται. [39] Φαίην δ' ἂν ἔγωγε μηδενὶ μηδεμίαν εἶναι παίδευσιν παρὰ τοῦ μὴ ἀρέσκοντος. Κριτίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης οὐκ ἀρέσκοντος αὐτοῖς Σωκράτους ὡμιλησάτην ὃν χρόνον ὡμιλείτην αὐτῷ, ἀλλ' εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὡρμηκότε προεστάναι τῆς πόλεως. Ἔτι γὰρ Σωκράτει συνόντες οὐκ ἄλλοις τισὶ μᾶλλον ἐπεχείρουν διαλέγεσθαι ἢ τοῖς μάλιστα πράττουσι τὰ πολιτικά. [40] Λέγεται[75] γὰρ Ἀλκιβιάδην, πρὶν εἴκοσιν ἐτῶν εἶναι[76], Περικλεῖ ἐπιτρόπῳ μὲν ὄντι αὐτοῦ[77], προστάτῃ δὲ τῆς πόλεως[78], τοιάδε διαλεχθῆναι περὶ νόμων[79]· [41] Εἰπέ μοι, φάναι, ὦ Περίκλεις, ἔχοις ἄν με διδάξαι τί ἐστι νόμος; Πάντως δήπου, φάναι τὸν Περικλέα. Δίδαξον δὴ πρὸς τῶν θεῶν, φάναι

75. A una prima lettura sembrerebbe che qui Senofonte intenda rinviare a una testimonianza altrui: in effetti O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 65, ha sostenuto che Senofonte non è l'autore di questo breve dialogo, ma ha utilizzato, operando dei tagli (*ibid.*, pp. 67 e 71), un *logos sokratikos* preesistente: una ipotesi che, tuttavia, ci pare indimostrata e indimostrabile. Quanto alla formula introduttiva, si può spiegare agevolmente senza bisogno di postulare un testo preesistente che Senofonte avrebbe rielaborato: essa, infatti, è del tutto compatibile con una «invenzione» da parte di Senofonte, proprio come la formula introduttiva del *Simposio*, che pure proclama esplicitamente la presenza dell'autore al banchetto narrato (*Symp.*, I, 1), non costituisce alcuna garanzia di testimonianza autoptica ed è pienamente compatibile con una libera invenzione.

76. Alcibiade era nato intorno al 450 (cfr. *supra*, n. 30), perciò la conversazione seguente si immagina avvenuta nel 430 o immediatamente prima, quindi in un'epoca di poco precedente la morte dello stesso Pericle, che soccombe alla peste nel 429.

77. Alcibiade rimase precocemente orfano del padre Clinia (caduto nella battaglia di Coronea nel 447) e, insieme a suo fratello Clinia, ebbe come tutore Pericle (cfr. PLATONE, *Alc. I*, 104 b; *Prot.*, 320 a), legato da vincoli di parentela a sua madre Dinomache: infatti la madre di Pericle, Agariste (figlia di Ippocrate, a sua volta fratello di Clistene il legislatore: cfr. ERODOTO, VI, 131, 1-2), era sorella di un Megacle che fu nonno di Dinomache, madre di Alcibiade; in sostanza sia Pericle sia Alcibiade appartenevano entrambi, per parte di madre, alla potente famiglia degli Alcmeonidi.

78. In effetti Pericle, rieletto stratego per molti anni (in particolare per quindici anni consecutivi a partire dal 444 / 443), dominò la scena politica ateniese per un lunghissimo periodo (quarant'anni secondo PLUTARCO, *Per.*, 16, 2) e la sua *leadership* rimase pressoché incontrastata dopo l'ostracismo del capo della fazione aristocratica, Tucidide figlio di Melesia (avvenuto appunto nel 444 / 443): celebre il giudizio espresso dallo storico Tucidide, secondo il quale, all'epoca di Pericle, ad Atene vi era nominalmente una democrazia, ma di fatto il governo del primo cittadino (TUCIDIDE, II, 65, 9). Su Pericle cfr. *infra*, n. 83; II, 6, 13 e n. 35; III, 5, 22 e n. 38.

79. Tale conversazione, in cui un giovanissimo Alcibiade interroga un celebre uomo politico quale Pericle, può richiamare alla memoria un passo dell'*Apologia* platonica, in cui Socrate ricorda che i giovani che lo frequentavano spesso

Che tipo di relazione ci sia stato tra Crizia e Socrate e quali fossero i loro reciproci atteggiamenti è stato dunque chiarito. [39] Io aggiungerei che nessuno può ricevere nessuna educazione da qualcuno che non gli piace. Crizia e Alcibiade, per tutto il periodo in cui frequentarono Socrate, lo frequentarono non perché piacesse loro, ma perché miravano, fin dall'inizio, a diventare i capi della città. In effetti, quando ancora frequentavano Socrate, con nessun altro cercavano di discutere come con i personaggi più importanti della vita politica. [40] Si narra[75] infatti che Alcibiade, non ancora ventenne[76], tenne con Pericle, che era suo tutore[77] e capo della città[78], la seguente conversazione sul tema delle leggi[79]. [41] «Dimmi, Pericle» domandò Alcibiade «sapresti insegnarmi che cosa è la legge?». «Certamente» rispose Pericle. «Allora insegnamelo, per gli dèi» replicò Alcibiade. «Io infatti, quando sento che alcuni vengono elogiati perché

cercavano di imitarlo, sottoponendo a insistenti domande i loro interlocutori e scoprendo così che molti erano convinti di essere sapienti, ma non lo erano (PLATONE, *Ap.*, 23 c). Tuttavia, mentre il Socrate platonico vede in questi giovani i suoi eredi, coloro che, dopo la sua morte, continueranno la sua missione (*Ap.*, 39 c-d), qui il giovane Alcibiade sembra esemplificare «un usage pervers de l'*elenchos*» (così il Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., p. 109), perverso in quanto non è finalizzato alla ricerca della verità, ma è dettato dal gusto della confutazione fine a se stesso, in questo caso dal piacere di mettere in difficoltà il *leader* democratico proprio riguardo alla legittimità delle leggi di una democrazia (vedi *infra*, § 45). Non per questo, tuttavia, il cattivo uso dell'*elenchos* da parte di Alcibiade può essere addebitato a Socrate: è vero che, a detta dello stesso Senofonte, il dialogo tra Alcibiade e Pericle avviene nel periodo in cui Alcibiade frequentava Socrate (cfr. *supra*, § 39), ma è anche vero che Senofonte si premura di precisare che Alcibiade non aveva ancora vent'anni e, quindi, verosimilmente, si era avvicinato a Socrate da poco tempo, troppo poco perché la sua influenza potesse farsi sentire. Non mi sembra, quindi, che il comportamento di Alcibiade in questa circostanza entri davvero in contraddizione, come sostiene il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 103-104), con le affermazioni dei §§ 18 e 24, dove Senofonte asserisce appunto che Crizia e Alcibiade diedero prova di *sophrosyne* e di *enkrateia* finché frequentarono Socrate: Alcibiade, in questa sua conversazione con Pericle, si mostra certo arrogante, privo di qualsiasi moderazione, ma è ancora giovanissimo, ha appena iniziato a frequentare Socrate (e non certo per nobili motivi: cfr. *supra*, §§ 14-15 e 39; *infra*, §§ 47-48 e n. 95) e non si può quindi pretendere che abbia già appreso la *sophrosyne* grazie ai discorsi e all'esempio del maestro. Quanto al cattivo uso dell'*elenchos*, vedremo che Senofonte, con abilità davvero degna di nota, riuscirà a far sì che il maestro dell'uso distorto di questo procedimento dialettico risulti non già Socrate, bensì lo stesso Pericle: vedi *infra*, § 46 e n. 83.

τὸν Ἀλκιβιάδην· ὡς ἐγὼ ἀκούων τινῶν ἐπαινουμένων, ὅτι νόμιμοι ἄνδρες εἰσίν, οἶμαι μὴ ἂν δικαίως τούτου τυχεῖν τοῦ ἐπαίνου τὸν μὴ εἰδότα τί ἐστι νόμος. [42] Ἀλλ' οὐδέν τι χαλεποῦ πράγματος ἐπιθυμεῖς, ὦ Ἀλκιβιάδη, φάναι τὸν Περικλέα, βουλόμενος γνῶναι τί ἐστι νόμος· πάντες γὰρ οὗτοι νόμοι εἰσίν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὸν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε, φράζον ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἃ μή[80]. Πότερον δὲ τἀγαθὰ νομίσαν δεῖν ποιεῖν ἢ τὰ κακά; Τἀγαθὰ νὴ Δία, φάναι, ὦ μειράκιον, τὰ δὲ κακὰ οὔ. [43] Ἐὰν δὲ μὴ τὸ πλῆθος, ἀλλ', ὥσπερ ὅπου ὀλιγαρχία ἐστίν, ὀλίγοι συνελθόντες γράψωσιν ὅ τι χρὴ ποιεῖν, ταῦτα τί ἐστι; Πάντα, φάναι, ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον ἃ χρὴ ποιεῖν γράψῃ, νόμος καλεῖται. Καὶ ἂν τύραννος οὖν κρατῶν τῆς πόλεως γράψῃ τοῖς πολίταις ἃ χρὴ ποιεῖν, καὶ ταῦτα νόμος ἐστί; Καὶ ὅσα τύραννος ἄρχων, φάναι, γράφει, καὶ ταῦτα νόμος καλεῖται. [44] Βία δέ, φάναι, καὶ ἀνομία τί ἐστιν, ὦ Περίκλεις; Ἆρ' οὐχ ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἧττω μὴ πείσας, ἀλλὰ βιασάμενος, ἀναγκάσῃ ποιεῖν ὅ τι ἂν αὐτῷ δοκῇ[81]; Ἔμοιγε δοκεῖ, φάναι τὸν Περικλέα. Καὶ ὅσα ἄρα τύραννος μὴ πείσας τοὺς πολίτας ἀναγκάζει ποιεῖν γράφων, ἀνομία ἐστί; Δοκεῖ μοι, φάναι τὸν Περικλέα· ἀνατίθεμαι γὰρ τό, ὅσα τύραννος μὴ πείσας γράφει, νόμον εἶναι. [45] Ὅσα δὲ οἱ ὀλίγοι τοὺς πολλοὺς μὴ πείσαντες ἀλλὰ κρατοῦντες γράφουσι, πότερον βίαν φῶμεν ἢ μὴ φῶμεν εἶναι[82]; Πάντα μοι δοκεῖ, φάναι τὸν Περικλέα, ὅσα τις μὴ πείσας ἀναγκάζει τινὰ ποιεῖν, εἴτε γράφων εἴτε μή, βία μᾶλλον ἢ νόμος εἶναι. Καὶ ὅσα ἄρα τὸ πᾶν πλῆθος κρατοῦν τῶν τὰ χρήματα ἐχόντων γράφει μὴ πεῖσαν, βία μᾶλλον ἢ νόμος ἂν εἴη; [46] Μάλα τοι, φάναι τὸν Περικλέα, ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ ἡμεῖς τηλικοῦτοι ὄντες δεινοὶ τὰ τοιαῦτα ἦμεν· τοιαῦτα γὰρ καὶ ἐμελετῶμεν καὶ ἐσοφιζόμεθα οἷάπερ καὶ σὺ νῦν μοι δοκεῖς μελετᾶν. Τὸν δὲ Ἀλκι-

80. Questa prima definizione della legge fornita da Pericle (che ricorda da vicino quella proposta da Ippia in IV, 4, 13) si riferisce evidentemente alla legge in un sistema democratico; da qui le successive obiezioni di Alcibiade e le puntualizzazioni di Pericle (vedi paragrafo successivo).

81. Alcibiade identifica l'illegalità con la forza: questa identificazione, che verrà incautamente accettata da Pericle, permetterà ad Alcibiade di dimostrare la natura coercitiva, violenta e quindi, paradossalmente, illegale di tutte quelle leggi (comprese quelle democraticamente approvate) che non godono del consenso unanime dei cittadini: vedi *infra*, § 45.

82. Così, alla luce del contesto, abbiamo reso, qui e poco sotto, il termine βία, finora tradotto con «forza».

rispettosi delle leggi, mi ritrovo a pensare che non potrebbe a buon diritto ricevere un simile elogio chi non sa che cosa sia la legge». [42] «Ma tu, Alcibiade, non desideri affatto una cosa difficile» disse Pericle «se vuoi sapere che cosa è la legge: sono infatti leggi tutte quelle decisioni che il popolo, riunitosi, ha approvato e messo per iscritto, indicando ciò che si deve e ciò che non si deve fare»[80]. «Ma ritiene che si debba fare il bene o il male?». «Il bene, per Zeus, giovanotto, il male no!» esclamò Pericle. [43] «E se non è il popolo, ma, come avviene in una oligarchia, sono pochi uomini che, riunitisi, mettono per iscritto che cosa si deve fare, queste decisioni che cosa sono?» «Tutto ciò che chi detiene il potere nella città delibera e prescrive che si debba fare, tutto ciò si chiama legge» rispose Pericle. «E se un tiranno al potere nella città prescrive ai cittadini ciò che si deve fare, anche questo è legge?». «Quanto prescrive un tiranno al potere, anche questo si chiama legge» replicò Pericle. [44] «Ma, Pericle, la forza e l'illegalità in che cosa consistono? Non si manifestano forse quando chi è più forte ricorre non alla persuasione, ma alla forza per costringere il più debole a fare ciò che pare opportuno a lui?»[81]. «Mi pare di sì» rispose Pericle. «Dunque tutto ciò che un tiranno impone di fare ai suoi concittadini, prescrivendolo e senza averli persuasi, costituisce una illegalità?». «Mi pare di sì» disse Pericle «e ritiro la mia affermazione di prima, cioè che quanto il tiranno prescrive, senza far uso della persuasione, costituisce una legge». [45] «E tutto ciò che i pochi prescrivono ai molti, non dopo averli persuasi ma perché sono più forti, affermeremo o no che è una violenza?»[82]. «Mi sembra» rispose Pericle «che tutto ciò che qualcuno costringe un altro a fare senza ricorrere alla persuasione, che lo metta per iscritto o no, sia una violenza piuttosto che una legge». «Allora anche tutto ciò che il popolo intero, quando domina sui ricchi, prescrive senza far uso della persuasione sarebbe una violenza piuttosto che una legge?». [46] «Senza dubbio, Alcibiade» replicò Pericle «Anche noi, alla tua età, eravamo terribili in questo genere di discussioni: ci esercitavamo in esse ed escogitavamo sottigliezze come quelle in cui mi pare che ora ti eserciti anche tu». E Alcibiade

βιάδην φάναι· Εἴθε σοι, ὦ Περίκλεις, τότε συνεγενόμην ὅτε δεινότατος σαυτοῦ ταῦτα ἤσθα[83].

[47] Ἐπεὶ τοίνυν τάχιστα τῶν πολιτευομένων ὑπέλαβον κρείττονες εἶναι, Σωκράτει μὲν οὐκέτι προσῄεσαν[84]· οὔτε γὰρ αὐτοῖς ἄλλως ἤρεσκεν, εἴ τε προσέλθοιεν, ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ἐλεγχόμενοι[85] ἤχθοντο· τὰ δὲ τῆς πόλεως ἔπραττον, ὥνπερ ἕνεκα καὶ Σωκράτει προσῆλθον. [48] Ἀλλὰ Κρίτων[86] τε Σωκράτους ἦν ὁμιλητὴς καὶ Χαιρεφῶν[87] καὶ Χαιρεκράτης[88] καὶ Ἑρμογένης[89] καὶ Σιμμίας καὶ Κέβης[90] καὶ Φαιδώνδης[91] καὶ ἄλλοι[92], οἳ ἐκείνῳ συνῆσαν οὐχ ἵνα δημηγορικοὶ ἢ δικανικοὶ γένοιντο[93],

83. Se Alcibiade fa un uso perverso dell'*elenchos* (cfr. *supra*, n. 79), bisogna tenere presente che, in base a quest'ultimo scambio di battute, chi si configura come maestro di tale uso è Pericle: se è da Socrate che Alcibiade ha imparato a ricorrere all'*elenchos*, è in Pericle che il cattivo uso dell'*elenchos* ha un precedente illustre e un maestro insuperabile: è lui dunque, non Socrate, il cattivo maestro di Alcibiade, un ruolo in piena sintonia con il giudizio negativo su Pericle che emergerà in seguito: vedi II, 6, 13 e n. 35; cfr. anche III, 5, 22 e n. 38.

84. Cfr. *supra*, § 16 e n. 39; *infra*, § 48, n. 95.

85. L.-A. Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 110) nota che Senofonte utilizza il verbo ἐλέγχω nell'accezione tradizionale, attribuendogli un fine di natura etica, e asserisce che, prima di Aristotele, nessun filosofo o scrittore greco concepisce l'*elenchos* come mera confutazione logica, destituita di una dimensione o di una finalità morale: quest'ultima affermazione, tuttavia, non mi sembra del tutto condivisibile: vedi, ad es., ERODOTO, II, 23; TUCIDIDE, III, 53, 2.

86. Critone, l'interlocutore di Socrate nel celebre dialogo di Platone a lui intitolato, era amico di Socrate fin dall'infanzia, essendo suo coetaneo e originario del medesimo demo di Alopece (PLATONE, *Ap.*, 33 d-e); secondo DIOGENE LAERZIO, II, 121, ebbe quattro figli, Critobulo, Ermogene, Epigene e Ctesippo, anch'essi discepoli di Socrate; ancora Diogene Laerzio gli attribuisce una raccolta di diciassette dialoghi di cui ci ha tramandato i titoli (DIOGENE LAERZIO, *ibid.*), ma di cui nulla ci è pervenuto, mentre, secondo il lessico di Suida, avrebbe scritto anche lui una *Apologia di Socrate* (SUIDA, *s. v.* Κρίτων). Cittadino facoltoso, durante il processo si offrì, insieme ad altri amici di Socrate, di pagare per lui un'ammenda di trenta mine (PLATONE, *Ap.*, 38 b); rimase vicino a Socrate fino alla morte (cfr. *Phaed.*, 59 b; 60 a; 115 b-118 a). Nei *Memorabili* compare come vittima dei sicofanti, da cui riesce finalmente a liberarsi grazie a un amico presentatogli da Socrate (*Mem.*, II, 9).

87. Anche lui amico di Socrate fin dall'infanzia: di orientamento politico nettamente democratico, andò in esilio quando i Trenta presero il potere, per rientrare ad Atene non appena fu restaurata la democrazia (PLATONE, *Ap.*, 20 e-21 a); all'epoca del processo era già morto (PLATONE, *Ap.*, 21 a). Di carattere impetuoso (PLATONE, *Ap.*, 21 a; *Charm.*, 153 b), più volte sbeffeggiato da Aristofane come discepolo e devoto ammiratore di Socrate (*Nub.*, 102-104; 144-166; 501-504; 830-831, 1464-1466; cfr. anche *Av.*, 1296; 1563-1564; *Vesp.*, 1408-1414), è famoso soprattutto per aver consultato l'oracolo di Delfi riguardo al maestro, ricevendo il celebre responso secondo il quale nessuno era più sapiente di Socrate (PLATONE, *Ap.*, 21 a; leggermente diverso il responso in SENOFONTE, *Ap.*, 14).

88. Fratello di Cherefonte, era presente al processo contro Socrate, in cui, a detta dell'*Apologia* platonica, fu chiamato da Socrate a testimoniare sul responso che suo fratello Cherefonte, ormai morto, aveva ricevuto dall'oracolo di Delfi:

esclamò: «Come vorrei, Pericle, essere stato insieme a te quando superavi te stesso in queste discussioni»[83].

[47] Dunque non appena si ritennero superiori a quanti si occupavano di politica, non si recarono più da Socrate[84]: infatti egli non piaceva loro per altre ragioni e, se si avvicinavano a lui, si irritavano perché confutava[85] i loro errori. Si diedero allora alla politica, che era stata appunto il motivo per cui si erano avvicinati a Socrate. [48] Ma Critone[86] era un assiduo frequentatore di Socrate, e così pure Cherefonte[87], Cherecrate[88], Ermogene[89], Simmia, Cebete[90], Fedonda[91] e altri[92], che lo frequentavano non per diventare abili a parlare nelle assemblee e nei tribunali[93], ma per diventare

vedi PLATONE, *Ap.*, 21 a. Nei *Memorabili* è l'interlocutore di Socrate in un dialogo in cui quest'ultimo lo esorta a mantenere buoni rapporti con il fratello Cherefonte ed esalta l'importanza dell'accordo e dell'armonia tra fratelli (*Mem.*, II, 3).

89. Figlio di Ipponico (SENOFONTE, *Ap.*, 2; *Mem.*, IV, 8, 4; PLATONE, *Crat.*, 384 a), fratellastro povero (cfr. *Mem.*, II, 10, 2-3) del ricchissimo Callia, che aveva ereditato l'intero patrimonio paterno, fu presente al processo contro Socrate (SENOFONTE, *Ap.*, 10 sgg.) e rimase al suo fianco fino alla morte (*Phaed.*, 59 b). Compare come uno dei due interlocutori di Socrate nel *Cratilo*, come uno dei convitati nel *Simposio* di Senofonte, ed è la fonte dichiarata di Senofonte per la linea di difesa adottata da Socrate durante il processo (SENOFONTE, *Ap.*, 2 sgg.; *Mem.*, IV, 8, 4-10). Nei *Memorabili*, inoltre, viene aiutato da Socrate a trovare una occupazione che gli permetta di uscire da una situazione di indigenza (*Mem.*, II, 10, 3-6).

90. Simmia e Cebete, entrambi di Tebe (cfr. III, 11, 17), erano stati discepoli del pitagorico Filolao di Crotone durante il suo soggiorno a Tebe (*Phaed.*, 61 d-e), quindi, trasferitisi ad Atene, erano entrati in contatto con Socrate e con la sua cerchia; sono i due principali interlocutori di Socrate nel *Fedone* (quasi un tributo e un omaggio al pitagorismo, nel dialogo che appare come il più vicino alla tradizione orfico-pitagorica), mentre nel *Critone* sono menzionati da Critone stesso, il quale dichiara che, oltre a lui, anche Simmia, Cebete e altri amici di Socrate sono pronti a sborsare il denaro necessario per farlo evadere dal carcere (*Crit.*, 45 b); Simmia è ricordato di sfuggita anche in *Phaedr.*, 242 b. DIOGENE LAERZIO, II, 124-125, attribuisce a Simmia ventitré dialoghi e tre a Cebete.

91. Personaggio pressoché sconosciuto: oltre che qui, è menzionato, insieme a Simmia e a Cebete, soltanto in *Phaed.*, 59 c.

92. Tra questi anonimi altri si celano i discepoli più eminenti di Socrate, come Platone, Antistene, Aristippo: il silenzio in cui li ha avvolti Senofonte, a prima vista sorprendente, è da addebitarsi, con ogni probabilità, a sentimenti di rivalità e, forse, di ostilità personale. A una rivalità tra Platone e Senofonte alludono varie fonti antiche: cfr., in particolare, GELLIO, XIV, 3; ATENEO, 504 e-505 b; DIOGENE LAERZIO, II, 57; III, 34. Scarsamente fondata l'ipotesi di O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 73, il quale ritiene che questo elenco di amici e discepoli di Socrate sia improntato a *Phaed.*, b-c, dove vengono nominati quanti assistettero alla morte di Socrate: le discrepanze tra le due liste sono davvero troppe perché si possa ammettere la dipendenza dell'una dall'altra.

93. L'allusione è, ovviamente, a Crizia e ad Alcibiade (cfr. *supra*, § 15): né

ἀλλ' ἵνα καλοί τε κἀγαθοὶ γενόμενοι καὶ οἴκῳ[94] καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιντο καλῶς χρῆσθαι[95]. Καὶ τούτων οὐδεὶς οὔτε νεώτερος οὔτε πρεσβύτερος ὢν οὔτ' ἐποίησε κακὸν οὐδὲν οὔτ' αἰτίαν ἔσχεν[96].

[49] Ἀλλὰ Σωκράτης γ', ἔφη ὁ κατήγορος, τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε[97], πείθων μὲν τοὺς συνόντας ἑαυτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων, φάσκων δὲ κατὰ νόμον ἐξεῖ-

giova obiettare che né l'uno né l'altro hanno mai, verosimilmente, fatto uso della loro eloquenza nei tribunali né, altrettanto verosimilmente, si erano mai proposti di apprendere l'eloquenza giudiziaria: Senofonte si esprime in questi termini perché, con ogni probabilità, ritiene che esista un'unica arte che consente di divenire abili a parlare, sia nelle assemblee o in qualsiasi pubblica riunione, sia nei tribunali. In sostanza, per Senofonte, non vi è differenza tra i δημηγορικοί, cioè coloro che sanno parlare bene nelle assemblee e nelle riunioni politiche, e i δικανικοί, cioè coloro che sanno parlare bene in tribunale, in quanto l'arte del parlar bene è sempre la stessa, sia che si giochi in ambito politico sia che si eserciti in ambito giudiziario: qui, pertanto, Senofonte ha inteso riferirsi all'arte della parola e ai due generi principali in cui si articolava, a prescindere dal loro effettivo esercizio nell'uno o nell'altro ambito: pertanto è del tutto legittimo ritenere che qui abbia voluto alludere proprio a Crizia e ad Alcibiade, interessati ad apprendere l'arte della parola, indipendentemente, per così dire, dalla sua destinazione d'uso. E non ha fondamento neppure l'obiezione (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 72) che Socrate non insegnava l'eloquenza (politica o giudiziaria che fosse), bensì la dialettica politica, quella di cui Alcibiade dà appunto prova nel suo dialoghetto con Pericle (*supra*, §§ 40-46): Senofonte, infatti, non si preoccupa di distinguere la dialettica dalla retorica: vedi *supra*, § 31, n. 65.

94. Per questa traduzione, inevitabilmente approssimativa, del greco οἶκος vedi I, 1, 7 e n. 19; qui, alla luce del contesto (subito dopo infatti vengono menzionati i servi e i familiari), il termine sembra riferirsi soprattutto al patrimonio familiare. Ricordiamo che all'amministrazione dell'*oikos* è appunto dedicato l'*Economico*, formalmente un *logos sokratikos*, in cui tuttavia Socrate, dopo i primi sei capitoli, abdica al suo ruolo di protagonista, che passa a Iscomaco, trasparente *alter ego* dello stesso Senofonte. L'attenzione per l'*oikos*, che Senofonte attribuisce a Socrate qui e in seguito (cfr. *infra*, § 64; II, 1, 19; II, 7; II, 8; II, 10; III, 4, 6; III, 4, 12; III, 6, 4; III, 6, 14-15; IV, 1, 2; IV, 5, 10), non è altro che una proiezione del proprio atteggiamento e del proprio interesse al riguardo.

95. A differenza di Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 113-114), non ritengo che questo passo sia in contraddizione né con I, 6, 15, né con i vari passi dei *Memorabili* dai quali emerge che Socrate mirava a formare dei politici competenti, anzi, in ultima analisi, mi sembra abbastanza in linea con essi: in effetti saper gestire in modo appropriato (καλῶς χρῆσθαι) la casa, i servi, la città e i concittadini (si ricordi che per Senofonte la differenza tra l'*oikos* e la *polis* è meramente quantitativa: cfr. I, 1, 7 e n. 19) non è altro che saper fare politica, non è altro che essere un politico competente. Qui, in sostanza, Senofonte contrappone implicitamente un'idea della politica alta, che implica uomini politici che siano dei gentiluomini (cfr. I, 1, 16 e n. 41) e che posseggano le competenze necessarie (cfr. *supra*, § 9 e n. 23), a un'idea della politica demagogica e volgare, per cui l'uomo politico è semplicemente colui che sa parlare bene, imponendosi come *leader*. Ed è appunto a questa concezione deteriore della politica che si ispirano Crizia e Alcibiade, che si allontanano da Socrate non appena credono di essere

dei gentiluomini e per potere, quindi, gestire in modo appropriato la casa[94], i servi, i familiari, gli amici, la città e i concittadini[95]. E nessuno di costoro, né da giovane né da vecchio, fece mai nulla di male, né andò mai incontro ad alcuna accusa[96].

[49] Ma Socrate, sosteneva l'accusatore, insegnava a insultare il proprio padre[97], persuadendo quanti lo frequentavano che li avrebbe resi più sapienti dei loro padri e soste-

superiori agli altri politici, senza per altro aver appreso da Socrate, che infatti confuta i loro errori, la vera arte politica (cfr. *supra*, § 47): che per Alcibiade, in particolare, tale superiorità consistesse appunto nel saper parlare abilmente lo dimostra la conversazione con Pericle riportata poco sopra (§§ 40-46). L'unico appunto che si potrebbe rivolgere a quanto asserito qui da Senofonte è che i pretesi veri discepoli di Socrate saranno anche diventati dei *kaloi kagathoi* e senza dubbio avranno imparato a gestire in modo appropriato il loro *oikos*, ma non ci risulta che siano divenuti uomini politici di una qualche importanza; anzi, dei personaggi citati, l'unico impegnato politicamente sembra essere stato Cherefonte (cfr. *supra*, n. 87): in proposito vedi *Introduzione*, pp. 177-179.

96. Se questo è vero per i personaggi citati da Senofonte, non lo è per altri discepoli e amici di Socrate: Fedro, a cui è intitolato il celebre dialogo di Platone e che è uno degli interlocutori di Socrate nel *Simposio* platonico (su di lui cfr. anche *Prot.*, 315 c), era stato accusato di aver parodiato i misteri eleusini (cfr. *supra*, n. 30); anche Acumeno, citato da Senofonte (cfr. III, 13, 2 e n. 3) e ricordato da Platone come amico di Socrate e di Fedro (cfr. *Phaedr.*, 227 a), nonché padre di Erissimaco (cfr. ancora *Prot.*, 315 c; *Phaedr.*, 268 a), un altro degli interlocutori del *Simposio* platonico, pare fosse incappato nella medesima accusa. Ma naturalmente la reticenza più vistosa riguarda Senofonte stesso, condannato all'esilio; per altro si potrebbe anche supporre che una simile affermazione non sia frutto di reticenza, bensì del fatto che Senofonte non si considerava tanto intimo di Socrate quanto i personaggi da lui citati: è molto difficile pronunciarsi in questo senso, perché del tipo di frequentazione che Senofonte intrattenne con Socrate, nonostante le pretese certezze di alcuni studiosi, in realtà sappiamo ben poco: cfr. L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. XXII-XXX, con bibliografia; vedi anche *Introduzione*, pp. 74-76.

97. Cfr. ARISTOFANE, *Nub.*, 1321-1451; cfr. anche LIBANIO, *Apologia Socratis*, 102. In realtà dietro questa accusa (come pure, almeno in parte, dietro l'imputazione di corrompere i giovani) si nascondeva il timore che Socrate con il suo fascino e il suo prestigio soppiantasse l'autorità paterna, inducendo i giovani a obbedire a lui invece che ai loro padri: vedi SENOFONTE, *Ap.*, 20 (nonché, per una conferma indiretta, *Cyr.*, III, 1, 38-39); anche per questo aspetto Socrate si conferma dunque come l'archetipo di tutti i cattivi maestri. La replica di Senofonte a questa terza accusa mossa dal κατήγορος, oltre che dalle puntualizzazioni e dalle argomentazioni dei §§ 49-55, è costituita, in forma amplificata, anche da *Mem.*, II, 2, dove Socrate, in un dialogo con il figlio Lamprocle, sostiene il dovere del rispetto e della gratitudine nei confronti dei genitori, in particolare della madre, perfino nel caso che quest'ultima appaia difficile da sopportare (II, 2, 7). Non è inoltre da escludere che anche l'*Eutifrone* si proponga di difendere Socrate da un'accusa del genere, mostrandoci la sua sorpresa e la sua preoccupazione di fronte all'intenzione espressa da Eutifrone di accusare il proprio padre di omicidio: cfr. in particolare *Euthyphr.*, 4 a sgg.

ναι παρανοίας ἑλόντι καὶ τὸν πατέρα δῆσαι[98], τεκμηρίῳ τούτῳ χρώμενος, ὡς τὸν ἀμαθέστερον ὑπὸ τοῦ σοφωτέρου νόμιμον εἴη δεδέσθαι[99]. [50] Σωκράτης δὲ τὸν μὲν ἀμαθίας ἕνεκα δεσμεύοντα δικαίως ἂν καὶ αὐτὸν ᾤετο δεδέσθαι ὑπὸ τῶν ἐπισταμένων ἃ μὴ αὐτὸς ἐπίσταται· καὶ τῶν τοιούτων ἕνεκα πολλάκις ἐσκόπει, τί διαφέρει μανίας ἀμαθία[100]· καὶ τοὺς μὲν μαινομένους ᾤετο συμφερόντως ἂν δεδέσθαι καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς φίλοις, τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους τὰ δέοντα δικαίως ἂν μανθάνειν παρὰ τῶν ἐπισταμένων. [51] Ἀλλὰ Σωκράτης γ', ἔφη ὁ κατήγορος, οὐ μόνον τοὺς πατέρας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους συγγενεῖς ἐποίει ἐν ἀτιμίᾳ εἶναι παρὰ τοῖς ἑαυτῷ συνοῦσι[101], λέγων ὡς οὔτε τοὺς κάμνοντας οὔτε τοὺς δικαζομένους οἱ συγγενεῖς ὠφελοῦσιν, ἀλλὰ τοὺς μὲν οἱ ἰατροί, τοὺς δὲ οἱ συνδικεῖν ἐπιστάμενοι[102]. [52] Ἔφη δὲ καὶ περὶ τῶν φίλων αὐτὸν λέγειν ὡς οὐδὲν ὄφελος εὔνους εἶναι, εἰ μὴ καὶ ὠφελεῖν δυνήσονται[103]· μόνους δὲ φάσκειν αὐτὸν ἀξίους εἶναι τιμῆς τοὺς εἰδότας τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι δυναμένους[104]· ἀναπείθοντα οὖν τοὺς νέους αὐτόν, ὡς αὐτὸς εἴη σοφώτατός τε καὶ ἄλλους ἱκανώτατος ποιῆσαι σοφούς, οὕτω διατιθέναι τοὺς ἑαυτῷ συνόντας, ὥστε μηδαμοῦ παρ' αὐτοῖς τοὺς ἄλλους εἶναι πρὸς ἑαυτόν. [53] Ἐγὼ δ' αὐτὸν οἶδα μὲν καὶ περὶ πατέρων τε καὶ τῶν ἄλλων συγγενῶν [τε] καὶ περὶ φίλων ταῦτα λέγοντα· καὶ πρὸς τούτοις γε δή, ὅτι

98. Cfr. ARISTOFANE, *Nub.*, 845; vedi anche PLATONE, *Leg.*, 929 d-e; si ricordi inoltre il celebre aneddoto secondo il quale un figlio di Sofocle, Iofonte, trascinò in tribunale il padre ormai vecchissimo, chiedendo che fosse interdetto in quanto demente: ma il poeta si difese leggendo ai giudici un passo dell'*Edipo a Colono* e venne ovviamente assolto.

99. Secondo la convincente ricostruzione di O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., pp. 73-74, Policrate, evidentemente, doveva sostenere un'argomentazione di questo genere: Socrate persuadeva i giovani di averli resi più sapienti dei loro padri; la legge consentiva di incatenare i folli e quindi, poiché l'ignoranza è una forma di follia, i padri, essendo più ignoranti dei loro figli, potevano a buon diritto venire incatenati da questi ultimi. Questo ragionamento postula l'identità dell'ignoranza e della follia: in effetti Senofonte cercherà proprio di dimostrare che Socrate, invece, operava una precisa distinzione tra ignoranza e follia (vedi paragrafo successivo).

100. Per questa distinzione vedi III, 9, 6-7 e n. 10, 11, 12.

101. Una risposta, sia pure parziale, a questa accusa può essere costituita da II, 3, in cui Socrate esalta l'importanza della concordia tra i fratelli ed esorta Cherecrate a fare di tutto pur di instaurare buoni rapporti con il fratello Cherefonte.

nendo che era lecito, secondo la legge, anche incatenare il padre, purché se ne fosse ottenuta la condanna per demenza[98]; e adduceva questo esempio come prova del fatto che è conforme alla legge che il più ignorante sia tenuto in catene dal più sapiente[99]. [50] Socrate invece riteneva che chi incatena un altro per la sua ignoranza potrebbe a buon diritto essere tenuto in catene lui stesso da coloro che sanno ciò che lui non sa: e per questo spesso indagava in che cosa l'ignoranza differisce dalla follia[100]. Ed era convinto che i pazzi possano essere tenuti legati nel loro stesso interesse e in quello dei loro amici, mentre coloro che non sanno ciò che si deve sapere è giusto che lo imparino da chi lo sa. [51] Ma Socrate, continuava l'accusatore, rendeva oggetto di disprezzo per i suoi amici non soltanto i padri, ma anche gli altri parenti[101], affermando che a chi è malato o sotto processo non recano alcun aiuto i parenti, bensì agli uni i medici e agli altri coloro che sono capaci di assisterli in tribunale[102]. [52] L'accusatore sosteneva inoltre che Socrate, riguardo agli amici, asseriva che non serve a nulla che siano affezionati, se non saranno anche in grado di rendersi utili[103], e che i soli che meritano la nostra considerazione sono quelli che sanno ciò che bisogna sapere e sono capaci di spiegarlo[104]; pertanto, inducendo i giovani a credere che era l'uomo più sapiente e il più idoneo a rendere sapienti gli altri, faceva sì che quanti lo frequentavano avessero nei suoi confronti un atteggiamento tale che, per loro, gli altri non contavano nulla rispetto a lui stesso. [53] Quanto a me, so bene che Socrate diceva cose del genere riguardo ai padri, agli altri parenti e agli amici; inoltre affermava anche che, quando se ne è andata l'ani-

102. Per analoghe argomentazioni vedi SENOFONTE, *Ap.*, 20-21. Senofonte non nega che Socrate sostenesse le posizioni attribuitegli dal κατήγορος (vedi *infra*, § 53), ma si sforza di chiarirne le motivazioni.

103. Anche in questo caso Senofonte non smentirà l'accusa del κατήγορος (vedi *infra*, §§ 53 e 55): anzi nelle conversazioni dedicate al tema dell'amicizia (II, 4-6) vedremo che Socrate si farà portavoce di una concezione dell'amicizia di stampo prettamente utilitaristico: cfr. *infra*, n. 108.

104. Di solito gli studiosi citano a riscontro di questo passo TUCIDIDE, II, 60, 5, dove Pericle afferma di non essere inferiore a nessuno nel sapere ciò che si deve fare e nello spiegarlo.

τῆς ψυχῆς ἐξελθούσης, ἐν ᾗ μόνῃ γίγνεται φρόνησις[105], τὸ σῶμα τοῦ οἰκειοτάτου ἀνθρώπου τὴν ταχίστην ἐξενέγκαντες ἀφανίζουσιν. [54] Ἔλεγε δ' ὅτι καὶ ζῶν ἕκαστος ἑαυτοῦ, ὃ πάντων μάλιστα φιλεῖ, τοῦ σώματος ὅ τι ἂν ἀχρεῖον ᾖ καὶ ἀνωφελές, αὐτός τε ἀφαιρεῖ καὶ ἄλλῳ παρέχει. Αὐτοί τέ γε αὐτῶν ὄνυχάς τε καὶ τρίχας καὶ τύλους ἀφαιροῦσι καὶ τοῖς ἰατροῖς παρέχουσι μετὰ πόνων τε καὶ ἀλγηδόνων καὶ ἀποτέμνειν καὶ ἀποκάειν[106], καὶ τούτων χάριν οἴονται δεῖν αὐτοῖς καὶ μισθὸν τίνειν· καὶ τὸ σίαλον ἐκ τοῦ στόματος ἀποπτύουσιν ὡς δύνανται πορρωτάτω, διότι ὠφελεῖ μὲν οὐδὲν αὐτοὺς ἐνόν, βλάπτει δὲ πολὺ μᾶλλον[107]. [55] Ταῦτ' οὖν ἔλεγεν οὐ τὸν μὲν πατέρα ζῶντα κατορύττειν διδάσκων, ἑαυτὸν δὲ κατατέμνειν, ἀλλ' ἐπιδεικνύων ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι παρεκάλει ἐπιμελεῖσθαι τοῦ ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὠφελιμώτατον, ὅπως, ἐάν τε ὑπὸ πατρὸς ἐάν τε ὑπὸ ἀδελφοῦ ἐάν τε ὑπ' ἄλλου τινὸς βούληται τιμᾶσθαι, μὴ τῷ οἰκεῖος εἶναι πιστεύων ἀμελῇ, ἀλλὰ πειρᾶται, ὑφ' ὧν ἂν βούληται τιμᾶσθαι, τούτοις ὠφέλιμος εἶναι[108].

[56] Ἔφη δ' αὐτὸν ὁ κατήγορος[109] καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τούτοις μαρτυρίοις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς[110], Ἡσιόδου μὲν τὸ Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος[111]· τοῦτο δὴ λέγειν αὐτόν, ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει

105. Qui emerge nettamente quella nuova concezione della ψυχή che già avevamo visto operante: cfr. *supra*, § 4 e n. 12; § 8, n. 18; qui, in particolare, appare non tanto come l'io morale quanto come l'io intellettuale dell'uomo: in proposito vedi anche I, 4, 13 e n. 33; I, 4, 17 e n. 42; II, 1, 20 e n. 66; *Introduzione*, pp. 100-101.

106. Cfr. *An.*, V, 8, 18; cfr. anche ESCHILO, *Ag.*, 849; PLATONE, *Gorg.*, 456 b; 521 e; *Pol.*, 293 b; 298 a.

107. Il filo del discorso non è limpidissimo, ma quello che Socrate, a detta di Senofonte, intende dire è che, benché il nostro corpo sia quanto abbiamo di più caro, non esitiamo a eliminarne le parti inutili (unghie, capelli, calli) o le secrezioni inutili (saliva): analogamente dobbiamo liberarci di quelle persone, che pure ci sono care, che, in un certo senso, fanno parte di noi (come i padri), qualora esse si rivelino inutili. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 78, cita un aneddoto assai simile relativo ad Aristippo (DIOGENE LAERZIO, II, 81); molti studiosi, inoltre, a partire da A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911, pp. 59 e 63, hanno individuato in questo passo dei *Memorabili* la fonte di ARISTOTELE, *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 37-b 2 (in proposito cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 117 con bibliografia): la cosa è senz'altro di notevole rilevanza perché implica una conoscenza diretta dei *Memorabili* da parte di Aristotele (al riguardo cfr. anche *supra*, § 9 e n. 22).

108. Per la concezione utilitaristica delle relazioni umane propria del Socrate dei *Memorabili* vedi soprattutto II, 1, 28 e n. 105; in chiave eminentemente utilitaristica viene visto anche il rapporto tra fratelli: cfr. II, 3, 1-4 e n. 7 e 14;

ma, unica sede della saggezza[105], il corpo, anche quello della persona più cara, ci si affretta a portarlo via e a farlo sparire. [54] E diceva che ciascuno, da vivo, taglia di persona o fa tagliare da un altro ciò che nel proprio corpo, che è la cosa che ama più di tutte, risulti superfluo e inutile. Gli uomini si tagliano da soli le unghie, i capelli, i calli, e si affidano ai medici affinché amputino e cauterizzino[106] in mezzo a pene e sofferenze, e per tali operazioni ritengono di dover versare loro anche un compenso; inoltre sputano la saliva il più lontano possibile, perché se rimane all'interno della bocca non è di nessuna utilità, ma anzi risulta nociva[107]. [55] Diceva tutto questo non per insegnare a seppellire vivo il proprio padre, né a fare a pezzi se stessi, ma, dimostrando che ciò che è privo di intelligenza non è degno di alcuna considerazione, esortava a impegnarsi per essere il più possibile saggi e utili, affinché, se si vuole essere onorati dal padre, dal fratello o da qualcun altro, non ci si abbandoni alla trascuratezza confidando nel legame di parentela, ma si cerchi di essere utili a coloro da cui si vuole essere onorati[108].

[56] L'accusatore sosteneva poi[109] che Socrate sceglieva i passi peggiori dei poeti più famosi e li utilizzava come testimonianze per insegnare ai suoi amici a essere criminali e fautori della tirannide[110]. Il verso di Esiodo «Nessun lavoro è vergogna, ma è vergogna l'ozio»[111] lo citava affermando

II, 3, 18-19 e n. 41; da una componente utilitaristica, infine, non sono esenti neppure il rispetto e la gratitudine verso i genitori: vedi II, 2, 13-14 e n. 29; per l'utilitarismo del Socrate di Senofonte vedi anche, più in generale, *Introduzione*, pp. 156-161. L.-A. Dorion segnala, a ragione, l'affinità tra questo passo e *Lys.*, 210 c-d, pur rilevando che, mentre il Socrate di Senofonte esorta i giovani a divenire saggi e utili il più possibile, il Socrate del *Liside* pone l'acquisizione del sapere come l'indispensabile fondamento dell'utilità nei confronti degli altri (BANDINI-DORION, I, cit., p. 118). D'altra parte, come nota ancora Dorion (*ibid.*), la cosa non deve stupire, in quanto per il Socrate di Senofonte la capacità di rendersi utile agli altri non si fonda sul sapere, bensì sulla *enkrateia*: cfr. soprattutto I, 5, 1-2; I, 6, 9 e n. 17; II, 1, 19; II, 6, 1 e n. 5 e 6; IV, 5, 10 e n. 16.

109. Si tratta della quarta accusa formulata da Policrate, che verrà confutata nei §§ 57-61; cfr. anche LIBANIO, *Ap. Socr.*, 62-126.

110. Da intendersi nel senso lato di nemici della democrazia, di sostenitori dell'oligarchia; per una replica indiretta a tale accusa cfr. I, 6, 14 e n. 36; vedi anche II, 1, 20-21 e n. 77. Quanto all'abitudine di antologizzare versi di poeti ovvero massime di sapienti, per uso proprio e dei propri amici, cfr. *supra*, n. 49.

111. ESIODO, *Op.*, 311; cfr. LIBANIO, *Ap. Socr.*, 86, dove è citato il primo

μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει. [57] Σωκράτης δ' ἐπεὶ διομολογήσαιτο τὸ μὲν ἐργάτην εἶναι ὠφέλιμόν τε ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαθόν [εἶναι], τὸ δὲ ἀργὸν βλαβερόν τε καὶ κακόν, καὶ τὸ μὲν ἐργάζεσθαι ἀγαθόν, τὸ δ' ἀργεῖν κακόν, τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαί τε ἔφη καὶ ἐργάτας ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ κυβεύοντας ἢ τι ἄλλο πονηρὸν καὶ ἐπιζήμιον ποιοῦντας ἀργοὺς ἀπεκάλει[112]. Ἐκ δὲ τούτων ὀρθῶς ἂν ἔχοι τὸ Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

[58] Τὸ δὲ Ὁμήρου[113] ἔφη ὁ κατήγορος πολλάκις αὐτὸν λέγειν, ὅτι Ὀδυσσεὺς

Ὄντινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη,
τὸν δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς·
Δαιμόνι', οὔ σε ἔοικε κακὸν ὡς δειδίσσεσθαι,
ἀλλ' αὐτός τε κάθησο καὶ ἄλλους ἵδρυε λαούς.
Ὄντινα δ' αὖ δήμου τε [ἄνδρα] ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι,
τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ·
Δαιμόνι', ἀτρέμας ἧσο, καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,

emistichio di questo verso. Il primo emistichio («Nessun lavoro è vergogna») viene citato anche da Crizia in *Charm.*, 163 b: il Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 119) rileva che l'interpretazione di questo verso che verrà fornita da Socrate (*infra*, § 57) è molto simile a quella avanzata da Crizia (*Charm.*, 163 b-c): entrambi, infatti, sostengono che nessun lavoro costituisce una vergogna, purché si tratti di un lavoro rispettabile; pertanto, conclude lo studioso, è lecito supporre che Platone, attribuendo a Crizia l'interpretazione qui proposta da Socrate, intendesse, in modo assai più sottile di Senofonte, difendere il maestro dall'accusa di Policrate: Platone infatti mostrerebbe che proprio uno dei due discepoli più compromettenti di Socrate (cfr. *supra*, § 12) offre una interpretazione del tutto ragionevole e inoffensiva di questo verso di Esiodo. La tesi di Dorion è senz'altro suggestiva, ma non convince del tutto, in quanto l'interpretazione fornita da Crizia nel *Carmide* non coincide esattamente con quella che poco sotto verrà formulata da Socrate e, soprattutto, non risulta affatto politicamente innocua: in effetti, mentre Socrate sostiene che nessun lavoro è vergogna nel senso che lavorare significa compiere qualcosa di buono (*infra*, § 57) e quindi nessun lavoro, proprio perché consiste nello svolgere un'attività onesta, può essere fonte di vergogna, Crizia, se pure intende per lavoro ciò che è compiuto in modo bello e vantaggioso (*Charm.*, 163 c), d'altro canto non esita a citare come esempi di lavori che arrecano vergogna (ai quali non può dunque riferirsi il verso di Esiodo) non soltanto lavorare in un bordello, ma anche fare il calzolaio o il pescivendolo (*Charm.*, 163 b): una valutazione che certo si addice al futuro *leader* degli oligarchi, ma che risulterebbe di scarsissimo valore apologetico se, con Dorion, ipotizzassimo che Crizia sta esprimendo valutazioni in sintonia con gli insegnamenti del maestro (un Socrate che ritiene vergognoso fare il ciabattino o il pescivendolo

che il poeta ingiungeva di non rifuggire da nessun lavoro, anche se ingiusto o vergognoso, ma di svolgere anche lavori del genere pur di assicurarsi un guadagno. [57] Socrate invece, una volta riconosciuto che essere un lavoratore è cosa utile e buona per un uomo, mentre essere ozioso è cosa dannosa e cattiva, e che lavorare è un bene, mentre oziare è un male, sosteneva che coloro che compiono qualcosa di buono lavorano e sono buoni lavoratori, ma quelli che giocano a dadi o fanno qualcosa di malvagio e di nocivo li chiamava oziosi[112]. In base a queste considerazioni risulta corretto il verso «Nessun lavoro è vergogna, ma è vergogna l'ozio».

[58] L'accusatore sosteneva inoltre che Socrate citava spesso quel passo di Omero[113], che dice che Odisseo:

> Ogni principe o capo in cui s'imbatteva
> lo tratteneva, affiancandolo con parole cortesi:
> «Sciagurato, non è da te che io ti minacci come fossi un
> fermati e fa' fermare anche gli altri soldati». [vigliacco;
> [...] Se poi vedeva o coglieva ad urlare qualcuno del popolo,
> lo spingeva con lo scettro e lo rimbrottava a parole:
> «Sciagurato, stattene fermo e seduto e ascolta gli altri

avrebbe fatto la gioia di chi, come Policrate, vedeva in lui un nemico del popolo: cfr. *infra*, § 58).

112. Cfr. III, 9, 9; per la condanna dell'ozio da parte di Socrate vedi anche II, 7, 7-8 e n. 23; per la condanna dei lavori infamanti, come ad es. quello delle prostitute, cfr. II, 7, 10 e n. 25. Come abbiamo accennato, Socrate, a detta di Senofonte, interpreta il verso di Esiodo nel senso che nessun lavoro, purché onesto, può arrecare vergogna: quello che Senofonte non spiega è come mai una simile interpretazione abbia poi dato luogo alle strumentali deformazioni di Policrate. Per ricostruire tale percorso è necessario partire dal fatto che un elogio del lavoro, accompagnato dalla condanna dell'ozio, non doveva risultare affatto gradito al *demos* di Atene, abituato a vivere delle indennità previste per le cariche pubbliche: anzi non poteva che suonare come un implicito rimprovero, come un attacco subdolo e malcelato a una istituzione fondamentale della democrazia ateniese, quale era appunto il compenso assegnato a chi rivestisse una carica o una funzione pubblica. È quindi probabile che Policrate abbia pensato di sfruttare l'ostilità diffusa contro una posizione di questo genere per accusare Socrate di essere un sostenitore della necessità di lavorare a tutti i costi, anche a costo, dunque, di svolgere un lavoro ingiusto o vergognoso, in altri termini un lavoro disonesto, moralmente inaccettabile.

113. *Il.*, II, 188-191 e 198-202. Per un confronto tra il testo offerto da questa citazione e quello dell'*Iliade*, vedi M. BANDINI, *PBerol 21108 e l'Omero di Senofonte*, «Maia», XLVI, 1994, pp. 19-21.

οἳ σέο φέρτεροί εἰσι· σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις,
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ[114].

Ταῦτα δὴ αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι, ὡς ὁ ποιητὴς ἐπαινοίη παίεσθαι τοὺς δημότας καὶ πένητας. [59] Σωκράτης δ' οὐ ταῦτ' ἔλεγε· καὶ γὰρ ἑαυτὸν οὕτω γ' ἂν ᾤετο δεῖν παίεσθαι[115]· ἀλλ' ἔφη δεῖν τοὺς μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ ὠφελίμους ὄντας μήτε στρατεύματι μήτε πόλει μήτ' αὐτῷ τῷ δήμῳ, εἴ τι δέοι, βοηθεῖν ἱκανούς, ἄλλως τ' ἐὰν πρὸς τούτῳ καὶ θρασεῖς ὦσι[116], πάντα τρόπον κωλύεσθαι, κἂν πάνυ πλούσιοι τυγχάνωσιν ὄντες. [60] Ἀλλὰ Σωκράτης γε τἀναντία τούτων φανερὸς ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλάνθρωπος[117] ὤν. Ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς καὶ ἀστοὺς καὶ ξένους λαβὼν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο[118], ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ[119]· ὧν τινες μικρὰ μέρη παρ' ἐκείνου προῖκα λαβόντες πολλοῦ τοῖς ἄλλοις ἐπώλουν, καὶ οὐκ ἦσαν ὥσπερ ἐκεῖνος δημοτικοί· τοῖς γὰρ μὴ ἔχουσι

114. Traduzione di G. Paduano. Come si può notare, Senofonte ha omesso nella sua citazione i vv. 192-197, che tuttavia non presentano nulla che potrebbe risultare compromettente per Socrate: non siamo, insomma, di fronte a una omissione interessata. Ciò rende poco convincente l'ipotesi di Strauss, il quale insinua che Senofonte abbia evitato di proposito di citare i versi immediatamente successivi al v. 202, cioè i vv. 203-206, che suonano come l'elogio del comando affidato a un unico capo (cfr. L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, Ithaca, N. Y., 1972, p. 17); allo stesso modo non è corretto quanto sostiene poco prima lo studioso (*ibid.*, pp. 16-17), cioè che Senofonte non spiega perché Socrate citava spesso i versi in questione: la spiegazione, infatti, viene fornita, sia pure indirettamente, nel paragrafo successivo: cfr. *infra*, n. 116.

115. Socrate proveniva da una famiglia modesta: come è noto, la madre Fenarete faceva la levatrice e il padre Sofronisco lo scultore; quanto alla povertà di Socrate, è un dato più volte sottolineato sia da Platone sia da Senofonte: cfr. *supra*, § 1 e n. 3.

116. Senofonte fornisce qui l'interpretazione data da Socrate ai versi citati e quindi, indirettamente, anche la spiegazione del perché fosse solito citarli: Socrate, a detta di Senofonte, interpreta i versi in questione non certo come una esortazione a malmenare la gente del popolo e i poveri (come sosteneva l'accusatore), bensì nel senso che bisogna impedire agli incompetenti di esercitare il comando: in sostanza Socrate utilizzava i versi in questione a sostegno di quella concezione professionale della politica, fondata appunto sul principio della competenza, che costituisce un caposaldo della sua riflessione politica (cfr. *supra*, § 9 e n. 23). Ma Senofonte non si limita a questo: aggiunge infatti che Socrate individuava gli incompetenti più pericolosi nei ricchi arroganti. È evidente la finalità apologetica di una simile affermazione, che verrà, tra l'altro, clamorosamente smentita in un passo della sezione apomnemoneutica, dove gli incompetenti in campo politico, che rappresentano appunto un pericolo per la città, non sono affatto i ricchi arroganti, bensì gli artigiani, i contadini, i commercianti, cioè il *demos*,

che sono migliori di te; tu non hai né valore né forza, non conti niente in battaglia e niente in consiglio»[114].

Questi versi Socrate li avrebbe interpretati nel senso che il poeta approvava che venissero picchiati gli uomini del popolo e i poveri. [59] Ma Socrate non intendeva dire questo: in tal caso, infatti, avrebbe pensato che anche lui doveva essere picchiato[115]; sosteneva piuttosto che coloro che non sono utili né con le parole né con le azioni e non sono capaci, in caso di bisogno, di recare aiuto né all'esercito né alla città né al popolo stesso, devono essere messi, a tutti i costi, in condizione di non nuocere, anche nel caso che siano ricchissimi, soprattutto se, oltre a essere inutili, sono pure arroganti[116]. [60] Ma, al contrario, era ben noto che Socrate era un amico del popolo e degli uomini[117]: in effetti, sebbene raccogliesse intorno a sé molti ammiratori, concittadini e stranieri, non accettò mai alcun compenso per la sua compagnia[118], anzi donava a tutti, senza risparmio, parte dei propri beni[119]. Alcuni di questi uomini, che avevano ricevuto gratuitamente piccole porzioni di tali beni, le vendevano agli altri a caro prezzo e non erano, come lui, amici del popolo: infatti rifiutavano di conversare con chi non aveva denaro da sbor-

definiti senza mezzi termini come gli uomini più stolti e più deboli: vedi III, 7, 5-7 e n. 7, 8, 9.

117. L'aggettivo φιλάνθρωπος compare soltanto qui e in IV, 3, 5, dove è riferito all'atteggiamento improntato ad amore per gli uomini da parte degli dèi; analogamente anche la φιλανθρωπία (vedi IV, 3, 7) è presentata come una caratteristica degli dèi, il che potrebbe suggerire, sia pure implicitamente, una affinità tra la divinità e Socrate. Tuttavia, a differenza di quanto si potrebbe supporre basandosi soltanto sui *Memorabili*, la φιλανθρωπία non è esclusiva degli dèi e di Socrate, ma è una qualità tipica degli eroi di Senofonte, attribuita ad Agesilao (*Ag.*, 1, 22) e soprattutto a Ciro (*Cyr.*, I, 2, 1; I, 4, 1; IV, 2, 10; VIII, 2, 1; VIII, 4, 7; VIII, 4, 8; VIII, 7, 25); anzi (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 121) in un paio di circostanze Senofonte non esita ad attribuirla a dei cani (*Cyn.*, 3, 9; 6, 25). Né bisogna dimenticare un passo dell'*Eutifrone*, in cui è vero che Socrate attribuisce a se stesso la φιλανθρωπία, ma con una sfumatura palesemente autoironica (*Eutyphr.*, 3 d).

118. Cfr. *supra*, §§ 5-6 e n. 14.

119. Così abbiamo reso, qui e poco sotto (§ 61), l'espressione τὰ ἑαυτοῦ: dal contesto risulta chiaro che questi beni di Socrate altro non sono che il suo sapere.

χρήματα διδόναι οὐκ ἤθελον διαλέγεσθαι[120]. [61] Ἀλλὰ Σωκράτης γε καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κόσμον τῇ πόλει παρεῖχε, πολλῷ μᾶλλον ἢ Λίχας[121] τῇ Λακεδαιμονίων, ὃς ὀνομαστὸς ἐπὶ τούτῳ γέγονε. Λίχας μὲν γὰρ ταῖς γυμνοπαιδίαις[122] τοὺς ἐπιδημοῦντας ἐν Λακεδαίμονι ξένους ἐδείπνιζε, Σωκράτης δὲ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὰ ἑαυτοῦ δαπανῶν τὰ μέγιστα πάντας τοὺς βουλομένους ὠφέλει[123]· βελτίους γὰρ ποιῶν τοὺς συγγιγνομένους ἀπέπεμπεν.

[62] Ἐμοὶ μὲν δὴ Σωκράτης τοιοῦτος ὢν ἐδόκει τιμῆς ἄξιος εἶναι τῇ πόλει μᾶλλον ἢ θανάτου[124]. Καὶ κατὰ τοὺς νόμους δὲ σκοπῶν ἄν τις τοῦθ' εὕροι. Κατὰ γὰρ τοὺς νόμους, ἐάν τις φανερὸς γένηται κλέπτων ἢ λωποδυτῶν ἢ βαλλαντιοτομῶν ἢ τοιχωρυχῶν[125] ἢ ἀνδραποδιζόμενος ἢ ἱεροσυλῶν, τούτοις θάνατός ἐστιν ἡ ζημία[126]· ὧν ἐκεῖνος πάντων ἀνθρώπων πλεῖστον ἀπεῖχεν[127]. [63] Ἀλλὰ μὴν τῇ πόλει γε οὔτε πολέμου κακῶς συμβάντος οὔτε στάσεως οὔτε προδοσίας οὔτ' ἄλλου κακοῦ οὐδενὸς πώποτε αἴτιος ἐγένετο· οὐδὲ μὴν ἰδίᾳ γε οὐδένα πώποτε ἀνθρώπων οὔτε ἀγαθῶν ἀπεστέρησεν οὔτε κακοῖς περιέβαλεν, ἀλλ' οὐδ' αἰτίαν τῶν εἰρημένων οὐδενὸς πώποτ' ἔσχε. [64] Πῶς οὖν ἂν ἔνοχος εἴη τῇ γραφῇ; Ὃς ἀντὶ μὲν τοῦ μὴ νομίζειν θεούς, ὡς ἐν τῇ γραφῇ ἐγέγραπτο, φανερὸς ἦν θεραπεύων τοὺς θεούς

120. Secondo DIOGENE LAERZIO, II, 65 (cfr. anche II, 72; II, 74; II, 80), Aristippo fu il primo dei discepoli di Socrate a farsi pagare (la medesima affermazione si legge in SUIDA, *s. v.* Ἀρίστιππος; cfr. inoltre PLUTARCO, *De liberis educandis*, 4 f); anche Eschine di Sfetto avrebbe fatto altrettanto (DIOGENE LAERZIO, II, 62) e così pure i Megarici (su questi ultimi cfr. BANDINI-DORION, I, p. 122). È comunque probabile che Senofonte volesse alludere, in particolare, ad Aristippo, che in effetti, in entrambe le conversazioni in cui figura come interlocutore di Socrate (II, 1; III, 8, 1-7), non appare certo in una luce positiva; del resto anche DIOGENE LAERZIO, II, 65, afferma che Senofonte non nutriva alcuna simpatia per Aristippo, come dimostra il discorso contro il piacere, rivolto ad Aristippo, che Senofonte pone sulla bocca di Socrate (*Mem.*, II, 1): in proposito cfr. II, 1, 1 e n. 4.

121. Spartano, figlio di Arcesilao, prosseno degli Argivi (TUCIDIDE, V, 76, 3): per la sua generosità vedi PLUTARCO, *Cim.*, 10, 6; *Praecepta gerendae rei publicae*, 823 e; su costui cfr. anche *Hell.*, III, 2, 21; TUCIDIDE, V, 22, 2; V, 50, 4; VIII, 39, 2; VIII, 43, 3; VIII, 52; VIII, 84, 5; VIII, 87, 1; PAUSANIA, VI, 2, 1-3.

122. Festa in onore di Apollo Pitico, che si celebrava in estate a Sparta; durante questa festa cori di ragazzi danzavano nudi: da qui il nome.

123. Viene qui preannunciato il tema dell'utilità di Socrate per quanti lo frequentavano, un tema che si configurerà come un autentico *Leitmotiv* della sezione apomnemoneutica: in proposito vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 1. Altro *Leitmotiv* della seconda *tranche* dell'opera, anch'esso qui preannunciato, è l'affer-

sare[120]. [61] Anche in confronto agli altri uomini Socrate dava lustro ad Atene, molto più che Lica[121] a Sparta, benché Lica sia diventato celebre proprio per questo. In effetti Lica, in occasione delle Gimnopedie[122], invitava alla sua tavola gli stranieri che soggiornavano a Sparta; ma Socrate dispensò i propri beni per tutto l'arco della sua vita e in tal modo si rese utile al massimo grado[123] a chiunque desiderasse il suo aiuto: infatti congedava quanti si intrattenevano con lui dopo averli resi migliori.

[62] Essendo l'uomo che era, a me sembrava che Socrate meritasse onori da parte della città piuttosto che la condanna a morte[124]. Questo è quanto si scoprirebbe se si esaminasse la questione in base alle leggi. Infatti, secondo le leggi, se qualcuno viene colto in flagrante a rubare o a portar via vestiti o a tagliare borse o a forare un muro[125] o a ridurre un uomo in schiavitù o a saccheggiare un tempio, la pena prevista è la morte[126]: ebbene Socrate fu estraneo a tali delitti più di tutti gli uomini[127]. [63] Anzi nei confronti della città non si rese mai responsabile né di una guerra finita male, né di una sedizione, né di un tradimento né di nessun'altra sciagura; analogamente anche nella sua vita privata non spogliò mai nessuno dei suoi beni né recò mai danno a nessuno, anzi non fu mai neppure accusato di nessuna azione del genere. [64] Dunque come potrebbe essere messo sotto accusa? Lui che, invece di non riconoscere gli dèi, come era scritto nell'atto di accusa, era noto per venerare gli dèi più di chiunque

mazione che Socrate rendesse migliori coloro che si intrattenevano con lui: al riguardo vedi in particolare I, 4, 1 e n. 6.

124. Con questa frase Senofonte intende ricollegarsi, in chiave fortemente polemica, all'*incipit* dell'opera.

125. Ovviamente per introdursi in casa altrui a scopo di furto: il verbo in questione (τοιχωρυχέω), decisamente raro ma senza dubbio molto espressivo, è caro a Senofonte: cfr. *Symp.*, 4, 36.

126. In effetti ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 52, 1, attesta che i ladri, nonché coloro che rubavano vesti e coloro che riducevano in schiavitù persone libere, potevano addirittura, se rei confessi, venire messi a morte direttamente dagli Undici; altrimenti erano sottoposti a regolare processo, ma la pena prevista, qualora fosse stata dimostrata la loro colpevolezza, era comunque la morte.

127. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 25, dove questa stessa argomentazione è posta sulla bocca di Socrate.

μάλιστα πάντων ἀνθρώπων, ἀντὶ δὲ τοῦ διαφθείρειν τοὺς νέους, ὃ δὴ ὁ γραψάμενος[128] αὐτὸν ᾐτιᾶτο, φανερὸς ἦν τῶν συνόντων τοὺς πονηρὰς ἐπιθυμίας ἔχοντας τούτων μὲν παύων, τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς, ᾗ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι[130], προτρέπων[129] ἐπιθυμεῖν· ταῦτα δὲ πράττων πῶς οὐ μεγάλης ἄξιος ἦν τιμῆς τῇ πόλει[131];

[3, 1] Ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς ξυνόντας[1] τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν[2], τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος[3], τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω[4]. Τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς[5] φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ἥπερ ἡ

128. Cioè Meleto: cfr. IV, 4, 4 e n. 8; IV, 8, 4; vedi inoltre SENOFONTE, *Ap.*, 11; 19-20; PLATONE, *Ap.*, 23 e-28 a; *Euthyphr.*, 2 b-3 b. Viene qui indicato con il termine tecnico ὁ γραψάμενος: cfr. *supra*, I, 1, 1 e n. 2.

129. Per il significato del verbo προτρέπω in questo contesto vedi I, 7, 1 e n. 2; cfr. anche *Introduzione*, n. 555.

130. Cfr. IV, 2, 11 e n. 25; vedi anche *supra*, § 48. Ancora una volta viene ribadito che il governo della casa e quello della città richiedono le medesime capacità, il che presuppone una differenza meramente quantitativa tra *oikos* e *polis*: vedi I, 1, 7 e n. 19. Per la traduzione del greco οἶκος cfr. *supra*, § 48 e n. 94.

131. Anche quest'ultima frase si richiama, secondo il modulo della *Ringkomposition*, all'*incipit* dell'opera, capovolgendo completamente quella che fu la sentenza del processo: Socrate non meritava la morte da parte della città, ma anzi grandi onori (cfr. anche *supra*, § 62). Questa affermazione conclusiva (resa più efficace e più coinvolgente per il fatto che è formalmente strutturata come una interrogativa retorica) non può non richiamare alla mente PLATONE, *Ap.*, 36 b-37 a, dove Socrate, dovendo proporre una pena alternativa alla condanna a morte richiesta dagli accusatori, propone di essere mantenuto a pubbliche spese nel pritaneo, come ricompensa per i suoi meriti nei confronti della città.

3. 1. Inizia qui la seconda parte dei *Memorabili*, che si estende fino alla fine dell'opera: essa è costituita da una serie di brevi conversazioni tra Socrate e vari interlocutori, tenute insieme da una cornice narrativa. Dopo aver difeso Socrate dalle accuse mosse contro di lui (sia in sede giudiziaria sia nel *pamphlet* di Policrate), Senofonte si propone infatti di mostrare come Socrate risultasse utile a quanti lo frequentavano, grazie ai suoi discorsi e al suo esempio (cfr. nota seguente). L'utilità di Socrate verrà ribadita più volte nel corso della sezione apomnemoneutica, in particolare nelle dichiarazioni programmatiche poste all'inizio delle varie parti in cui si articola questa seconda sezione dell'opera: così in II, 7, 1, come premessa ai capp. 7-10, che mostrano come Socrate si rendesse utile agli amici; in III, 1, 1, come introduzione ai capp. 1-7, che illustrano l'utilità di Socrate nei confronti di quanti aspiravano a cariche militari e/o politiche; in III, 10, 1, come premessa ai capp. 10-14, in cui Socrate dispensa preziosi consigli ad artigiani e a semplici cittadini; in IV, 1, 1, come introduzione ai capp. 1-3 e 5-7, che mostrano l'utilità di Socrate nell'ambito propriamente educativo. Bisogna per altro rilevare che l'utilità del Socrate di Senofonte si gioca, come avremo modo di constatare, a un livello eminentemente pratico, concreto; ben diversa

altro, lui che, invece di corrompere i giovani, come gli addebitava chi aveva presentato l'accusa[128], era noto per distogliere dai cattivi desideri quei suoi compagni che erano in preda ad essi e per indurli[129] a desiderare la più bella e la più splendida delle virtù, grazie alla quale le città e le case sono ben amministrate[130]. Dato che queste erano le sue azioni, come sostenere che non meritava grandi onori da parte della città?[131]

[3, 1] In che modo poi mi sembrava fosse utile a quanti lo frequentavano[1], in parte nei fatti, mostrandosi quale era[2], in parte con la sua conversazione[3], di questo scriverò tutto ciò che sono in grado di ricordare[4]. Riguardo agli dèi[5], dunque,

l'utilità del Socrate platonico, che si esplica nella sua missione al servizio del dio (cfr. soprattutto *Ap.*, 29 d; 30 e; 31 a; 37 e-38 a), consistente nell'esortare i suoi concittadini a prendersi cura non delle ricchezze, della gloria e dell'onore, bensì della propria anima e della virtù (cfr. soprattutto *Ap.*, 29 d-30 c; 30 e-31 c; 36 c; 38 a; 41 e-42 a). Notiamo infine che la formula ἐδόκει μοι mira a suscitare l'impressione che il narratore fosse presente alle conversazioni riferite: cfr. II, 1, 1 e n. 1; vedi anche *infra*, n. 4 e 32.

2. Sulla efficacia didattica dell'esempio vedi I, 2, 3 e n. 7.

3. Così ho reso il participio διαλεγόμενος, in quanto allude appunto alla conversazione, alla discussione e non certo, come nota a ragione Dorion, alla dialettica confutativa, all'*elenchos*, che Senofonte considera inefficace al fine dell'acquisizione della virtù (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 124): al riguardo vedi I, 4, 1 e n. 5; *Introduzione*, pp. 119-121.

4. In effetti, il titolo dell'opera è appunto Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, cioè *Ricordi di Socrate*; tuttavia sia il titolo (se, come è probabile, risale a Senofonte: vedi *Introduzione*, p. 9 e n. 3) sia, soprattutto, questa dichiarazione programmatica pongono una questione ineludibile, vale a dire se debbano essere intesi come garanzia di una testimonianza autoptica. In tal senso è illuminante il raffronto con l'*Economico* e con il *Simposio*: in entrambi i casi, Senofonte dichiara fin dall'*incipit* (*Symp.*, 1, 1; *Oec.*, 1, 1) di aver assistito di persona alle conversazioni riportate e in entrambi i casi abbiamo la certezza di essere di fronte a un mero artificio letterario, perché la data drammatica di entrambe le opere esclude drasticamente la presenza di Senofonte. Il *Simposio*, infatti, è ambientato nel 422, quando Senofonte (nato verosimilmente intorno al 431) era troppo giovane per partecipare a un banchetto, mentre l'*Economico*, in cui Socrate ricorda la morte di Ciro il Giovane (*Oec.*, 4, 18-19), non può che essere ambientato tra il settembre del 401 (morte di Ciro sul campo di Cunassa) e la primavera del 399 (morte di Socrate), un periodo in cui Senofonte, come attesta la stessa *Anabasi*, era ben lontano da Atene. È quindi legittimo inferire che anche questa dichiarazione programmatica, posta all'inizio di quella parte dei *Memorabili* (I, 3 - IV, 8) che assembla una serie di *logoi sokratikoi*, rappresenti, proprio come nel caso del *Simposio* e dell'*Economico*, soltanto un espediente letterario per conferire una patina di veridicità a quanto segue. Per la natura dei *logoi sokratikoi*, vedi *Introduzione*, pp. 20-22. Per le varie formule che mirano a fornire al lettore la garanzia di una testimonianza autoptica vedi soprattutto II, 1, 1 e n. 1.

5. Questi primi quattro paragrafi, dedicati a mettere in risalto la *pietas* di

Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων· ἥ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν[6], Σωκράτης τε οὕτω καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρῄνει, τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι. [2] Καὶ ηὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστι[7]· τοὺς δ' εὐχομένους χρυσίον ἢ ἀργύριον ἢ τυραννίδα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδὲν διάφορον ἐνόμιζεν εὔχεσθαι ἢ εἰ κυβείαν ἢ μάχην ἢ ἄλλο τι εὔχοιντο τῶν φανερῶς ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο[8]. [3] Θυσίας δὲ θύων μικρὰς ἀπὸ μικρῶν οὐδὲν ἡγεῖτο μειοῦσθαι τῶν ἀπὸ πολλῶν καὶ μεγάλων πολλὰ καὶ μεγάλα θυόντων. Οὔτε γὰρ ⟨ἂν⟩ τοῖς θεοῖς ἔφη καλῶς ἔχειν, εἰ ταῖς μεγάλαις θυσίαις μᾶλλον ἢ ταῖς μικραῖς ἔχαιρον (πολλάκις γὰρ ἂν αὐτοῖς τὰ παρὰ τῶν πονηρῶν μᾶλλον ἢ τὰ παρὰ τῶν χρηστῶν εἶναι κεχαρισμένα), οὔτ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις ἄξιον εἶναι ζῆν, εἰ τὰ παρὰ τῶν πονηρῶν μᾶλλον ἦν κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς ἢ τὰ παρὰ τῶν χρηστῶν[9]· ἀλλ' ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν[10]. Ἐπαινέτης δ' ἦν καὶ τοῦ ἔπους τούτου· Καδδύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσι[11], καὶ πρὸς φίλους δὲ καὶ ξένους καὶ πρὸς τὴν ἄλλην δίαιταν καλὴν ἔφη παραίνεσιν εἶναι τὴν Καδδύναμιν δ' ἔρδειν[12]. [4] Εἰ

Socrate, riprendono e completano, in positivo, I, 1, 2-20, cioè quella parte dello «scritto di difesa» volta a scagionare Socrate dall'accusa di empietà.

6. Cfr. IV, 3, 16 e n. 29; IV, 6, 2-4 e n. 5; superfluo sottolineare la finalità apologetica di questo passo, che ci presenta un Socrate che, in materia di culto, si attiene scrupolosamente alle indicazioni della Pizia, venerando gli dèi secondo le leggi della città.

7. Non diversamente il Socrate dello pseudoplatonico *Alcibiade secondo* mette in guardia dal chiedere agli dèi specifici benefici, perché ciò che l'uomo ritiene un bene può invece rivelarsi un male terribile (*Alc. II*, 138 b-c); cfr. anche *Alc. II*, 142 e-143 a; 148 a-c.

8. Così abbiamo cercato di rendere il compiaciuto ossimoro del testo greco (τῶν φανερῶς ἀδήλων). Questa affermazione sembra richiamare da vicino I, 1, 6: tuttavia, sul piano del contenuto, i due passi sono molto diversi, se non in aperta contraddizione (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 125). In effetti, mentre qui Socrate afferma che non ha senso chiedere aiuto agli dèi per cose il cui esito è incerto, in I, 1, 6, Socrate consiglia, proprio in questi casi, di chiedere agli dèi, se non aiuto, quanto meno un consiglio tramite la consultazione di un oracolo. Superfluo rilevare che gli eroi positivi di Senofonte, dal Ciro della *Ciropedia* al Senofonte dell'*Anabasi*, offrono con grande frequenza sacrifici sia per ottenere il successo in battaglia, sia per sapere se è opportuno attaccare battaglia (in particolare il

era evidente che agiva e parlava proprio come indica la Pizia a coloro che le domandano come bisogna comportarsi riguardo ai sacrifici o al culto degli antenati o ad altre cose del genere. La Pizia infatti risponde che agisce con devozione chi agisce secondo la legge della città[6], e Socrate agiva proprio così e lo consigliava agli altri, mentre riteneva troppo zelanti e stolti quanti si comportavano diversamente. [2] E chiedeva agli dèi di concedergli semplicemente i beni, convinto che siano gli dèi a sapere meglio di chiunque altro quali siano i beni[7]; quanto a coloro che pregano per ottenere oro o argento o la tirannide o qualche altra cosa del genere, riteneva che agissero non diversamente da chi prega per una partita a dadi o per una battaglia o per qualche altra cosa il cui esito è palesemente oscuro[8]. [3] Pur offrendo modesti sacrifici da un modesto patrimonio, non si considerava affatto inferiore a coloro che ne offrono molti e grandi, perché possiedono molti e grandi beni. Sosteneva che non sarebbe bello per gli dèi se essi apprezzassero più i sacrifici grandi che i piccoli (in tal caso, infatti, spesso dovrebbero essere più graditi i sacrifici dei malvagi che quelli dei buoni), e per gli uomini non varrebbe la pena di vivere se i sacrifici offerti dai malvagi fossero più graditi agli dèi di quelli offerti dai buoni[9]. Credeva invece che gli dèi gradiscano soprattutto gli onori resi loro dagli uomini più devoti[10]. E spesso elogiava anche questo verso: «Secondo le tue possibilità fai sacrifici agli dèi immortali»[11]. E aggiungeva che nei confronti degli amici, degli ospiti, e per ogni altro aspetto della vita il «fai secondo le tue possibilità» è una saggia esortazione[12]. [4] Se

Senofonte dell'*Anabasi* offre puntualmente sacrifici ogni volta che deve prendere qualsiasi iniziativa di una certa importanza).

9. Questo è quanto, in effetti, sostiene Glaucone nel II libro della *Repubblica* di Platone: nell'ambito della tesi più generale in base alla quale l'uomo ingiusto è più felice del giusto, egli afferma che l'uomo ingiusto riesce ad arricchirsi ed è quindi in grado di offrire ricchi sacrifici agli dèi, ai quali diverrà dunque più caro di chi è giusto (*Resp.*, 362 b-c; vedi inoltre 365 e-366 a). Cfr. anche *Leg.*, 888 c.

10. Cfr. PSEUDO-PLATONE, *Alc. II*, 149 d-150 b; vedi anche SENOFONTE, *Symp.*, 4, 49; cfr. inoltre PLATONE, *Leg.*, 716 d-717 a.

11. ESIODO, *Op.*, 336.

12. Cfr. IV, 3, 16-17 (per quanto riguarda i rapporti con gli dèi); II, 7, 1 (per quanto riguarda i rapporti con gli amici). Vedi anche *An.*, III, 2, 9; *Cyr.*, VIII, 4, 32.

δέ τι δόξειεν αὐτῷ σημαίνεσθαι παρὰ τῶν θεῶν, ἧττον ἂν ἐπείσθη παρὰ τὰ σημαινόμενα ποιῆσαι[13] ἢ εἴ τις αὐτὸν ἔπειθεν ὁδοῦ λαβεῖν ἡγεμόνα τυφλὸν καὶ μὴ εἰδότα τὴν ὁδὸν ἀντὶ βλέποντος καὶ εἰδότος· καὶ τῶν ἄλλων δὲ μωρίαν κατηγόρει, οἵτινες παρὰ τὰ ὑπὸ τῶν θεῶν σημαινόμενα ποιοῦσί τι, φυλαττόμενοι τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀδοξίαν[14]· αὐτὸς δὲ πάντα τἀνθρώπινα ὑπερεώρα πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ξυμβουλίαν[15].

[5] Διαίτῃ δὲ τήν τε ψυχὴν ἐπαίδευσε καὶ τὸ σῶμα ᾗ χρώμενος ἄν τις, εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη, θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς διάγοι καὶ οὐκ ἂν ἀπορήσειε τοσαύτης δαπάνης[16]. Οὕτω γὰρ εὐτελὴς[17] ἦν, ὥστ' οὐκ οἶδ' εἴ τις οὕτως ἂν ὀλίγα ἐργάζοιτο ὥστε μὴ λαμβάνειν τὰ Σωκράτει ἀρκοῦντα[18]. Σίτῳ μὲν γὰρ τοσούτῳ ἐχρῆτο, ὅσον ἡδέως ἥσθιε, καὶ ἐπὶ τοῦτο οὕτω παρεσκευασμένος ἦει ὥστε τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὄψον[19] αὐτῷ εἶναι· ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῷ διὰ τὸ μὴ πίνειν, εἰ μὴ διψῴη. [6] Εἰ δέ ποτε κληθεὶς ἐθελήσειεν ἐπὶ δεῖπνον ἐλθεῖν, ὃ τοῖς πλείστοις ἐργωδέστατόν ἐστιν, ὥστε φυλάξασθαι τὸ ὑπὲρ τὸν καιρὸν[20]

13. Cfr. I, 1, 2-5. A riscontro di questo passo Gigon cita PLATONE, *Ap.*, 28 d-e; 29 d (O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 100), a cui Dorion aggiunge opportunamente *Ap.*, 33 c (BANDINI-DORION, I, cit., p. 126).

14. Come suggerisce M. Bandini (BANDINI-DORION, I, cit., p. 29), è probabile che Senofonte avesse in mente un verso di Ibico, citato da Socrate nel *Fedro* (242 c-d): «Commessa una colpa [*scil.*: verso gli dèi], ne avrò in cambio onori da parte degli uomini» (fr. 22 Diehl = 310 Page). Pressoché impossibile, invece, stabilire se avesse letto questo verso in una raccolta di poesie di Ibico oppure in un'antologia di versi di vari poeti (cfr. I, 2, 20 e n. 49) oppure ancora proprio nel *Fedro*: la questione non è irrilevante ai fini della datazione di questo capitolo, in quanto, se si riuscisse a dimostrare la dipendenza di questo passo da *Phaedr.*, 242 c-d, la data di pubblicazione del *Fedro* verrebbe a costituire un affidabile *terminus post quem*: anche se non siamo in grado di stabilire con esattezza tale data, tuttavia la maggior parte degli studiosi propende per una datazione piuttosto bassa, in base a una cronologia relativa che lo colloca dopo il *Simposio* e la *Repubblica* e prima del *Parmenide* e del *Teeteto*, quindi intorno al 370.

15. Al rispetto scrupoloso delle indicazioni provenienti dagli dèi, in qualsiasi forma si manifestino, si attiene costantemente anche il Senofonte dell'*Anabasi*.

16. Dopo i §§ 1-4, volti a illustrare la *pietas* di Socrate, il § 5 ne esalta la autosufficienza, strettamente legata alla sua *enkrateia*; a quest'ultima sono dedicati i §§ 5-15: in particolare i §§ 5-7 si riferiscono alla *enkrateia* in rapporto al cibo e alle bevande, mentre i §§ 8-14 si occupano della *enkrateia* in rapporto alla sessualità. Nel complesso i §§ 5-15 rappresentano uno sviluppo e un ampliamento di I, 2, 1-8 (cfr. soprattutto I, 2, 1-4), in cui Senofonte, per difendere Socrate dall'accusa di corrompere i giovani, ne aveva messo in luce la *autarkeia*, la *enkrateia*, nonché la *karteria* (vedi I, 2, 1-8 e note relative).

17. Per la frugalità (εὐτέλεια) di Socrate, che nasce appunto dalla sua *enkrateia* nei confronti del cibo, vedi SENOFONTE, *Ap.*, 18, dove è Socrate stesso a

poi gli sembrava che un segno gli venisse inviato dagli dèi, sarebbe stato più difficile convincerlo ad agire in contrasto con il segno ricevuto[13] che convincerlo a prendere per guida un cieco che non conosce la strada invece di un uomo che ci vede e la conosce. E accusava di follia coloro che agiscono in contrasto con i segni mandati dagli dèi, per evitare una cattiva reputazione tra gli uomini[14]. Quanto a lui, di fronte a un consiglio proveniente dagli dèi, non teneva in alcun conto qualsiasi opinione umana[15].

[5] Educava l'anima e il corpo a un regime di vita tale da consentire a chi vi si attenesse di vivere, a meno che non capitasse qualcosa di straordinario, in piena serenità e sicurezza, e di non essere mai a corto di denaro per sostenere una spesa così modesta[16]. Era così frugale[17], che non so se sarebbe possibile lavorare tanto poco da non guadagnare quello che bastava a Socrate[18]. Prendeva tanto cibo quanto ne poteva mangiare con piacere e vi si accostava con tale disposizione che l'appetito fungeva per lui da condimento[19]; ogni bevanda gli era gradita, perché non beveva se non aveva sete. [6] E se mai, invitato a un banchetto, acconsentiva a recarvisi, osservava con la massima facilità quel comportamento che ai più risulta difficilissimo, cioè evitare di riempirsi di cibo oltre la giusta misura[20]. A coloro che non riusciva-

mettere in luce la propria frugalità in termini simili a quelli che, nel *Simposio*, Antistene usa a proposito di se stesso (SENOFONTE, *Symp.*, 4, 41); vedi inoltre I, 6, 5 e n. 10.

18. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 4, 40, dove è ancora Antistene a parlare di sé. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 101 (ripreso da Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., p. 127), questa affermazione di Senofonte mira a giustificare il fatto che Socrate non lavorava, il che poteva esporlo all'accusa di essere un parassita oppure un sostenitore dell'ideale aristocratico della ἀργία, cioè di una signorile inattività. Diversa la spiegazione che compare in Platone (anche perché Platone non attribuisce a Socrate l'autosufficienza: vedi I, 2, 1 e n. 4): Socrate si è consacrato interamente alla sua missione (cfr. *Ap.*, 28 e), pertanto ha trascurato di occuparsi dei propri affari e vive in grande povertà (cfr. *Ap.*, 23 b-c; 31 b-c; 36 d-37 a): cfr. anche I, 2, 1 e n. 3.

19. Come la maggior parte degli interpreti, ritengo che questo sia il significato di ὄψον: cfr. I, 6, 5; *Cyr.*, I, 5, 12; VII, 5, 80. Forzata e non convincente l'interpretazione di Dorion, che intende invece ὄψον come «alimento»: vedi BANDINI-DORION, I, cit., pp. 127-128.

20. Per il testo vedi *Nota critica*.

ἐμπίμπλασθαι, τοῦτο ῥᾳδίως πάνυ ἐφυλάττετο. Τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις τοῦτο ποιεῖν συνεβούλευε φυλάττεσθαι τἀναπείθοντα μὴ πεινῶντας ἐσθίειν μηδὲ διψῶντας πίνειν[21]· καὶ γὰρ τὰ λυμαινόμενα γαστέρας καὶ κεφαλὰς καὶ ψυχὰς ταῦτ' ἔφη εἶναι. [7] Οἴεσθαι δ' ἔφη ἐπισκώπτων καὶ τὴν Κίρκην ὗς ποιεῖν τοιούτοις πολλοὺς[22] δειπνίζουσαν· τὸν δὲ Ὀδυσσέα Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνῃ[23] καὶ αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα καὶ ἀποσχόμενον τοῦ ὑπὲρ τὸν καιρὸν τῶν τοιούτων ἅπτεσθαι, διὰ ταῦτα οὐ γενέσθαι ὗν[24]. [8] Τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων[25].

Ἀφροδισίων[26] δὲ παρῄνει τῶν καλῶν ἰσχυρῶς ἀπέχεσθαι· οὐ γὰρ οἷόν τε ἔφη εἶναι τὸν καλῶν ἁπτόμενον σωφρονεῖν[27] * * *[28] Ἀλλὰ καὶ Κριτόβουλόν[29] ποτε τὸν Κρίτωνος[30] πυθόμενος ὅτι ἐφίλησε τὸν Ἀλκιβιάδου υἱὸν[31] καλὸν ὄντα, παρόντος τοῦ Κρι-

21. Nell'apologo di Prodico riferito in II, 1, 21-33, la Virtù rimprovera appunto al Vizio di mangiare prima di aver fame e di bere prima di aver sete: vedi II, 1, 30 e n. 114; cfr. anche II, 1, 33 e n. 138.

22. Cfr. *Od.*, X, 205-243.

23. Cfr. *Od.*, X, 275-306.

24. In realtà, nell'*Odissea*, le cose vanno in modo alquanto diverso: Odisseo evita di essere trasformato in porco al pari dei suoi compagni soltanto perché dispone dell'erba magica donatagli da Ermes (*Od.*, X, 310-322); così pure è solo grazie alle indicazioni di Ermes che riesce a sottrarsi ad altre temibili insidie di Circe (*Od.*, X, 323-347); infine Odisseo, più che mostrarsi *enkrates* in fatto di cibi e bevande, rifiuta addirittura di mangiare e di bere: questo però avviene soltanto perché il dolore per la sorte dei suoi compagni glielo impedisce (*Od.*, X, 371-387). Come si può constatare, in questo passo il racconto omerico risulta notevolmente modificato al fine di proporre una rivisitazione filosofica del personaggio di Odisseo, presentato come un eroe della *enkrateia*: la cosa è tanto più significativa, in quanto è sostanzialmente la stessa reinterpretazione operata dai Cinici: vedi Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., pp. 128-129, con bibliografia. Per una disamina delle interpretazioni allegoriche dell'episodio (e in particolare della figura di Circe) elaborate nell'antichità rinviamo al prezioso contributo di C. Franco in M. BETTINI-C. FRANCO, *Il mito di Circe*, Torino, 2010, pp. 90-120.

25. Per espressioni simili cfr. IV, 1, 1; *Cyr.*, VI, 1, 6; *Symp.*, 4, 29.

26. Da qui fino alla fine del capitolo Senofonte si sofferma sulla *enkrateia* di Socrate nell'ambito della sfera sessuale (cfr. *supra*, n. 16).

27. La moderazione (σωφρονεῖν / σωφροσύνη) coincide sostanzialmente con il dominio di sé, con la *enkrateia*: vedi I, 2, 17 e n. 40.

28. Per il testo vedi *Nota critica*.

29. Figlio di Critone, fu discepolo di Socrate (DIOGENE LAERZIO, II, 121); presente al processo (PLATONE, *Ap.*, 33 e), si offrì, insieme ad altri, come garante del pagamento di una multa di trenta mine in alternativa alla pena di morte richiesta dagli accusatori (PLATONE, *Ap.*, 38 b); sempre secondo Platone, fece parte di quel gruppo ristretto di amici e discepoli che rimasero vicino a Socrate fino al momento della morte (*Phaed.*, 59 b). Compare inoltre in tutti gli scritti socratici di Senofonte, escluso quel brevissimo *pamphlet* che è l'*Apologia*: è l'interlocutore di Socrate nella prima parte dell'*Economico* (*Oec.*, 1-6) e uno dei con-

no a fare altrettanto consigliava di guardarsi da quei cibi che inducono a mangiare senza aver fame e a bere senza aver sete[21]: sosteneva infatti che essi fanno male allo stomaco, alla testa e all'anima. [7] E, scherzando, si diceva convinto che anche Circe avesse trasformato molti uomini in porci[22] imbandendo piatti del genere: Odisseo invece, grazie al consiglio di Ermes[23] e al proprio dominio di sé, aveva saputo trattenersi dal toccare tali cibi oltre la giusta misura e perciò non era diventato un porco[24]. [8] Così parlava di questi argomenti, scherzando e insieme facendo sul serio[25].

Per quanto riguarda i piaceri che offre l'amore[26] degli uomini belli, consigliava di evitarli rigorosamente: non è possibile, sosteneva, comportarsi con moderazione[27], se si toccano degli uomini belli ***[28]. Un giorno, venuto a sapere che Critobulo[29], figlio di Critone[30], aveva baciato il figlio di Alcibiade[31], che era

vitati del *Simposio*, dove si dichiara fiero della propria bellezza e proclama il proprio amore per Clinia (*Symp.*, 4, 10-22), per poi ingaggiare una surreale gara di bellezza con Socrate (*Symp.*, 5); nei *Memorabili*, infine, è l'interlocutore di Socrate nel più ampio dei dialoghi che vertono sul tema dell'amicizia (*Mem.*, II, 6).

30. Su Critone vedi I, 2, 48 e n. 86.

31. Nel *Simposio* di Senofonte il giovane di cui Critobulo è innamorato (*Symp.*, 4, 12; 4, 14; 4, 16; 4, 21; 4, 23; 4, 24) e che ha baciato (*Symp.*, 4, 25), si chiama Clinia; tuttavia di un Clinia figlio di Alcibiade non abbiamo notizia da alcuna fonte, mentre nell'*Eutidemo* è menzionato un Clinia figlio di Assioco e cugino di Alcibiade (*Euthyd.*, 271 b; 275 a-b), circondato da una folla di ammiratori (*Euthyd.*, 273 a). Pertanto Cobet aveva proposto di emendare, qui e al § 10, Ἀλκιβιάδου in Ἀξιόχου: ma si tratta di un emendamento che oggi appare difficilmente accettabile, dal momento che un papiro di Heidelberg della prima metà del III sec. a.C. (P. Heidelb., 206, inv. 435 = 1557 Pack²), utilizzato per la prima volta nell'edizione del Bandini, presenta la medesima lezione τὸν Ἀλκιβιάδου υἱὸν dei nostri manoscritti. Questa conferma del testo tradito rende inaccettabile anche l'emendamento (qui e al § 10) di υἱόν in ἀδελφόν, che avrebbe potuto risolvere il problema, dato che anche il fratello minore di Alcibiade si chiamava Clinia (cfr. *Prot.*, 320 a; *Alc. I*, 118 d-e). Naturalmente, si può sempre pensare a una svista di Senofonte: o nel senso che qui avrebbe menzionato come figlio di Alcibiade quello che in realtà era il fratello di Alcibiade, cioè Clinia, di cui appunto Critobulo, nel *Simposio*, è follemente innamorato; ovvero nel senso che nel *Simposio* avrebbe erroneamente attribuito il nome di Clinia (ricorrente nella famiglia di Alcibiade) a un figlio di Alcibiade (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 106). Ma forse è più semplice supporre che, anche se non ne abbiamo notizia, Alcibiade avesse effettivamente un figlio di nome Clinia, dato che Clinia era appunto il nome del padre di Alcibiade. Infine va rilevato (cfr. O. GIGON, *ibid.*) che rimane comunque un problema cronologico: poiché la data drammatica del *Simposio* è il 422, se il Clinia in questione è il fratello di Alcibiade, che non può essere nato più tardi del 447 (anno della morte di suo padre Clinia), è un po' troppo

τοβούλου[33] ἤρετο Ξενοφῶντα[32]· [9] Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Ξενοφῶν, οὐ σὺ Κριτόβουλον ἐνόμιζες εἶναι τῶν σωφρονικῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢ τῶν θρασέων καὶ τῶν προνοητικῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνοήτων τε καὶ ῥιψοκινδύνων[34]; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Ξενοφῶν. Νῦν τοίνυν νόμιζε αὐτὸν θερμουργότατον[35] εἶναι καὶ λεωργότατον[36]· οὗτος κἂν εἰς μαχαίρας κυβιστήσειε[37] κἂν εἰς πῦρ ἅλοιτο[38]. [10] Καὶ τί δή, ἔφη ὁ Ξενοφῶν, ἰδὼν ποιοῦντα τοιαῦτα κατέγνωκας αὐτοῦ; Οὐ γὰρ οὗτος, ἔφη, ἐτόλμησε τὸν Ἀλκιβιάδου υἱὸν φιλῆσαι, ὄντα εὐπροσωπότατον καὶ ὡραιότατον; Ἀλλ' εἰ μέντοι, ἔφη ὁ Ξενοφῶν, τοιοῦτόν ἐστι τὸ ῥιψοκίνδυνον ἔργον, κἂν ἐγώ μοι δοκῶ τοῦτον τὸν κίνδυνον ὑποστῆναι[39]. [11] Ὦ

vecchio per essere il ragazzo amato da Critobulo; se invece Clinia è figlio di Alcibiade, cioè di un padre nato intorno al 450 (cfr. I, 2, 12 e n. 30), non può che risultare troppo giovane: la questione tuttavia è davvero di scarsa rilevanza, dato che anacronismi di questo genere si riscontrano con grande frequenza nei *logoi sokratikoi*.

32. Come è stato ampiamente rilevato, questa è l'unica delle conversazioni in cui figuri Senofonte come interlocutore di Socrate e non è certo un caso che si tratti proprio della prima, che riveste un palese valore programmatico: in tal modo Senofonte, offrendo al lettore la propria personale testimonianza a garanzia del primo dei suoi ricordi socratici, si propone di conferire ulteriore credibilità all'intera opera. Anche in questo caso, per altro, si tratta di un espediente letterario (cfr. *supra*, § 1 e n. 4), come rivela anche l'incongruenza della data drammatica di questo dialogo. Infatti, dato che in esso si parla dell'amore di Critobulo per un giovane che, con ogni probabilità, è da identificarsi con il Clinia del *Simposio* (cfr. nota precedente), anche la data drammatica è verosimilmente la stessa del *Simposio*, cioè il 422: in tal caso siamo di nuovo di fronte a un anacronismo (cfr. ancora nota precedente), dato che nel 422 Senofonte era ancora un bambino (cfr. ancora *supra*, n. 4). Ci si può domandare se l'unica funzione di questi artifici letterari, spesso resi manifesti da vistosi anacronismi, e che non a caso compaiono o nell'*incipit* dell'opera (*Oec.*, 1, 1; *Symp.*, 1, 1) o comunque in contesti dotati di valore programmatico (cfr. *Mem.*, I, 3, 1; I, 4, 2; II, 7, 1; IV, 3, 2), sia quella di garantire l'autenticità della testimonianza o se, invece, a tale funzione non se ne affianchi un'altra, più sottile e più significativa. In effetti, se questi anacronismi appaiono tali a noi, ancora più evidenti dovevano risultare ai contemporanei: e allora come non essere sfiorati dal sospetto che si configurino come una garanzia di autenticità, ma di una autenticità *fittizia*, in un gioco di specchi che presuppone e richiede la complicità del lettore? In altri termini, queste attestazioni della presenza dell'autore sembrano postulare due diversi piani di lettura: un primo piano in cui la pretesa testimonianza autoptica conferisce credibilità a quanto verrà narrato, e un secondo e più scaltrito livello in cui il palese anacronismo, che inficia tali attestazioni, assume la funzione di denunciarne la natura di artificio letterario e, nel contempo, di invitare chi legge alla consapevolezza dell'invenzione soggettiva che presiede alla creazione dei *logoi sokratikoi*. Al riguardo cfr. *Introduzione*, pp. 18-22.

33. Questa prima conversazione è introdotta da un modulo standardizzato che ricorre molte altre volte (I, 4, 2; II, 1, 1; II, 2, 1; II, 3, 1; II, 5, 1; II, 7, 1; III, 4, 1; III, 7, 1; III, 11, 4; III, 12, 1; III, 14, 2; III, 14, 5): esso è costituito da un participio congiunto al soggetto che regge uno o più participi predicativi dell'oggetto (soltanto qui, in luogo di un participio predicativo dell'oggetto, abbia-

bello, domandò a Senofonte[32], in presenza di Critobulo[33]: [9] «Dimmi, Senofonte, tu non credevi che Critobulo facesse parte degli uomini dotati di moderazione piuttosto che dei temerari, e degli uomini prudenti piuttosto che degli sconsiderati e di quelli che si gettano nei guai a capofitto?»[34]. «Certamente» rispose Senofonte. «Ebbene, adesso consideralo un'autentica testa calda[35] e un uomo disposto a tutto[36]: sarebbe capace di fare le capriole in mezzo alle spade[37] e di gettarsi nel fuoco»[38]. [10] «E che cosa gli hai visto fare per condannarlo in questo modo?» domandò Senofonte. «Non ha avuto l'audacia» replicò Socrate «di baciare il figlio di Alcibiade, che è bellissimo e nel fiore della gioventù?». «Ma allora» ribatté Senofonte «se questa è l'azione di chi si getta nei guai a capofitto, credo che anch'io affronterei un simile guaio»[39]. [11] «Sciagurato!» esclamò Socrate «E che

mo una dichiarativa introdotta da ὅτι). Altrettanto standardizzata è la frase iniziale del dialogo, Εἰπέ μοι: vedi I, 4, 2; II, 1, 1; II, 2, 1; II, 3, 1; II, 6, 1; II, 10, 1; III, 7, 1; III, 11, 4; IV, 2, 8; IV, 3, 3; IV, 5, 2; IV, 6, 2. Si può quindi parlare di vere e proprie introduzioni formulari, destinate a ritrovarsi nelle raccolte di massime, detti e brevi conversazioni di saggi, come, ad es., lo *Gnomologium Vaticanum*: in proposito vedi V. J. GRAY, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998, pp. 174-176.

34. Così abbiamo reso l'espressivo aggettivo ὑψοκίνδυνος, che compare qui per la prima volta (cfr. anche *infra*, § 10), probabilmente coniato da Senofonte stesso.

35. Letteralmente θερμουργός (qui al superlativo) significa: «che agisce a caldo»; anche questo aggettivo compare qui per la prima volta, quasi certamente coniato da Senofonte.

36. Anche l'aggettivo λεωργός è molto raro e di uso poetico: prima di Senofonte è attestato soltanto in ARCHILOCO, fr. 94, 3 Diehl; ESCHILO, *Prom.*, 5.

37. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 7, 3; questa specie di danza acrobatica è descritta nei dettagli in *Symp.*, 2, 11; cfr. anche PLATONE, *Euthyd.*, 294 e.

38. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 4, 16, dove Critobulo afferma che, se fosse Clinia a ordinarglielo, non esiterebbe a passare attraverso il fuoco.

39. Secondo DIOGENE LAERZIO, II, 49, Aristippo, nel IV libro dell'opera intitolata *La sensualità degli antichi*, aveva affermato che Senofonte era innamorato di Clinia, citando a riscontro un passo in cui Senofonte stesso avrebbe proclamato il suo amore per Clinia: ma il passo citato è *Symp.*, 4, 12, dove chi parla non è Senofonte, bensì Critobulo: con ogni probabilità, è stato proprio questo luogo dei *Memorabili* e soprattutto questa affermazione di Senofonte a indurre in errore Aristippo, che ha quindi creduto che l'appassionata dichiarazione di amore per Clinia di *Symp.*, 4, 12 fosse da attribuirsi non già a Critobulo, ma allo stesso Senofonte. A un simile equivoco deve aver contribuito anche la reciproca antipatia tra Aristippo e Senofonte: cfr. in proposito II, 1, 1 e n. 4. Tuttavia, al di là dell'equivoco più o meno innocente in cui sarebbe incorso Aristippo, l'affermazione qui attribuita a Senofonte è comunque di notevole interesse, in quanto

τλῆμον, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ τί ἂν οἴει παθεῖν καλὸν φιλήσας[40]; Ἆρ' οὐκ ἂν αὐτίκα μάλα δοῦλος μὲν εἶναι ἀντ' ἐλευθέρου, πολλὰ δὲ δαπανᾶν εἰς βλαβερὰς ἡδονάς[41], πολλὴν δὲ ἀσχολίαν ἔχειν τοῦ ἐπιμεληθῆναί τινος καλοῦ κἀγαθοῦ, σπουδάζειν δ' ἀναγκασθῆναι ἐφ' οἷς οὐδεὶς οὐδ' ἂν μαινόμενος σπουδάσειεν; [12] Ὦ Ἡράκλεις, ἔφη ὁ Ξενοφῶν, ὡς δεινήν[42] τινα λέγεις τοῦ φιλήματος δύναμιν εἶναι. Καὶ τοῦτο, ἔφη ὁ Σωκράτης, θαυμάζεις; Οὐκ οἶσθ' ὅτι καὶ τὰ φαλάγγια[43] οὐδ' ἡμιωβελιαῖα ὄντα τὸ μέγεθος ὅσον μόνον ἁψάμενα τῷ στόματι ὀδύναις τε ἐπιτρίβει τοὺς ἀνθρώπους καὶ τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι; Ναὶ μὰ Δία, ἔφη ὁ Ξενοφῶν· ἐνίησι γάρ τι τὰ φαλάγγια κατὰ τὸ δῆγμα. [13] Ὦ μῶρε, ἔφη ὁ Σωκράτης, τοὺς δὲ καλοὺς οὐκ οἴει φιλοῦντας ἐνιέναι τι, ὅτι σὺ οὐχ ὁρᾷς; Οὐκ οἶσθ' ὅτι τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλὸν καὶ ὡραῖον, τοσούτῳ δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσῳ ἐκεῖνα μὲν ἁψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἁπτόμενον, ἀλλὰ κἂν τις αὐτὸ θεᾶται, ἐνίησί τι καὶ πάνυ πρόσωθεν τοιοῦτον ὥστε μαίνεσθαι ποιεῖν[44]; Ἴσως δὲ καὶ οἱ ἔρωτες τοξόται[45] διὰ τοῦτο καλοῦνται, ὅτι καὶ πρόσωθεν οἱ καλοὶ τιτρώσκουσιν[46]. Ἀλλὰ συμβουλεύω σοι, ὦ Ξενοφῶν, ὁπόταν ἴδῃς τινὰ καλόν, φεύγειν προτροπάδην· σοὶ δ', ὦ Κριτόβουλε, συμβουλεύω ἀπενιαυτίσαι·

ci presenta un Senofonte non indifferente al fascino dei bei ragazzi, offrendoci l'immagine di un giovane sprovveduto e un po' scapestrato, ben diverso dall'irreprensibile protagonista dell'*Anabasi*, e bisognoso quindi dell'intervento e degli insegnamenti di Socrate. È difficile pensare che la scelta di una simile immagine e, di conseguenza, del successivo andamento del dialogo sia casuale o poco meditata: è invece molto probabile che Senofonte, nel momento in cui si è trovato a decidere il dialogo che doveva inaugurare la sua raccolta di *logoi sokratikoi*, abbia scelto di iniziare con una conversazione che rappresenta anche un omaggio e un tributo di gratitudine verso il maestro, che lo aveva saggiamente messo in guardia contro i rischi dell'amore per i bei ragazzi.

40. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 4, 25-26.

41. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 4, 14, dove Critobulo si dichiara perfettamente consapevole di entrambe queste prospettive (schiavitù e grandi spese) e disposto ad accettarle per amore di Clinia. Ma anche altrove Critobulo viene presentato come incline all'amore per i ragazzi, andando quindi incontro ai severi ammonimenti di Socrate: vedi *Mem.*, II, 6, 30-33; *Oec.*, 2, 7 (dove Socrate ricorda a Critobulo che le spese per i bei ragazzi comportano un serio danno patrimoniale). Che la passione amorosa possa portare a spese rovinose è, per altro, una convinzione di Senofonte (vedi I, 2, 22), che qui non esita ad attribuirla a Socrate. Ben diversa, a proposito della schiavitù amorosa, la posizione del Socrate platonico: illuminante in tal senso il raffronto, opportunamente istituito da Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 133), con *Euthyd.*, 282 a-b, dove Socrate approva la schiavitù dell'amore nella misura in cui è dettata dal desiderio di divenire sa-

cosa pensi che ti succederà dopo aver baciato un bello?[40] Non pensi che da libero diventerai subito schiavo, spenderai molto denaro per piaceri rovinosi[41], non avrai più tempo per occuparti di qualcosa di bello e di buono, e sarai invece costretto ad affannarti per cose per le quali nessuno, neppure un folle, si affannerebbe?». [12] «Per Eracle!» esclamò Senofonte «Che potenza terribile[42] attribuisci a un bacio!». «E la cosa ti stupisce?» ribatté Socrate «Non sai che i falangi[43], che non raggiungono la grandezza di mezzo obolo, se solo li toccano con la bocca, infliggono agli uomini sofferenze tormentose e li fanno uscire di senno?». «Sì, per Zeus!» rispose Senofonte «In effetti i falangi iniettano qualcosa con il loro morso». [13] «Sciocco!» replicò Socrate «Non ti rendi conto, solo perché non lo vedi, che i belli, quando baciano, iniettano qualcosa? Non sai che questo animale, che chiamano bello e nel fiore della gioventù, è molto più terribile dei falangi, nella misura in cui essi colpiscono tramite il contatto, mentre questo colpisce anche senza contatto, ma basta che uno lo guardi perché, anche a grande distanza, inietti una sostanza che rende folli[44]. E forse proprio per questo motivo anche gli Amori vengono chiamati arcieri[45], perché appunto i belli feriscono anche da lontano[46]. Ma io ti do questo consiglio, Senofonte: appena vedi un bello, fuggi a rotta di collo. Quanto a te, Critobulo, ti suggerisco di andare in esilio per un anno: a

pienti; cfr. anche, sulla medesima linea, *Symp.*, 219 e, dove Alcibiade accenna alla propria schiavitù nei confronti di Socrate.

42. Così, qui e nel paragrafo successivo, abbiamo reso il greco δεινός, ma la traduzione risulta inevitabilmente inadeguata, data l'ambiguità semantica dell'aggettivo, che significa «terribile», «temibile», ma anche «meraviglioso», «straordinario»: in questo contesto, anche se il significato prevalente è il primo, è senz'altro implicito anche il secondo.

43. Piccoli ragni dal morso velenoso: cfr. anche PLATONE, *Euthyd.*, 290 a.

44. Cfr. PLATONE, *Symp.*, 217 e-218 a, dove Alcibiade paragona la seduzione esercitata dai discorsi di Socrate al morso della vipera.

45. Eros raffigurato come arciere è un *topos* dell'iconografia, soprattutto in età ellenistica; in ambito letterario, per altro, la prima immagine di Eros come arciere risale a EURIPIDE, *Hipp.*, 530-531.

46. Cfr. *Cyr.*, V, 1, 8-17, dove Ciro, non diversamente da Socrate, mette in guardia Araspa dai rischi della passione amorosa: in particolare esorta il suo interlocutore a evitare di posare lo sguardo sui bei corpi, che, anche da lontano, infiammano di amore coloro che il guardano (*Cyr.*, V, 1, 16).

μόλις γὰρ ἂν ἴσως ἐν τοσούτῳ χρόνῳ τὸ δῆγμα ὑγιὴς γένοιο[47]. [14] Οὕτω δὴ καὶ ἀφροδισιάζειν τοὺς μὴ ἀσφαλῶς ἔχοντας πρὸς ἀφροδίσια ᾤετο χρῆναι, πρὸς τοιαῦτα οἷα μὴ πάνυ μὲν δεομένου τοῦ σώματος οὐκ ἂν προσδέξαιτο ἡ ψυχή, δεομένου δὲ οὐκ ἂν πράγματα παρέχοι[48]. Αὐτὸς δὲ πρὸς ταῦτα φανερὸς ἦν οὕτω παρεσκευασμένος ὥστε ῥᾷον ἀπέχεσθαι τῶν καλλίστων καὶ ὡραιοτάτων ἢ οἱ ἄλλοι τῶν αἰσχίστων καὶ ἀωροτάτων[49]. [15] Περὶ μὲν δὴ βρώσεως καὶ πόσεως καὶ ἀφροδισίων οὕτω κατεσκευασμένος ἦν καὶ ᾤετο οὐδὲν ἂν ἧττον ἀρκούντως ἥδεσθαι τῶν πολλὰ ἐπὶ τούτοις πραγματευομένων, λυπεῖσθαι δὲ πολὺ ἔλαττον[50].

[4, 1] Εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, οἷς[1] ἔνιοι[2] γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι[3] μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ'

47. In questa prima conversazione Socrate, benché il suo interlocutore sia Senofonte e benché Critobulo non prenda mai la parola, indirizza i suoi ammonimenti anche a quest'ultimo, non solo a Senofonte; anche in altri casi, come vedremo, Socrate intende rivolgersi non tanto al diretto interlocutore, quanto a chi assiste al dialogo (cfr. II, 5; III, 14, 2-4; III, 14, 5-6; IV, 2, 1-7). Da notare infine che, come ricorda Dorion (BANDINI-DORION, I, p. 135), quest'ultima frase di Socrate viene citata da Thomas Mann in *Morte a Venezia* (cap. III): è l'ammonimento che Aschenbach rivolge mentalmente al ragazzo che ha osato baciare il bellissimo Tadzio.

48. Socrate qui intende alludere alle prestazioni sessuali offerte dalle prostitute, che non creano problemi né comportano rischi: cfr. II, 1, 5 e n. 20, nonché, in modo più esplicito, II, 2, 4; vedi anche *Oec.*, 7, 11. Da notare, per altro, che la soluzione prospettata da Socrate ha poco o nulla a che vedere con la *enkrateia*: non si tratta, infatti, di frenare o di contenere i propri impulsi sessuali, bensì di trovare il modo di soddisfarli senza esporsi a inutili rischi.

49. Senofonte intende qui far notare che il comportamento a cui si attiene Socrate (improntato a una autentica *enkrateia*) è assai più rigoroso rispetto a quello che consiglia agli altri (cfr. nota precedente). Non è da escludersi (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 136) che dietro quelli che vengono genericamente indicati come gli «uomini più belli e nel fiore dell'età» si celi Alcibiade, ai cui tentativi di seduzione Socrate aveva resistito dando prova di un esemplare dominio di sé: cfr. PLATONE, *Symp.*, 217 a-219 d. Senofonte ha però evitato di alludere a lui in modo esplicito, perché ciò avrebbe significato ammettere tra Socrate e Alcibiade una familiarità molto maggiore di quella che risulta dalle affermazioni di Senofonte stesso, che si preoccupa costantemente di presentare la frequentazione di Socrate da parte di Alcibiade come passeggera e superficiale, oltre che strumentale (cfr. I, 2, 12-16; I, 2, 24-25; I, 2, 39; I, 2, 47-48). Non è improbabile, inoltre, che questo passo persegua una indiretta finalità apologetica: Senofonte, sottolineando la esemplare *enkrateia* di Socrate nei confronti dei giovani, perfino dei più belli, intendeva forse difenderlo dall'accusa di «corrompere i giovani» sul piano della seduzione sessuale: non era certo a questo che alludeva

mala pena, infatti, in un lasso di tempo così lungo, il morso potrà cicatrizzare»[47]. [14] Socrate pensava che coloro che non sono capaci di resistere ai piaceri dell'amore devono volgersi a quei piaceri che l'anima non accetterebbe, se il corpo non ne avesse assolutamente bisogno, e che, qualora il corpo ne avesse bisogno, non creerebbero problemi[48]. Quanto a lui personalmente, era palese che era a tal punto premunito contro i piaceri dell'amore, che si teneva lontano dagli uomini più belli e nel fiore dell'età più facilmente di quanto gli altri si tengano lontani dai più brutti e dai più sfioriti[49]. [15] Riguardo al cibo, alle bevande e ai piaceri dell'amore aveva dunque questo atteggiamento ed era convinto di trarne un piacere niente affatto inferiore a quello di quanti si danno tanto da fare per queste cose e di soffrire, invece, molto meno[50].

[4, 1] Ma se qualcuno crede, in base a congetture tratte da quanto[1] alcuni[2] scrivono e dicono riguardo a lui, che Socrate fu bravissimo nell'esortare[3] gli uomini alla virtù, ma non fu

l'imputazione del processo, ma Senofonte sembra comunque voler sgombrare il campo da ogni possibile insinuazione al riguardo.

50. La conclusione di questo capitolo pone indirettamente sulla bocca di Socrate una visione schiettamente utilitaristica della *enkrateia* (cfr. soprattutto IV, 5, 9 e n. 10 e 12; vedi anche II, 1, 19 e n. 62; II, 1, 33 e n. 138): del resto, come avremo modo di constatare, l'utilitarismo è un tratto tipico del Socrate di Senofonte (cfr. anche *Introduzione*, pp. 156-161). Contro calcoli di questo genere in materia di virtù e, in particolare, proprio in materia di *sophrosyne*, intesa come dominio di sé, cioè come *enkrateia*, polemizza invece il Socrate platonico in *Phaed.*, 68 e-69 b: cfr. I, 5, 4 e n. 11.

4. 1. Per il testo vedi *Nota critica*. L'emendamento che abbiamo adottato (fondato su motivazioni esclusivamente linguistiche) fa sì che la contestazione mossa a Socrate venga attribuita non già ad alcuni autori di *logoi sokratikoi*, bensì a quanti hanno tratto incaute congetture da *logoi sokratikoi* e da testimonianze orali di antichi discepoli di Socrate.

2. Probabile allusione (il plurale non deve trarre in inganno) soprattutto al Platone dei dialoghi giovanili (e, in particolare, dei dialoghi elenctici: cfr. *Introduzione*, pp. 119-121), in cui, in effetti, Socrate si limita a confutare le erronee convinzioni dei suoi interlocutori riguardo alle varie virtù, senza però fornirne una definizione in positivo. Quanto alla polemica di Senofonte con gli altri socratici e, in particolare, con Platone cfr. IV, 3, 2 e n. 6; *Ap.*, 1.

3. Per il significato del verbo προτρέπω in questo specifico passo vedi I, 7, 1 e n. 2; cfr. inoltre *Introduzione*, n. 555.

αὐτὴν οὐχ ἱκανόν[4], σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι[5], δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας[6]. [2] Λέξω δὲ πρῶτον ἃ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου[7] διαλεγομένου πρὸς Ἀριστόδημον τὸν μικρὸν ἐπικαλούμενον[8]. Καταμαθὼν γὰρ αὐτὸν οὔτε θύοντα τοῖς θεοῖς †μὴ μαχόμενον† * * *[9] οὔτε μαντικῇ χρώμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ποιούντων ταῦτα καταγελῶντα[10], Εἰπέ μοι, ἔφη[11], ὦ Ἀριστόδημε, ἔστιν οὕστινας ἀνθρώπους τεθαύμα-

4. Questa accusa si trova formulata in termini molto simili nello pseudoplatonico *Clitofonte*: vedi *Clit.*, 410 b-e (cfr. anche 408 d-e). Arduo stabilire i rapporti tra questo passo dei *Memorabili* e il *Clitofonte*: se l'ipotesi più immediata (ma non per questo più probabile) consiste nel supporre che Senofonte abbia inteso replicare al dialogo pseudoplatonico, non si può neppure escludere che invece sia stato proprio l'autore del *Clitofonte* a prendere spunto da questo passo dei *Memorabili*; infine è anche possibile che sia Senofonte sia l'autore del *Clitofonte* si rifacciano entrambi a precedenti *logoi sokratikoi* (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 119).

5. Senofonte, quindi, attribuisce a Socrate due tipi di discorsi: quelli volti alla mera confutazione, che, a quanto Senofonte stesso implicitamente ammette, possono soltanto esortare gli uomini alla virtù, e quelli, invece, di tipo didattico (per questa definizione vedi E. EDELSTEIN, *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*, Berlin, 1935, p. 94), in cui Socrate espone appunto i propri insegnamenti: evidentemente sono proprio questi ultimi che, secondo Senofonte, possono, a differenza dei precedenti, rendere effettivamente più virtuosi gli interlocutori di Socrate. Emerge qui chiaramente la scarsa fiducia che Senofonte nutre per l'*elenchos*, ritenuto di scarsa efficacia sul piano etico: al riguardo vedi quanto scrive Dorion, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CXVIII-CLXXXII (e in particolare pp. CXXVI-CXLIV), con ampia bibliografia. Si noti, inoltre, che questi due differenti tipi di discorso sono rivolti a due distinti tipi di interlocutori: mentre l'*elenchos* è riservato a quanti, a torto, presumono di sapere tutto, quindi a sedicenti sapienti, estranei alla cerchia socratica, i discorsi didattici sono indirizzati a quanti frequentano assiduamente Socrate, cioè ai suoi amici e ai suoi compagni di tutti i giorni. Infine ricordiamo che la diffidenza di Senofonte nei confronti dell'*elenchos* è confermata dal fatto che, come ha rilevato Gigon (O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 121), in tutta l'opera l'unico autentico esempio di *elenchos*, a cui viene appunto sottoposto un sedicente sapiente, è costituito dalla prima delle conversazioni tra Socrate ed Eutidemo (*Mem.*, IV, 2). Riguardo all'uso dell'*elenchos* dei *Memorabili* cfr. anche *Introduzione*, pp. 118-133.

6. Che Socrate rendesse migliori quanti lo frequentavano è uno dei più insistenti *Leitmotiv* dei *Memorabili*: vedi I, 2, 61; *infra*, § 19; I, 5, 1; I, 6, 14; I, 7, 1; II, 1, 1; IV, 3, 2; IV, 3, 18; IV, 4, 25; IV, 5, 1; IV, 6, 1; IV, 7, 1; IV, 8, 10-11. Si ricordi, per altro, che, a detta di Senofonte, Socrate riusciva a conseguire tale risultato non soltanto grazie ai suoi discorsi, ma anche in virtù del suo esempio: cfr. I, 2, 3 e n. 7.

7. Così abbiamo reso (qui e al § 10) il greco τὸ δαιμόνιον, che qui è sostanzialmente sinonimo di ὁ θεός (che compare più avanti, al § 13), anche se, a diffe-

capace di condurli fino ad essa[4], consideri non soltanto i ragionamenti con cui, per correggerli, confutava con le sue domande coloro che presumevano di sapere tutto, ma anche i discorsi che teneva a quelli che trascorrevano la giornata insieme a lui[5], e giudichi allora se era capace di rendere migliore chi lo frequentava[6]. [2] Racconterò, innanzi tutto, ciò che una volta gli ho sentito dire riguardo alla divinità[7] durante una conversazione con Aristodemo detto il Piccolo[8]. Avendo saputo che questi non offriva sacrifici agli dèi ***[9] e che non ricorreva alla divinazione, ma anzi derideva coloro che si dedicavano a tali pratiche[10], gli domandò[11]: «Dimmi, Aristode-

renza di ὁ θεός, sembra implicare l'idea di una divinità che interviene nell'universo e nel mondo dell'uomo: in effetti spesso τὸ δαιμόνιον sta a indicare un intervento divino: vedi J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du cult dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 105. Riguardo alla dichiarata testimonianza autoptica di Senofonte vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32; II, 1, 1 e n. 1.

8. Nella finzione narrativa del *Simposio* platonico Aristodemo è colui che riferisce ad Apollodoro, che è la voce narrante, le conversazioni tenute al banchetto in onore di Agatone: viene presentato (*Symp.*, 173 b) come un uomo piccolo di statura, abituato ad andare in giro a piedi nudi (probabilmente per imitare il maestro: cfr. *Symp.*, 220 b), compagno assiduo di Socrate di cui è appassionatamente innamorato.

9. Il testo è sicuramente lacunoso e corrotto: vedi *Nota critica*.

10. Quest'ultima affermazione appare, almeno a una prima lettura, piuttosto sorprendente: poiché Socrate era dedito a tali pratiche (cfr. I, 1, 2), Aristodemo avrebbe dovuto farsi beffe anche di lui, il che contrasta nettamente con l'immagine di Aristodemo quale emerge dal *Simposio* platonico (cfr. *supra*, n. 8). È per altro vero che tale immagine è del tutto estranea ai *Memorabili*: Aristodemo, infatti, compare soltanto qui e viene presentato come uno dei molti che frequentavano Socrate, ma senza il minimo cenno a una sua particolare devozione nei confronti del maestro. Si potrebbe addirittura pensare che Senofonte abbia voluto correggere il *Simposio* di Platone, relegando al ruolo di seguace scolorito e poco attento quell'Aristodemo il cui appassionato amore per Socrate non poteva non apparirgli sconveniente e pericoloso per la reputazione del maestro; l'ipotesi è allettante, ma difficilmente verificabile: infatti, se per il *Simposio* possiamo indicare, sia pure con tutte le cautele del caso, una probabile data di composizione (approssimativamente il periodo che va dal 385 al 380), per quanto riguarda invece la datazione della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* (e di questo capitolo nella fattispecie) l'incertezza è pressoché totale: vedi *Introduzione*, pp. 25-34.

11. Per questa formula introduttiva vedi I, 3, 8 e n. 33; quanto alla domanda che dà inizio alla conversazione (introdotta dal consueto Εἰπέ μοι), si tratta di una domanda di carattere generale, che funge da punto di partenza per arrivare poi a mettere in discussione il comportamento dell'interlocutore: con una domanda di questo genere si aprono anche i dialoghi con Aristippo (II, 1, 1), con Lamprocle (II, 2, 1), con Carmide (III, 7, 1); cfr. anche II, 1, 7, n. 25.

κας ἐπὶ σοφίᾳ[12]; Ἔγωγ', ἔφη. [3] Καὶ ὅς· Λέξον ἡμῖν, ἔφη, τὰ ὀνόματα αὐτῶν. Ἐπὶ μὲν τοίνυν ἐπῶν ποιήσει Ὅμηρον ἔγωγε μάλιστα τεθαύμακα, ἐπὶ δὲ διθυράμβῳ Μελανιππίδην[13], ἐπὶ δὲ τραγῳδίᾳ Σοφοκλέα, ἐπὶ δὲ ἀνδριαντοποιίᾳ Πολύκλειτον[14], ἐπὶ δὲ ζωγραφίᾳ Ζεῦξιν[15]. [4] Πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ ἀπεργαζόμενοι εἴδωλα ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα ἀξιοθαυμαστότεροι εἶναι ἢ οἱ ζῷα ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά; Πολὺ νὴ Δία οἱ ζῷα, εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινί, ἀλλ' ὑπὸ γνώμης ταῦτα γίγνεται. Τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι καὶ τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων πότερα τύχης καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις; Πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης εἶναι ἔργα. [5] Οὔκουν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ' ὠφελείᾳ προσθεῖναι αὐτοῖς δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα, ὀφθαλμοὺς μὲν ὥσθ' ὁρᾶν τὰ ὁρατά, ὦτα δὲ ὥστ' ἀκούειν τὰ ἀκουστά[16]; Ὀσμῶν γε μήν, εἰ μὴ ῥῖνες προσετέθησαν, τί ἂν ἡμῖν ὄφελος ἦν; Τίς δ' ἂν αἴσθησις ἦν γλυκέων καὶ δριμέων καὶ πάντων τῶν διὰ στόματος ἡδέων, εἰ μὴ γλῶττα τούτων γνώμων ἐνειργάσθη; [6] Πρὸς δὲ τούτοις οὐ δοκεῖ σοι καὶ τάδε προνοίας ἔργοις ἐοικέναι[17], τό, ἐπεὶ ἀσθενὴς

12. Come si ricava chiaramente dal paragrafo successivo, la sapienza a cui si allude va intesa come la competenza specifica nelle varie *technai* che verranno appunto citate da Aristodemo nella sua risposta: la poesia nei suoi vari generi (epica, ditirambo, tragedia), la scultura, la pittura; per questa accezione del termine σοφία cfr. IV, 2, 33 e n. 52 e 55; vedi anche PLATONE, *Prot.*, 321 c-d (dove si parla di ἔντεχνος σοφία). Si tratta, per altro, del significato originario del termine: vedi, ad es., *Il.*, XV, 412, dove si parla della σοφία del carpentiere; cfr. anche *Introduzione*, n. 819.

13. Melanippide di Melo, fiorito nella seconda metà del V secolo, trascorse i suoi ultimi anni alla corte di Perdicca II di Macedonia; secondo il lessico di Suida (*s. v.* Μελανιππίδης), avrebbe apportato importanti modifiche alla musica del ditirambo: dei suoi ditirambi ci sono pervenuti soltanto alcuni titoli e scarsi frammenti.

14. Policleto di Sicione, attivo tra il 440 e il 425, fu a capo della cosiddetta scuola argiva ed ebbe grande fama già tra i contemporanei; alla pratica artistica affiancò la riflessione teorica, scrivendo un breve trattato, il *Canone* (Κάνων), in cui si preoccupava di definire le norme e le proporzioni che presiedevano alla creazione di figure in perfetta ponderazione. Del resto, quella che fu probabilmente la più celebre delle sue sculture, il Doriforo, assunse ben presto il valore di un modello, come ci attesta esplicitamente PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXIV, 55. Sia il trattato che le sue opere sono andati perduti: di queste ultime ci rimangono soltanto copie romane in marmo. Insieme a due passi del *Protagora* (*Prot.*, 311 c; 328 c), questa è la testimonianza più antica su Policleto in nostro possesso.

15. Zeusi di Eraclea in Lucania, attivo anche lui nella seconda metà del V secolo: la sua opera è andata completamente perduta, ma da fonti letterarie sappiamo che era celebre per la bellezza delle sue figure, soprattutto femminili: cfr. PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXV, 61; CICERONE, *Inv.*, II, 1, 1. Senofonte lo ricorda

mo: esistono uomini che tu ammiri per la loro sapienza?»[12]. «Certamente» rispose. [3] E Socrate: «Dimmi i loro nomi». «Nella poesia epica io ammiro soprattutto Omero, nel ditirambo Melanippide[13], nella tragedia Sofocle, nella scultura Policleto[14], nella pittura Zeusi»[15]. [4] «E ti sembrano più degni di ammirazione coloro che creano immagini prive di intelligenza e di movimento oppure coloro che creano esseri viventi intelligenti e attivi?». «Per Zeus, quelli che creano esseri viventi, e di gran lunga, purché tali esseri siano opera non del caso, ma di una intelligenza». «Ma tra le cose di cui non si riesce a discernere la finalità e quelle che invece hanno palesemente una utilità, quali ritieni opera del caso e quali di una intelligenza?». «È verosimile che quelle che esistono in vista di una utilità siano opera di una intelligenza». [5] «Non ti pare, allora, che colui che da principio ha fatto gli uomini li abbia dotati, per loro utilità, degli organi con cui essi percepiscono ogni cosa: gli occhi per vedere ciò che si può vedere, le orecchie per udire ciò che si può udire?[16] E quale utilità avrebbero per noi gli odori, se non ci fossero state date le narici? E quale percezione avremmo del dolce e dell'amaro e di tutto ciò che è gradevole al gusto, se nella nostra bocca non fosse stata collocata una lingua in grado di distinguere questi sapori? [6] Inoltre non ti pare che anche le cose seguenti sembrino opera di una previdenza intelligente?[17] Ad esempio, il fatto che, poiché la vista è delicata,

anche in *Oec.*, 10, 1, ed è molto probabile che alluda a lui anche in *Symp.*, 4, 63, dove Socrate menziona «lo straniero di Eraclea». Citato anche da PLATONE, *Gorg.*, 453 c-d, è senz'altro da identificarsi con lo Zeusippo di Eraclea che, in *Prot.*, 318 b-c, compare come un giovane pittore appena giunto ad Atene (la data drammatica del *Protagora* si colloca intorno al 430: cfr. *Prot.*, 309 a-b). Questo paragrafo, nel suo complesso, sembra costituire una delle prime testimonianze sulla formazione di «canoni» per le varie arti e i vari generi letterari, destinati a grande fioritura soprattutto in età alessandrina: cfr. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 124.

16. Cfr. IV, 3, 11.

17. Viene qui limpidamente affermata una concezione provvidenziale della divinità per quanto concerne l'uomo, concezione che sarà ripresa e completata in IV, 3, dove il piano provvidenziale della divinità verrà esteso all'intero universo. Già gli antichi avevano notato una profonda consonanza con lo stoicismo e l'avevano spiegata come diretta influenza dei *Memorabili* sul fondatore della Stoà, Zenone: in effetti, se Diogene Laerzio si limita ad affermare che Zenone

μέν ἐστιν ἡ ὄψις, βλεφάροις αὐτὴν θυρῶσαι, ἅ, ὅταν μὲν αὐτῇ χρῆσθαί τι δέῃ, ἀναπετάννυται, ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ συγκλείεται, ὡς δ' ἂν μηδὲ ἄνεμοι βλάπτωσιν, ἡθμὸν βλεφαρίδας ἐμφῦσαι, ὀφρύσι τε ἀπογεισῶσαι τὰ ὑπὲρ τῶν ὀμμάτων[18], ὡς μηδ' ὁ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἱδρὼς κακουργῇ· τὸ δὲ τὴν ἀκοὴν δέχεσθαι μὲν πάσας φωνάς, ἐμπίμπλασθαι δὲ μήποτε· καὶ τοὺς μὲν πρόσθεν ὀδόντας πᾶσι ζῴοις οἵους τέμνειν εἶναι, τοὺς δὲ γομφίους οἵους παρὰ τούτων δεξαμένους λεαίνειν[19]· καὶ στόμα μέν, δι' οὗ ὧν ἐπιθυμεῖ τὰ ζῷα εἰσπέμπεται, πλησίον ὀφθαλμῶν καὶ ῥινῶν καταθεῖναι, ἐπεὶ δὲ τὰ ἀποχωροῦντα δυσχερῆ, ἀποστρέψαι τοὺς τούτων ὀχετοὺς καὶ ἀπενεγκεῖν ᾗ δυνατὸν προσωτάτω ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων· ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν; [7] Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὕτω γε σκοπουμένῳ πάνυ ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου τεχνήμασι. Τὸ δ' ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας,

rimase colpito e affascinato dalla lettura dei *Memorabili* (DIOGENE LAERZIO, VII, 2), Sesto Empirico, dopo un sommario riassunto della conversazione tra Socrate e Aristodemo (*Adversus Mathematicos*, IX, 92-95) e una breve discussione delle argomentazioni addotte da Socrate (*ibid.*, IX, 96-100), asserisce addirittura che Zenone prese Senofonte come punto di partenza (*ibid*, IX, 101). Nel secolo scorso, invece, alcuni studiosi avevano seguito, per così dire, un procedimento inverso, ravvisando in *Mem.*, I, 4 e IV, 3 delle interpolazioni da ascriversi ad ambienti stoici: cfr. K. LINCKE, *Xenophon und die Stoa*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», XVII, 1906, pp. 673-691. Se oggi l'ipotesi del Lincke appare inaccettabile, rimane tuttavia irrisolto il problema fondamentale, cioè la questione della fonte di questi due capitoli. La fonte dichiarata, cioè Socrate, è altamente improbabile: malgrado qualche recente tentativo di attribuire proprio a Socrate una visione teleologica dell'uomo e dell'universo (M. MCPHERRAN, *Socrates on Teleological and Moral Theology*, «Ancient Philosophy», XIV, 1994, pp. 245-262; G. REALE, *Socrate*, Milano, 2001, pp. 274-280), la completa mancanza di qualsiasi spunto del genere nei dialoghi giovanili di Platone, come il totale silenzio di Aristotele (e di ogni altra fonte a noi nota) su un presunto orientamento di Socrate in tal senso, inducono a escludere la paternità socratica di una simile dottrina. Del resto, a partire dalla fine dell'Ottocento, tale dottrina è stata fatta risalire a Diogene di Apollonia (vedi F. DÜMMLER, *Akademica. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889, pp. 96-165; W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925, pp. 13-36), attribuzione che ha potuto vantare l'autorevole avallo dello Jaeger (W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953, pp. 188-195 e 285-295 = *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it., Firenze, 1961, pp. 253-269). Tuttavia l'editore più recente dei frammenti di Diogene di Apollonia, A. Laks, ha sottolineato, giustamente, l'estrema fragilità dell'ipotesi di quanti hanno visto nel Socrate di Senofonte un portavoce delle posizioni di Diogene (A. LAKS, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983, pp. 250-257). La questione, dunque, rimane del tutto aperta; in particolare mi sembra che non si possa né si debba escludere a priori che si

sia stata munita di palpebre che, come porte, si aprono quando bisogna far uso della vista, mentre si chiudono durante il sonno; e il fatto che, affinché i venti non possano nuocerle, sulle palpebre siano state poste le ciglia che fungono da filtro; e il fatto che, affinché il sudore che cola giù dalla testa non danneggi la vista, la zona al di sopra degli occhi sia dotata di sopracciglia, che formano una sorta di cornicione[18]. Ancora, il fatto che l'udito riceva tutti i suoni e non si saturi mai, e che in tutti gli animali i denti anteriori siano atti a tagliare, mentre i molari sono atti a triturare quanto ricevono dai primi[19]; inoltre il fatto che la bocca, attraverso la quale gli animali introducono il cibo che desiderano, sia situata vicino agli occhi e alle narici, mentre, poiché gli escrementi sono ripugnanti, i loro condotti sono lontani e distanti il più possibile dagli organi di senso. E tutte queste cose, fatte in modo così previdente, ancora ti chiedi se siano opera del caso o di una intelligenza?». [7] «No, per Zeus!» rispose «Anzi, se si esaminano le cose da questo punto di vista, sembra proprio che esse siano abili realizzazioni di un artefice sapiente e amante degli esseri viventi». «E l'aver ingenerato nei viventi il desiderio della procreazione e l'aver ingenerato nelle madri

tratti di convinzioni proprie di Senofonte: del resto qualche accenno a una visione provvidenziale dell'operato della divinità si può cogliere, già nel V secolo, anche in testi esenti da pretese filosofiche: cfr. ERODOTO, III, 108; né si può dimenticare che non sono mancati studiosi che hanno colto spunti del genere in Anassagora o addirittura in Senofane. Infine bisogna tenere presente che nell'*Economico* Iscomaco sostiene il carattere provvidenziale della differenza di genere, a cui accenna *en passant* anche Socrate in questo dialogo (cfr. *infra*, § 7 e n. 20): Iscomaco infatti (*Oec.*, 7, 18-31) afferma che la divinità ha fatto in modo che sia nell'uomo sia nella donna corpo e anima fossero predisposti a esercitare quelli che vengono presentati come i compiti, diversi e complementari, che spettano all'uno e all'altra. Il fatto che Iscomaco rappresenti un trasparente *alter ego* di Senofonte potrebbe essere un punto a favore dell'ipotesi che la concezione provvidenziale della divinità, esposta da Socrate qui e in IV, 3, sia stata elaborata dallo stesso Senofonte. Su tutta la questione vedi comunque *Introduzione*, pp. 104-106.

18. Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 141) cita opportunamente a riscontro un passo di Aristotele (ARISTOTELE, *Part. An.*, II, 15, 658 b 14-18), che presenta significative somiglianze non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche a livello lessicale. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 129, pensa a una fonte comune, ma non si può neppure escludere che si tratti di una reminiscenza di questo passo dei *Memorabili* da parte di Aristotele.

19. M. Bandini (BANDINI-DORION, I, cit., p. 35) cita giustamente a riscontro un altro passo di Aristotele (ARISTOTELE, *Phys.*, II, 8, 198 b 24-29).

ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν[20], τοῖς δὲ τραφεῖσι μέγιστον μὲν πόθον τοῦ ζῆν, μέγιστον δὲ φόβον τοῦ θανάτου; Ἀμέλει καὶ ταῦτα ἔοικε μηχανήμασί τινος ζῷα εἶναι βουλευσαμένου. [8] Σὺ δ' ἐν σαυτῷ φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, [Ἐρώτα γοῦν καὶ ἀποκρινοῦμαι][21] ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; Καὶ ταῦτ' εἰδὼς ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι[22]· νοῦν δὲ μόνον ἆρα οὐδαμοῦ ὄντα σὺ εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ ⟨οὕτ⟩ως οἴει εὐτάκτως ἔχειν[23]; [9] Μὰ Δί' οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς. Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγε ψυχὴν ὁρᾷς, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν[24]· ὥστε κατά γε τοῦτο ἔξεστί σοι λέγειν, ὅτι οὐδὲν γνώμῃ, ἀλλὰ τύχῃ πάντα πράττεις[25]. [10] Καὶ ὁ Ἀριστόδημος, Οὕτοι, ἔφη, ἐγώ, ὦ Σώκρατες, ὑπερορῶ τὸ δαιμόνιον, ἀλλ' ἐκεῖνο μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι ἢ ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι[26]. Οὐκοῦν,

20. Cfr. *Oec.*, 7, 24.

21. Per il testo vedi *Nota critica*.

22. Cfr. PLATONE, *Phil.*, 29 a-e.

23. Cfr. PLATONE, *Phil.*, 30 a. Secondo W. THEILER, *Zur Geschichte*, cit., pp. 16-19 e 21-23, sia *Mem.*, I, 4, 8 sia *Phil.*, 28 d sgg. dipenderebbero da una fonte comune, cioè da Diogene di Apollonia; A. LAKS, *Diogène*, cit., pp. 254-255, tuttavia, ritiene la tesi di Theiler fragile e poco convincente, e le perplessità di Laks sembrano condivise anche da Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 142). La questione riveste una notevole importanza ai fini della datazione della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* e, in particolare, di questo capitolo: infatti, se fosse accertata la dipendenza di questo passo dal *Filebo*, un dialogo assai tardo, ciò comporterebbe una datazione molto bassa almeno per questo capitolo, mentre sia il Delebecque (cfr. *Introduzione*, pp. 29-30), sia Kahn (cfr. *Introduzione*, pp. 32-33) propongono per i capp. I, 3-7 una datazione piuttosto alta, in quanto apparterrebbero, insieme a tutto il II libro, alla prima fase di composizione dell'opera, mentre i due libri successivi sarebbero stati composti molti anni dopo. Inoltre, se si accetta una datazione bassa per questo capitolo, essa dovrebbe valere per l'intera *tranche* I, 3 - II, 1, che costituisce palesemente un blocco unitario (cfr. *Introduzione*, pp. 42-45), o addirittura per la possibile *tranche* formata da I, 3 - II, 1 e dall'intero libro IV: cfr. ancora *Introduzione*, pp. 41-42 e n. 173. Pertanto, alla luce di questi risvolti cronologici, il problema del rapporto tra *Mem.*, I, 4, 8 e *Phil.*, 29 a-30 a, diviene di cruciale importanza e merita senza dubbio di essere riesaminato e approfondito.

24. Per il dominio che l'anima esercita sul corpo cfr. *infra*, § 17; IV, 3, 14; per la concezione dell'anima che emerge da questa conversazione cfr. ancora *infra*, § 17 e n. 42.

il desiderio di nutrire i piccoli[20] e in questi ultimi una grandissima voglia di vivere e una grandissima paura di morire?». «Senza dubbio anche queste cose sembrano accorgimenti escogitati da qualcuno che ha deciso che esistessero degli esseri viventi». [8] «E tu credi di avere in te qualcosa di intelligente [«Fammi delle domande e ti risponderò»][21] e sei invece convinto che in nessun altro luogo esista qualcosa di intelligente? E questo benché tu sappia di avere nel tuo corpo soltanto una piccola parte di terra, che pure esiste in gran quantità, e una piccola parte di acqua, che pure esiste in gran quantità, e che il tuo corpo è stato formato utilizzando soltanto una piccola parte di ciascuno degli altri elementi, che senza dubbio esistono in gran quantità?[22] E l'intelligenza, se essa soltanto non esistesse in nessun altro luogo, come puoi pensare di essertela accaparrata solo tu per un colpo di fortuna? E questi elementi, immensamente grandi e infiniti di numero, credi forse che siano disposti in modo così ordinato grazie a qualcosa privo di intelligenza?»[23]. [9] «No, per Zeus! Però non vedo i padroni di tutto ciò, come vedo gli artefici delle cose che si producono in questo mondo». «Ma nemmeno la tua anima riesci a vederla, quell'anima che pure è padrona del tuo corpo[24]: perciò, stando al tuo ragionamento, potresti sostenere che non fai nulla con l'intelligenza, ma fai tutto a caso»[25]. [10] E Aristodemo: «Veramente, Socrate, non è che io tenga in scarsa considerazione la divinità, ma ritengo che essa sia troppo elevata per aver bisogno di atti di culto da parte mia»[26]. «Ebbene» replicò Socrate «tanto più

25. Le argomentazioni di questo paragrafo verranno riprese e sviluppate in IV, 3, 13-14; cfr. anche *Cyr.*, VIII, 7, 17; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 104-106.

26. Aristodemo non solo non è ateo, ma dà voce a una concezione innovatrice della divinità, che è appunto del tutto autosufficiente e non ha quindi alcun bisogno di atti di culto da parte degli uomini; tale concezione ha soppiantato quella più antica, in cui gli dèi avevano bisogno delle libagioni e dei sacrifici offerti dagli uomini: essa affiora non soltanto nel celebre mito dell'androgino, che non a caso Platone pone sulla bocca di Aristofane (PLATONE, *Symp.*, 189 d-193 d: cfr. in particolare 190 c-d), ma gioca un ruolo considerevole, sia pure in una dimensione ormai surreale, negli *Uccelli* dello stesso Aristofane (cfr. ARISTOFANE, *Av.*, 1515-1520). Significativo il fatto che, proprio come Aristodemo, anche il Socrate platonico si faccia portatore di una concezione autarchica della divinità (*Euthyphr.*, 15 a), smascherando la meschinità di quanti intendono la santità

ἔφη, ὅσῳ μεγαλοπρεπέστερον ὂν ἀξιοῖ σε θεραπεύειν, τοσούτῳ μᾶλλον τιμητέον αὐτό[27]. [11] Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὅτι εἰ νομίζοιμι θεοὺς ἀνθρώπων τι φροντίζειν[28] οὐκ ἂν ἀμελοίην αὐτῶν. Ἔπειτ' οὐκ οἴει φροντίζειν; Οἳ πρῶτον μὲν μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν· ἡ δὲ ὀρθότης καὶ προορᾶν πλέον ποιεῖ δύνασθαι καὶ τὰ ὕπερθεν μᾶλλον θεᾶσθαι καὶ ἧττον κακοπαθεῖν· καὶ ὄψιν καὶ ἀκοὴν καὶ στόμα ἄνω ἐποίησαν[29]· ἔπειτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἑρπετοῖς πόδας ἔδωκαν, οἳ τὸ πορεύεσθαι μόνον παρέχουσιν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ χεῖρας προσέθεσαν, αἳ τὰ πλεῖστα οἷς εὐδαιμονέστεροι[30] ἐκείνων ἐσμὲν ἐξεργάζονται. [12] Καὶ μὴν γλῶττάν γε πάντων τῶν ζῴων ἐχόντων, μόνην τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησαν οἵαν ἄλλοτε ἀλλαχῇ ψαύουσαν τοῦ στόματος ἀρθροῦν τε τὴν φωνὴν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλοις ἃ βουλόμεθα[31]. Τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν[32]; [13] Οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι, ἀλλ', ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην[33] τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε. Τίνος γὰρ ἄλλου

come una sorta di commercio tra uomini e dèi, atti di culto in cambio di benefici (*Euthyphr.*, 14 e); qui invece Socrate appare ligio alla concezione tradizionale dei rapporti tra uomini e dèi, alla luce di un dichiarato utilitarismo: vedi *infra*, § 18 e n. 44. Bisogna per altro tenere presente che, come avremo modo di constatare, anche nei *Memorabili* Socrate, pur ritenendo necessario onorare gli dèi con le tradizionali pratiche di culto, si dichiara esplicitamente persuaso dell'autosufficienza della divinità: vedi I, 6, 10 e n. 19. È probabile che una simile convinzione risalga al Socrate storico, mentre è del tutto verosimile che il tenace attaccamento alle pratiche tradizionali di culto che contraddistingue il Socrate di Senofonte sia frutto non soltanto di comprensibili preoccupazioni apologetiche, ma anche e soprattutto di un meccanismo di proiezione da parte di Senofonte, che non esita ad attribuire al maestro quelli che erano i propri convincimenti e i propri comportamenti in proposito: cfr. *Introduzione*, pp. 103-104 e 110 e n. 509.

27. Qui e altrove (cfr. I, 3, 1; IV, 3, 16-17) il culto reso agli dèi si configura come un atto di omaggio alla maestà degli dèi e come una manifestazione di gratitudine; a ciò, tuttavia, non manca di affiancarsi una motivazione di tipo strettamente utilitaristico: vedi *infra*, § 18 e n. 44; IV, 3, 17 e n. 32; *Introduzione*, p. 104.

28. A una prima lettura, queste parole di Aristodemo possono sembrare in contraddizione con quanto egli stesso ha affermato poco prima (§ 7); in realtà (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., p. 143) la contraddizione è solo apparente: Aristodemo non dubita dell'esistenza di una divinità amante degli esseri viventi in generale, ma si chiede se questa divinità sia, in particolare, amante degli uomini.

29. Per il testo vedi *Nota critica*.

30. Così (e non «più felici») abbiamo tradotto il greco εὐδαιμονέστεροι, in quanto, come si ricava dal contesto, l'aggettivo non è qui usato nella sua accezione specificamente filosofica: vedi O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 136.

elevato è l'essere che ritieni degno dei tuoi atti di culto, tanto più devi rendergli onore»[27]. [11] «Sta' pur certo» ribatté Aristodemo «che, se credessi che gli dèi si diano un qualche pensiero degli uomini[28], non li trascurerei». «Allora, secondo te, non se ne danno pensiero? Essi che, in primo luogo, all'uomo soltanto, tra tutti gli animali, hanno concesso di stare eretto: ed è la stazione eretta che gli permette di guardare più lontano, di osservare meglio ciò che si trova al di sopra di lui e di essere meno esposto ai pericoli; e hanno collocato nella parte alta del corpo[29] la vista, l'udito, la bocca. In secondo luogo, agli altri animali terrestri hanno dato i piedi, che consentono soltanto di spostarsi, ma all'uomo hanno fornito anche le mani, che fabbricano la maggior parte delle cose grazie alle quali siamo più prosperi[30] degli animali. [12] E benché tutti gli animali abbiano la lingua, hanno fatto sì che soltanto quella degli uomini sia in grado, toccando la bocca ora in un punto ora in un altro, di articolare la voce e di comunicare l'un l'altro tutto ciò che vogliamo[31]. E che dire del fatto che i piaceri dell'amore li hanno concessi agli altri animali circoscrivendoli a un determinato periodo dell'anno, mentre a noi li offrono senza interruzione fino alla vecchiaia?[32] [13] Per altro, il dio non si è limitato a prendersi cura del nostro corpo, ma – ed è questa la cosa più importante – ha posto nell'uomo l'anima più perfetta[33]. In primo

31. Cfr. IV, 3, 12 e n. 20. Per l'importanza del linguaggio nei processi di apprendimento vedi III, 3, 11 e n. 8.

32. Come rilevato già da O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 137, questa affermazione è davvero sconcertante: in effetti, in tutta l'opera i piaceri dell'amore vengono presentati come pericolosi e funesti (cfr. in particolare I, 3, 8-13), tanto che a quanti non sono in grado di resistere al loro richiamo Socrate consiglia una condotta tendente a limitarne il più possibile i danni (cfr. *supra*, I, 3, 14 e n. 48) e, per quanto lo riguarda personalmente, si tiene lontano da ogni tentazione (I, 3, 14-15), dimostrandosi capace, più di chiunque altro, di esercitare la *enkrateia* nei confronti del desiderio sessuale (I, 2, 1); qui, invece, il fatto che l'uomo, a differenza degli altri animali, possa avere rapporti sessuali non già per un periodo limitato di tempo nel corso dell'anno, bensì in qualsiasi momento della sua esistenza dalla pubertà alla vecchiaia viene considerato un prezioso dono degli dèi. La contraddizione è palese e non pare sanabile.

33. Cfr. IV, 3, 11, dove in luogo di ψυχή si trova λογισμός, il che costituisce una ulteriore conferma del fatto che, qui come altrove, ψυχή indica appunto la

ζῴου ψυχὴ πρῶτα μὲν θεῶν τῶν τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων ᾔσθηται ὅτι εἰσί; Τί δὲ φῦλον ἄλλο ἢ οἱ ἄνθρωποι θεοὺς θεραπεύουσι; Ποία δὲ ψυχὴ τῆς ἀνθρωπίνης ἱκανωτέρα προφυλάττεσθαι ἢ λιμὸν ἢ δίψος ἢ ψύχη ἢ θάλπη, ἢ νόσοις ἐπικουρῆσαι, ἢ ῥώμην ἀσκῆσαι, ἢ πρὸς μάθησιν ἐκπονῆσαι, ἢ ὅσα ἂν ἀκούσῃ ἢ ἴδῃ ἢ μάθῃ ἱκανωτέρα ἐστί διαμεμνῆσθαι; [14] Οὐ γὰρ πάνυ σοι κατάδηλον ὅτι παρὰ τἆλλα ζῷα ὥσπερ θεοὶ ⟨οἱ⟩ ἄνθρωποι βιοτεύουσι, φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες; Οὔτε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ' ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο, οὔθ' ὅσα χεῖρας ἔχει, ἄφρονα δ' ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει[34]. Σὺ δ' ἀμφοτέρων τῶν πλείστου ἀξίων τετυχηκὼς οὐκ οἴει σοῦ θεοὺς ἐπιμελεῖσθαι; Ἀλλ' ὅταν τί ποιήσωσι, νομιεῖς αὐτοὺς σοῦ φροντίζειν; [15] Ὅταν πέμπωσιν, ὥσπερ σοὶ φῆς πέμπειν αὐτούς, συμβούλους ὅ τι χρὴ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν[35]. Ὅταν δὲ Ἀθηναίοις, ἔφη, πυνθανομένοις τι διὰ μαντικῆς φράζωσιν, οὐ καὶ σοὶ δοκεῖς φράζειν αὐτούς, οὐδ' ὅταν τοῖς Ἕλλησι τέρατα πέμποντες προσημαίνωσιν, οὐδ' ὅταν πᾶσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ μόνον σὲ ἐξαιροῦντες ἐν ἀμελείᾳ κατατίθενται[36]; [16] Οἴει δ' ἂν τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, καὶ ἀνθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτ' ἂν αἰσθέσθαι; Οὐχ ὁρᾷς ὅτι τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρωπίνων, πόλεις καὶ ἔθνη, θεοσεβέστατά ἐστι[37], καὶ αἱ

sede delle facoltà intellettuali dell'uomo: vedi *infra*, § 17 e n. 42. Per i diversi significati di questo termine in Senofonte vedi soprattutto I, 2, 4 e n. 9 e 12; cfr. anche *Introduzione*, pp. 99-102.

34. Come è noto, Anassagora (fr. A 102 D.-K.) aveva sostenuto che l'uomo è il più intelligente degli animali proprio perché dotato di mani; a lui Aristotele replicherà polemicamente che, al contrario, l'uomo possiede le mani in quanto è il più intelligente degli animali (ARISTOTELE, *Part. An.*, IV, 10, 687 a 7; cfr. anche GALENO, *De usu partium*, I, 3). Qui invece Senofonte colloca la mano e l'intelligenza sullo stesso piano, in quanto entrambe distintive dell'essere umano, senza istituire alcuna gerarchia né alcuna priorità. Per una rivisitazione della polemica tra Anassagora e Aristotele alla luce dell'evoluzionismo e delle acquisizioni della scienza contemporanea rinviamo allo stimolante saggio di O. LONGO, *La mano e il cervello da Anassagora a Leroi-Gourhan*, in *L'universo dei Greci. Attualità e distanze*, Venezia, 2000, pp. 112-124.

35. Evidentemente Aristodemo intende riferirsi al «demone» di Socrate: cfr. IV, 3, 12 e n. 22; riguardo al demone e alle sue modalità di intervento vedi I, 1, 2 e n. 10 e 11; I, 1, 3 e n. 13; I, 1, 4 e n. 15; IV, 8, 1 e n. 1 e 2; IV, 8, 5-6 e n. 13; *Introduzione*, pp. 110-113.

luogo, infatti, vi è forse un altro animale la cui anima percepisca che esistono gli dèi, i quali hanno disposto con ordine le cose più grandi e più belle? Vi è poi un'altra specie, tranne quella degli uomini, che veneri gli dèi? E quale anima è in grado, più di quella umana, di premunirsi contro la fame, la sete, il freddo, il caldo, di curare le malattie, di tenere in esercizio la forza fisica, di compiere sforzi per imparare? E quale è più in grado di ricordare quanto ha udito, visto, imparato? [14] Non ti risulta del tutto evidente che gli uomini, in confronto agli altri animali, vivono come dèi, poiché sono per natura superiori sia nel corpo che nell'anima? Infatti un essere con il corpo di un bue e l'intelligenza di un uomo, non potrebbe fare ciò che vorrebbe, né quanti sono forniti di mani, ma privi di intelligenza, ne traggono alcun vantaggio[34]. E tu che hai ricevuto entrambe queste cose, le più preziose di tutte, tu non credi che gli dèi si prendano cura di te? Ma che cosa devono fare perché tu sia convinto che si occupano di te?». [15] «Devono mandarmi, come sostieni che fanno con te, dei consiglieri per dirmi che cosa si deve e che cosa non si deve fare»[35]. «Ma» replicò Socrate «quando gli Ateniesi li consultano ed essi forniscono loro qualche indicazione tramite l'arte mantica, non credi che queste indicazioni siano indirizzate anche a te? E quando preannunciano qualcosa inviando dei prodigi ai Greci oppure a tutti gli uomini, escludono e trascurano soltanto te?[36] [16] Pensi forse che gli dèi avrebbero ispirato agli uomini la convinzione che essi sono in grado di fare loro del bene e del male, se non ne fossero capaci? E che gli uomini, se per tutto questo tempo fossero stati ingannati, non se ne sarebbero mai accorti? Non vedi che le istituzioni umane più stabili e più sagge, città e popoli, sono le più rispettose degli dèi[37] e che le età più assennate della vita sono quelle che più si

36. Socrate qui assimila il demone, la voce divina che gli indica che cosa deve o non deve fare, alle pratiche divinatorie di uso corrente: come si può facilmente constatare, si tratta di una ripresa delle argomentazioni formulate all'inizio dello «scritto di difesa»: vedi I, 1, 3-4 e n. 13.

37. Cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 4, 47.

φρονιμώταται ἡλικίαι θεῶν ἐπιμελέσταται[38]; [17] Ὠγαθέ, ἔφη, κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται[39]. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν ⟨τῷ⟩ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια[40] ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν[41], μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν[42] καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ[43] δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. [18] Ἢν μέντοι, ὥσπερ ἀνθρώπους θεραπεύων γιγνώσκεις τοὺς ἀντιθεραπεύειν ἐθέλοντας καὶ χαριζόμενος τοὺς ἀντιχαριζομένους[44] καὶ συμβουλευόμενος καταμανθάνεις τοὺς φρονίμους, οὕτω καὶ τῶν θεῶν πεῖραν λαμβάνῃς θεραπεύων, εἴ τί σοι ἐθελήσουσι περὶ τῶν ἀδήλων ἀνθρώποις συμβουλεύειν[45], γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι[46]. [19] Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα λέγων οὐ μόνον τοὺς συνόντας ἐδόκει ποιεῖν, ὁπότε ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὁρῷντο, ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσίων τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν[47], ἀλλὰ καὶ ὁπότε ἐν ἐρημίᾳ

38. In questo paragrafo il Socrate di Senofonte, per dimostrare che gli dèi non soltanto si sono presi cura dell'uomo *ab initio*, ma continuano a provvedere agli uomini e a intervenire nella loro esistenza, utilizza come argomenti il *consensus omnium*, la persistenza nel tempo di una determinata credenza, nonché il fatto che essa sia stata fatta propria da chi è dotato di saggezza. Argomenti di questo genere verranno, in seguito, utilizzati da Aristotele come criteri validi per stabilire la verità di una opinione. L'argomento del *consensus omnium gentium* godrà poi di una particolare fortuna presso gli Stoici.

39. Cfr. *supra*, § 9 e n. 24.

40. Lo stadio, come è noto, era una unità di misura di lunghezza: equivalente a sei pletri, misurava poco meno di 180 metri, ma con oscillazioni da una località all'altra.

41. Estranea ai poemi omerici, questa concezione è già attestata in ESIODO, *Op.*, 267-269, dove l'onniveggenza è prerogativa di Zeus.

42. Si noti come in questo paragrafo il termine ψυχή, «anima», sia usato come sinonimo di νοῦς, «mente», nonché di φρόνησις, «intelligenza»: cfr. *supra*, § 13 e n. 33; I, 2, 4 e n. 12; I, 2, 8, n. 18; I, 2, 53 e n. 105; II, 1, 20 e n. 66; *Introduzione*, pp. 100-101.

43. Egitto e Sicilia sono probabilmente citati in quanto rappresentavano due paesi tradizionalmente importanti per la politica estera ateniese: si pensi alla sfortunata spedizione in Egitto promossa da Pericle intorno alla metà del V secolo (probabilmente negli anni 460-454, ma la datazione è tuttora controversa), nonché ai tentativi perseguiti dallo stesso Pericle di assicurare ad Atene una solida influenza in Sicilia: in quest'ottica finirà per inquadrarsi, in ultima analisi, anche la disastrosa spedizione del 415-413.

preoccupano degli dèi?[38] [17] «Amico mio, renditi conto» proseguì Socrate «che la mente che è in te governa il tuo corpo come vuole[39]. Bisogna dunque ritenere che anche l'intelligenza presente nell'universo disponga ogni cosa a suo piacimento; e non bisogna pensare che il tuo sguardo possa spaziare per molti stadi[40] e che invece l'occhio del dio sia incapace di vedere contemporaneamente tutte le cose[41], né che la tua anima[42] possa prestare attenzione a ciò che avviene qui e in Egitto e in Sicilia[43], mentre l'intelligenza divina non sarebbe in grado di occuparsi di tutto nello stesso tempo. [18] Ebbene, come mettendoti al servizio degli uomini puoi riconoscere quelli che intendono ricambiare i tuoi servigi, e rendendo loro dei favori puoi riconoscere quelli che li ricambieranno[44], e chiedendo dei consigli puoi individuare i saggi, così se, onorando gli dèi, li metti alla prova per vedere se intendono consigliarti su quanto è oscuro agli uomini[45], comprenderai che la divinità è tanto grande e di tale natura che nello stesso tempo tutto può vedere, tutto può udire, dappertutto essere presente e di tutto contemporaneamente prendersi cura»[46]. [19] Con questi discorsi, mi sembrava che facesse in modo che quanti lo frequentavano si astenessero da azioni empie, ingiuste e vergognose[47] non soltanto quando erano sotto gli

44. Emerge qui con grande chiarezza la logica di scambio che, per il Socrate di Senofonte, presiede a tutte le relazioni tra gli uomini: in proposito cfr. soprattutto II, 1, 28 e n. 105; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 156-160. A tale logica non si sottraggono, come si evince anche da questo stesso paragrafo, neppure le relazioni che gli uomini intrattengono con gli dèi: cfr. soprattutto II, 2, 14 e n. 27; IV, 3, 17 e n. 32.

45. Cfr. I, 1, 6 e n. 18.

46. La convinzione che gli dèi si prendono cura di tutte le cose è ribadita da Socrate in IV, 3, 13; cfr. anche *Cyr.*, VIII, 7, 22, dove è Ciro ad asserire che gli dèi, onniveggenti e onnipotenti, si preoccupano di mantenere l'ordine dell'universo inalterato e immune da difetti e da processi di invecchiamento. Il raffronto con la *Ciropedia*, in cui Cambise e soprattutto Ciro danno costantemente voce alle opinioni di Senofonte, potrebbe indicare che la concezione di una divinità provvidenzialmente sollecita dell'ordine del mondo sia frutto di una riflessione elaborata da Senofonte stesso: cfr. *supra*, n. 17. Da notare, infine, che da questa affermazione, posta a conclusione del discorso di Socrate nonché dell'intero dialogo, si ricava, benché non venga detto esplicitamente, che gli dèi, mediante i loro consigli, sono in grado di fornire un aiuto efficace, proprio nelle situazioni più difficili e incerte, agli uomini che li onorano.

47. Il che implica (in modo indiretto ma chiarissimo) che Socrate induceva

εἶεν, ἐπείπερ ἡγήσαιντο μηδὲν ἄν ποτε ὧν πράττοιεν θεοὺς διαλαθεῖν[48].

[5, 1] Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐγκράτεια[1] καλόν τε κἀγαθὸν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν, ἐπισκεψώμεθα εἴ τι προυβίβαζε εἰς ταύτην τοιάδε λέγων[2]· Ὦ ἄνδρες, εἰ πολέμου ἡμῖν γενομένου βουλοίμεθα ἑλέσθαι ἄνδρα, ὑφ' οὗ μάλιστ' ἂν αὐτοὶ μὲν σῳζοίμεθα, τοὺς δὲ πολεμίους χειροίμεθα, ἆρ' ὅντινα [ἂν] αἰσθανοίμεθα ἥττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων [ἢ πόνου] ἢ ὕπνου[3], τοῦτον ἂν αἱροίμεθα; Καὶ πῶς ἂν οἰηθείημεν τὸν τοιοῦτον ἢ ἡμᾶς σῶσαι ἢ τοὺς πολεμίους κρατῆσαι[4]; [2] Εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γενόμενοι βουλοίμεθά τῳ ἐπιτρέψαι ἢ παῖδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθένους[5] διαφυλάξαι[6] ἢ χρήματα διασῶσαι, ἆρ' ἀξιόπιστον εἰς ταῦθ' ἡγησαίμεθ' ἂν τὸν ἀκρατῆ; Δούλῳ δ' ἀκρατεῖ ἐπιτρέψαιμεν ἂν ἢ βοσκήματα ἢ ταμιεῖα ἢ ἔργων ἐπιστασίαν[7]; Διάκονον

quanti lo frequentavano a compiere azioni pie, giuste e nobili: infatti, alla luce di quanto asserito in IV, 4, 11-12, l'agire secondo giustizia coincide appunto con l'astenersi da azioni ingiuste. Degno di nota il fatto che questa affermazione conclusiva ricorda da vicino le formule con cui terminano altre due importanti conversazioni: quella, più volte citata, con Eutidemo sulla provvidenza divina e quella con Ippia sulla giustizia: vedi IV, 3, 18 e n. 36; IV, 4, 25 e n. 40. L'unica differenza consiste nel fatto che qui l'efficacia dell'insegnamento di Socrate viene presentata, per così dire, in negativo, cioè come volta a distogliere da azioni moralmente riprovevoli, mentre in IV, 3, 18 e in IV, 4, 25 tale efficacia viene affermata in positivo, in quanto viene esplicitamente dichiarato che Socrate rendeva quanti lo frequentavano più dotati di *eusebeia* e di *sophrosyne* (IV, 3, 18), nonché più giusti (IV, 4, 25).

48. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., pp. 143-145, rileva uno stretto parallelismo tra questi due ultimi paragrafi e I, 1, 19-20. Più in generale si può cogliere un parallelismo o, per essere più precisi, un processo di ripresa e amplificazione di I, 4 rispetto a I, 1, 2-20: infatti se I, 2, 2-20 intende difendere Socrate dall'accusa di empietà, I, 4 si preoccupa di mettere in luce, in positivo, la *pietas* di Socrate.

5. 1. Mentre il capitolo precedente è volto a illustrare la *pietas* di Socrate, ampliando la confutazione dell'accusa di empietà (cfr. *supra*, n. 48), questo capitolo si propone di metterne in luce la *enkrateia*, smentendo così l'accusa di corrompere i giovani: in sostanza questo capitolo, al pari del precedente, viene a configurarsi come una ripresa e un'amplificazione di tematiche già affrontate nello «scritto di difesa» e, più precisamente, in I, 2, 1-8. Il tema della *enkrateia* di Socrate, con particolare riferimento al fatto che egli riuscisse a far acquisire questa virtù a quanti lo frequentavano, sarà poi ulteriormente ripreso in IV, 5.

2. Cfr. I, 4, 1 e n. 5 e 6.

3. La *enkrateia*, come abbiamo visto (cfr. I, 2, 1 e n. 1 e 2), finora è stata intesa come capacità di controllare i piaceri inerenti alla sfera fisica, cioè i piaceri del cibo, del vino, dell'amore: qui, per la prima volta, si aggiunge anche il piacere del sonno: vedi anche I, 6, 8; II, 1, 1. Per il testo vedi *Nota critica*.

occhi degli uomini, ma anche quando erano da soli, dal momento che credevano che nulla di ciò che avrebbero potuto fare sarebbe sfuggito agli dèi[48].

[5, 1] Se è vero che il dominio di sé[1] è per l'uomo un bene bello e buono, esaminiamo se faceva compiere progressi in tal senso tenendo discorsi di questo genere[2]: «Amici miei, se scoppiasse una guerra e volessimo scegliere l'uomo che più di ogni altro potesse assicurare la nostra salvezza e la sconfitta dei nemici, è forse un uomo notoriamente schiavo del ventre, del vino, dei piaceri dell'amore [della fatica] e del sonno[3] che andremmo a scegliere? E come potremmo aspettarci che un individuo simile possa salvare noi e debellare i nemici?[4] [2] E se, giunti al termine della nostra vita, volessimo affidare a qualcuno i figli maschi da educare, le figlie ancora ragazze[5] da custodire[6] e il patrimonio da conservare, giudicheremmo affidabile per tali compiti chi è incapace di dominare se stesso? E affideremmo il bestiame, la dispensa e la supervisione dei lavori a uno schiavo incapace di dominare se stesso?[7] Accetteremmo di prendere un uomo simile, anche

4. Cfr. II, 1, 1-7, dove Socrate sostiene che la *enkrateia* è una virtù irrinunciabile per chi è chiamato a esercitare il potere; analogamente, in *Hell.*, VI, 1, 16, viene elogiata, per bocca di Polidamante, la *enkrateia* di Giasone di Fere, un personaggio di cui Senofonte sottolinea le singolari attitudini al comando: superfluo ricordare che la *enkrateia* è una caratteristica comune agli eroi di Senofonte, da Agesilao a Ciro. Vedi anche *Cyn.*, 12, 12-13.

5. Letteralmente: «le figlie vergini» (θυγατέρας παρθένους). Ho preferito tradurre «le figlie ancora ragazze», in quanto παρθένος significa non soltanto «vergine», ma anche, più in generale, «ragazza», «donna non ancora sposata», senza specifici riferimenti a dettagli anatomici; alla verginità, per altro, allude in modo implicito, ma chiarissimo, il verbo διαφυλάξαι (vedi nota successiva), che significa appunto conservare, mantenere in un certo stato per un certo lasso di tempo (in questo caso fino al matrimonio).

6. Si tratta di un passo crudamente rivelatore di una precisa distinzione di ruoli sessuali: mentre al tutore di maschi adolescenti viene affidato l'incarico di educarli (παιδεῦσαι: la παιδεία, in tutta la ricchezza e la molteplicità delle sue implicazioni, è appannaggio esclusivo dei giovani maschi), al tutore di adolescenti femmine spetta il compito di «custodirle», come dice elegantemente Senofonte. In realtà, quello che in questo caso si richiede al tutore è, se vogliamo essere espliciti, «de préserver la virginité de nos filles», come infatti traduce Dorion, *ad loc.* La mia traduzione è diversa, non perché io non concordi con questa interpretazione, ma perché, a differenza di Dorion, ho preferito mantenere la reticenza eufemistica del testo greco.

7. In effetti in *Oec.*, 12, 11-14, il dominio di sé per quanto concerne il vino, il

δὲ καὶ ἀγοραστὴν[8] τὸν τοιοῦτον ἐθελήσαιμεν ἂν προῖκα λαβεῖν; [3] Ἀλλὰ μὴν εἴ γε μηδὲ δοῦλον ἀκρατῆ δεξαίμεθ' ἄν, πῶς οὐκ ἄξιον αὐτόν γε φυλάξασθαι τοιοῦτον γενέσθαι; Καὶ γὰρ οὐχ ὥσπερ οἱ πλεονέκται τῶν ἄλλων ἀφαιρούμενοι χρήματα ἑαυτοὺς δοκοῦσι πλουτίζειν, οὕτως ὁ ἀκρατὴς τοῖς μὲν ἄλλοις βλαβερός, ἑαυτῷ δ' ὠφέλιμος, ἀλλὰ κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, ἑαυτοῦ δὲ πολὺ κακουργότερος, εἴ γε κακουργότατόν ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον[9] τὸν ἑαυτοῦ φθείρειν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν[10]. [4] Ἐν συνουσίᾳ δὲ τίς ἂν ἡσθείη τῷ τοιούτῳ, ὃν εἰδείη τῷ ὄψῳ τε καὶ τῷ οἴνῳ χαίροντα μᾶλλον ἢ τοῖς φίλοις καὶ τὰς πόρνας ἀγαπῶντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἑταίρους; Ἆρά γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα[11], ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι; [5] Τίς

sonno e i piaceri dell'amore, è ritenuto un prerequisito indispensabile perché uno schiavo possa divenire un ἐπίτροπος, termine che di solito viene tradotto come «fattore», ma che più precisamente designa uno schiavo incaricato di sovrintendere ai lavori agricoli e di sostituire il padrone durante le sue assenze (*Oec.*, 12, 4); anche la dispensiera (ταμία), che costituisce una sorta di «doppio» della moglie, così come l'ἐπίτροπος lo è del marito, deve dare innanzi tutto prova di *enkrateia* per quanto concerne il cibo, il vino, il sonno, i rapporti con gli uomini (*Oec.*, 9, 11).

8. Così abbiamo reso, rispettivamente, i termini διάκονος e ἀγοραστής: il primo, infatti, è alquanto generico, mentre il secondo indica uno schiavo incaricato di una mansione specifica, cioè quella di recarsi al mercato per fare rifornimento di cibo.

9. Così abbiamo reso il greco οἶκος (vedi *supra*, I, 1, 7 e n. 19); qui, in particolare, è evidente il riferimento al patrimonio familiare.

10. In questi primi tre paragrafi si può cogliere una sorta di *climax* sulla necessità della *enkrateia*, *climax* che raggiunge appunto il suo apice con quest'ultima affermazione. In effetti, mentre all'inizio la *enkrateia* viene presentata come indispensabile per chi rivesta funzioni di comando, in seguito appare indispensabile per chiunque, libero o schiavo, sia investito di responsabilità, per risultare infine indispensabile anche per chi non abbia altra responsabilità che quella di se stesso. A differenza di Dorion (BANDINI-DORION, I, p. 148), non ritengo tuttavia che vi sia una totale incompatibilità fra le argomentazioni sviluppate in questi paragrafi e le posizioni sostenute in II, 1: in effetti se in II, 1 (cfr. in particolare §§ 1-7), la *enkrateia* viene presentata come indispensabile per chiunque sia destinato a comandare su altri, così come la mancanza di *enkrateia* relega chiunque ne dia prova alla condizione di dover sottostare al potere altrui, ciò avviene perché un uomo privo di *enkrateia*, pericoloso e fonte di rovina per se stesso, non potrebbe che risultare ulteriormente rovinoso qualora si trovasse a essere responsabile anche di altri, ed è quindi indispensabile che non soltanto sia esonerato da qualsiasi responsabilità di comando, ma che anzi sia sottoposto e, per così dire, affidato al potere altrui. In altri termini, se in II, 1 la *enkrateia* è vista come particolarmente importante, anzi fondamentale per chi riveste funzioni di comando, questo dipende dal fatto che i capi non hanno solo la responsabilità di se stessi, bensì di molti altri uomini: pertanto la *enkrateia*, indispensabile per

se non costasse nulla, come collaboratore o come addetto alla spesa?[8] [3] Ma, dal momento che non accetteremmo neppure uno schiavo incapace di dominarsi, allora non vale la pena che il padrone stesso stia bene attento a non diventarlo? Infatti, a differenza degli avidi, i quali, a quanto sembra, si arricchiscono sottraendo agli altri i loro beni, chi non sa dominarsi non è che sia dannoso agli altri, ma utile a se stesso: anzi fa del male agli altri, ma molto di più a se stesso, se è vero che il male più grande che si possa fare consiste nel mandare in rovina non soltanto la propria casa[9], ma anche il proprio corpo e la propria anima[10]. [4] E, nei rapporti tra gli uomini, chi mai potrebbe gioire della compagnia di un uomo di cui sapesse che apprezza il cibo e il vino più degli amici e che ama le prostitute più dei propri compagni? Non è dunque necessario che ogni uomo, considerando il dominio di sé come il fondamento della virtù[11], cerchi innanzi tutto

chiunque voglia essere virtuoso (cfr. *infra*, § 5), lo è a maggior ragione per chi è responsabile non soltanto della propria salvezza o della propria rovina, ma anche della salvezza e della rovina altrui. D'altro canto la *enkrateia*, benché necessaria a chi eserciti il potere, non è per altro sufficiente a fare di un uomo un buon capo (il che conferma che non è la *enkrateia* la discriminante tra il capo e l'uomo comune, tra chi comanda e chi è comandato): Senofonte, infatti, è persuaso che il *leader* ideale debba possedere specifiche competenze sia di tipo politico e militare sia di tipo economico, nonché un particolare carisma che gli consenta di fruire di una obbedienza in gran parte fondata sul consenso: in proposito vedi III, 6, 18, n. 24; *Introduzione*, pp. 165-176.

11. Questa affermazione è palesemente in contraddizione con la teoria della virtù-scienza che altrove (III, 9, 4-5; IV, 6, 6; IV, 6, 11) lo stesso Senofonte attribuisce a Socrate; del resto questa concezione che vede nella *enkrateia* e non nella conoscenza il fondamento della virtù è ribadita in IV, 5, 11, nonché in *Cyr.*, III, 1, 16, dove Tigrane afferma che senza la *sophrosyne* ogni altra virtù non ha alcuna utilità (e, come abbiamo visto, in Senofonte *sophrosyne* ed *enkrateia* sono sinonimi: cfr. I, 2, 17 e n. 40). Questo passo della *Ciropedia* riveste una particolare importanza, perché ci conferma quanto si evince chiaramente anche da *Mem.*, I, 2, 19 e 23, cioè che proprio questa fosse la personale convinzione di Senofonte, una convinzione che, qui e in altri passi dei *Memorabili*, ha posto sulla bocca di Socrate, senza per altro rendersi conto della sua incompatibilità con la teoria della virtù-scienza. In favore dell'ipotesi che assegna a Senofonte la paternità della teoria che fonda la virtù sulla *enkrateia* depone anche il fatto che nei dialoghi giovanili di Platone non solo la *enkrateia*, lungi dal costituire il fondamento della virtù, non figura neppure tra le virtù principali (significativo, in tal senso, soprattutto il silenzio del *Carmide*, che ha per oggetto la definizione della *sophrosyne*, ma che non fa mai il benché minimo cenno alla *enkrateia*); ancora, in un dialogo della maturità quale il *Fedone*, compare un passo in cui

γὰρ ἂν ἄνευ ταύτης ἢ μάθοι τι ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν[12] ἀξιολόγως; Ἢ τίς οὐκ ἂν ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων αἰσχρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, νὴ τὴν Ἥραν[13], ἐλευθέρῳ μὲν ἀνδρὶ εὐκτὸν εἶναι μὴ τυχεῖν δούλου τοιούτου, δουλεύοντι δὲ ταῖς τοιαύταις ἡδοναῖς ἱκετευτέον τοὺς θεοὺς δεσποτῶν ἀγαθῶν τυχεῖν· οὕτω γὰρ ἂν μόνως ὁ τοιοῦτος σωθείη[14]. [6] Τοιαῦτα δὲ λέγων[15] ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν· οὐ γὰρ μόνον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων, νομίζων τὸν παρὰ τοῦ τυχόντος χρήματα λαμβάνοντα δεσπότην ἑαυτοῦ καθιστάναι καὶ δουλεύειν δουλείαν οὐδεμιᾶς ἧττον αἰσχράν[16].

Platone, come abbiamo visto (cfr. I, 3, 15 e n. 50), sembra esprimere un certo disprezzo per la concezione corrente della *sophrosyne* intesa come dominio di sé e, dunque, come *enkrateia* (*Phaed.*, 68 e-69 b). È quindi ragionevole supporre che Senofonte, verosimilmente sgomento di fronte a quella teoria della virtù-scienza che gli sembrava un inquietante paradosso, si sia limitato a giustapporre ad essa le proprie personali convinzioni in materia di virtù, senza rendersi conto dell'incongruenza che in tal modo si veniva a creare. È un altro passo della *Ciropedia* a mostrarci con chiarezza il disagio di Senofonte nei confronti di una teoria che, in realtà, non era mai riuscito a comprendere fino in fondo: in *Cyr.*, III, 1, 38, dove è ancora il principe armeno Tigrane a parlare, questi riferisce a Ciro della morte del suo maestro, un personaggio che trasparentemente rinvia a Socrate, messo a morte dal padre stesso di Tigrane, che lo accusava di corrompere il figlio. Ebbene, Tigrane narra che il suo maestro, prima di morire, lo aveva invitato a non serbare rancore al padre, perché costui aveva agito non per malevolenza (κακόνοια) nei confronti del figlio, ma per ignoranza (ἄγνοια); e aveva quindi aggiunto: «e tutti gli errori che gli uomini commettono per ignoranza, io li reputo involontari» (*ibid.*). Ora, come ha giustamente notato D. Levine Gera, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford, 1993, p. 93, Senofonte, proprio nel momento in cui sembra voler richiamare la dottrina socratica della virtù-scienza, rivela palesemente di averla in gran parte fraintesa: infatti, alla luce di tale teoria, poiché l'azione moralmente riprovevole è frutto sempre e comunque di ignoranza, anche la malevolenza è riconducibile all'ignoranza, e quindi l'insieme, per così dire, costituito da «tutti gli errori che gli uomini commettono per ignoranza» viene a coincidere con l'insieme di «tutti gli errori» *tout-court* (inclusi appunto, con buona pace di Senofonte, quelli commessi per malevolenza). Ma ciò sfugge del tutto a Senofonte, che in *Cyr.*, III, 1, 38 traduce appunto in una affermazione di sconcertante banalità quella che era una concezione genialmente innovatrice. Per il complesso problema della posizione di Senofonte nei confronti della teoria della virtù-scienza cfr. I, 1, 16 e n. 40 e 42; I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; III, 9, 4-5 e n. 5; IV, 5, 6 e n. 7; IV, 5, 11 e n. 18; IV, 6, 6 e n. 7; IV, 6, 11 e n. 12; ma vedi soprattutto *Introduzione*, pp. 137-153.

12. Compaiono qui, strettamente associati, i due verbi μανθάνω, «apprendere», e μελετάω, «mettere in pratica», «praticare», «esercitarsi», che ritroveremo anche in III, 9, 3 e in III, 9, 14; cfr. anche II, 1, 28 e n. 108; per il corrispondente binomio μάθησις / μελέτη, «apprendimento» / «esercizio», vedi II, 6, 39 e n. 93; III, 9, 2 e n. 2; *Introduzione*, pp. 149-153.

di apprestarlo nella propria anima? [5] Senza di esso, infatti, chi potrebbe apprendere qualcosa di buono e metterlo in pratica[12] in modo apprezzabile? E chi, essendo schiavo dei piaceri, non si troverebbe in condizioni vergognose sia nel corpo che nell'anima? Secondo me, per Era[13], un uomo libero dovrebbe pregare che non gli capiti mai uno schiavo di questo tipo, mentre chi è schiavo di simili piaceri dovrebbe supplicare gli dèi di fargli trovare dei padroni virtuosi, perché soltanto così un uomo del genere potrebbe salvarsi»[14]. [6] Tali erano i suoi discorsi[15] e nelle sue azioni mostrava un dominio di sé ancora maggiore che nelle sue parole. Infatti era in grado di dominare non soltanto i piaceri del corpo, ma anche quelli che procura il denaro, perché era convinto che chi accetta denaro dal primo venuto lo fa diventare suo padrone e si sottomette alla schiavitù più vergognosa di tutte[16].

13. Esclamazione utilizzata soprattutto dalle donne: per l'uso di questa esclamazione in Platone (dove sarebbe usata ironicamente da Socrate per esprimere una falsa ammirazione) e in Senofonte (che l'avrebbe presa in prestito proprio dai dialoghi di Platone, senza per altro coglierne il significato) rinviamo allo studio di W. M. CALDER, *The Oath by Era in Plato*, in *Mélanges offerts à É. Delebecque*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 35-42. Per altro bisogna tenere presente che anche nei *Memorabili*, almeno in due circostanze, questa esclamazione è utilizzata proprio per dare voce a una falsa ammirazione: vedi IV, 2, 9 e n. 20 e 22; IV, 4, 8 e n. 21.

14. Per una piena comprensione di quest'ultima affermazione (che per altro va intesa, ovviamente, in senso metaforico), bisogna tenere presente che, secondo Senofonte, il padrone, buono o cattivo che sia, influisce in modo determinante sui propri schiavi, rendendoli simili a sé: cfr. *Oec.*, 12, 18-19. Per la schiavitù costituita dal dominio dei piaceri cfr. IV, 5, 5 e n. 5.

15. Letteralmente: «Dicendo tali cose» (Τοιαῦτα δὲ λέγων); viene così ripresa, secondo il modulo tradizionale della *Ringkomposition*, la formula introduttiva del lungo discorso di Socrate (§ 1: τοιάδε λέγων).

16. Cfr. I, 2, 5-6 e n. 14 e 15; I, 6, 5 e n. 9; vedi anche I, 6, 13. Questa affermazione, inoltre, sembra replicare in anticipo a quanto, nel capitolo successivo, asserirà Antifonte, secondo il quale il denaro consente a chi lo possiede di vivere in modo più piacevole e più degno di un uomo libero (ἐλευθεριώτερον: I, 6, 3). Più in generale, come ha opportunamente rilevato V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 25, la parte finale di questo capitolo ha la funzione di fornire un collegamento con il capitolo seguente, in cui Antifonte porrà sotto accusa la vita povera e frugale di Socrate, bollandola come fonte di infelicità. Analogamente (cfr. BANDINI-DORION, I, cit., pp. 151-152) non è un caso che il capitolo dedicato alla *enkrateia* e all'importanza fondamentale che il Socrate di Senofonte le attribuisce, si concluda mettendo in risalto la sua indifferenza nei confronti del denaro, in quanto chi si attiene alla *enkrateia* necessita di denaro molto meno di chi si abbandona ai costosi piaceri del cibo, del vino e dell'amore. Degno di nota il fatto che, nell'*Economico*, Iscomaco, dopo aver asserito che non è possibile

[6, 1] Ἄξιον δ' αὐτοῦ καὶ ἃ πρὸς Ἀντιφῶντα τὸν σοφιστὴν[1] διελέχθη μὴ παραλιπεῖν[2]. Ὁ γὰρ Ἀντιφῶν ποτε βουλόμενος τοὺς συνουσιαστὰς αὐτοῦ παρελέσθαι προσελθὼν τῷ Σωκράτει παρόντων αὐτῶν ἔλεξε τάδε· [2] Ὦ Σώκρατες, ἐγὼ μὲν ᾤμην τοὺς φιλοσοφοῦντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι· σὺ δέ μοι δοκεῖς τἀναντία τῆς φιλοσοφίας ἀπολελαυκέναι. Ζῇς γοῦν οὕτως ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σιτία τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος[3], ἀνυπόδητός[4] τε καὶ ἀχίτων[5] διατελεῖς. [3] Καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν[6]. Εἰ οὖν ὥσπερ καὶ τῶν

educare all'impegno gli schiavi incapaci di dominarsi riguardo al vino, al sonno, ai piaceri dell'amore, ribadendo pertanto il valore della *enkrateia* (*Oec.*, 12, 11-14), proclama che invece possono benissimo essere educati all'impegno coloro che amano il guadagno (*Oec.*, 12, 15). Una simile valorizzazione di quanti amano il denaro rappresenta una posizione fortemente innovativa (e probabilmente polemica nei confronti del Platone della *Repubblica*: cfr., ad es., *Resp.*, 550 c-551 a; 555 b-d), che non caso viene attribuita non a Socrate, bensì a Iscomaco, l'*alter ego* di Senofonte.

6. 1. Assai arduo prendere posizione sull'identità del personaggio, una questione forse insolubile. In effetti, fu Didimo Calcentero, grande erudito dell'età augustea, il primo a distinguere, in base a criteri stilistici, tra un Antifonte sofista (che sarebbe appunto l'interlocutore di Socrate in questo capitolo) e il suo omonimo Antifonte del demo attico di Ramnunte, oratore e uomo politico, ispiratore del colpo di stato oligarchico del 411, condannato a morte all'indomani del ripristino della democrazia (su di lui vedi innanzi tutto TUCIDIDE, VIII, 68, 1-2; VIII, 90, 1-2). Di quest'ultimo ci sono rimaste tre orazioni giudiziarie (mentre è andata perduta, tranne pochi frammenti, la celebre autodifesa da lui pronunciata al processo: cfr. TUCIDIDE, VIII, 68, 2), nonché tre *Tetralogie* (ciascuna formata appunto da quattro discorsi: l'orazione dell'accusa, l'orazione della difesa, la replica dell'accusa, la replica della difesa), quasi certamente esercitazioni retoriche scritte per processi fittizi; una notizia antica (*Vita dei dieci oratori*, 833 c) gli attribuiva anche la composizione di alcune tragedie. Antifonte sofista avrebbe invece scritto alcuni trattati, di cui ci sono pervenuti soltanto alcuni frammenti: *Sulla verità*; *Sulla concordia*; *Il politico*; *L'interpretazione dei sogni*. Se Didimo aveva operato la distinzione tra Antifonte sofista e Antifonte oratore esclusivamente in base a elementi stilistici, alcuni studiosi moderni hanno creduto di trovare una conferma alla tesi di Didimo in alcuni frammenti papiracei del trattato *Sulla verità* di Antifonte sofista, che sono apparsi incompatibili con le convinzioni oligarchiche del suo omonimo: cfr., ad es., E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938, pp. 66-226; ora in B. GENTILI-E. MORELLI (a cura di), *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, 1974. Attualmente, però, non mancano studiosi inclini a identificare in un unico personaggio i due Antifonte della tradizione: vedi tra gli altri H. C. AVERY, *One Antiphon or two?*, «Hermes». CX, 1982, pp. 145-158. Il problema, come si può vedere anche da questi brevi cenni, è senza dubbio molto complesso; tuttavia, in questa sede, la questione del-

[6, 1] Anche le sue discussioni con il sofista Antifonte[1] meritano di non essere tralasciate[2]. Una volta, infatti, Antifonte, poiché voleva portare via a Socrate i suoi compagni, si recò da lui e, in loro presenza, gli disse: [2] «Io credevo, Socrate, che coloro che si dedicano alla filosofia diventassero necessariamente più felici: ma mi sembra che tu dalla filosofia abbia ricavato proprio il contrario. Fai una vita tale che neppure uno schiavo, se gliela imponesse il padrone, resterebbe presso di lui: i cibi che mangi e le bevande che bevi sono di infima qualità e il mantello che indossi non solo è di cattiva qualità, ma è sempre lo stesso, d'estate e d'inverno[3], e te ne stai sempre scalzo[4] e senza chitone[5]. [3] E per di più denaro non ne ricevi, quel denaro che reca gioia a chi lo guadagna e fa vivere chi lo possiede in modo più degno di un uomo libero e più piacevole[6]. Se dunque anche tu ti compor-

l'identità dell'interlocutore di Socrate è in larga misura irrilevante, dato che, come già rilevava O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 165, si tratta semplicemente di un prestanome dietro il quale si cela il sofista-tipo avversario di Socrate.

2. In effetti le prime due conversazioni con Antifonte risultano di notevole interesse (per la terza vedi *infra*, § 15 e n. 39 e 41): esse infatti riprendono e amplificano alcuni temi importanti già trattati nella sezione apologetica: in particolare il primo dialogo con Antifonte (§§ 1-10) illustra la *karteria*, la *enkrateia* e la *autarkeia* di Socrate (cfr. anche *infra*, n. 14), riallacciandosi quindi a I, 2, 1-5, mentre la seconda conversazione con Antifonte (§§ 11-14), in cui Socrate espone i motivi del suo rifiuto di insegnare a pagamento, si ricollega palesemente a I, 2, 5-7. La prima conversazione mostra inoltre un evidente legame anche con la parte iniziale della sezione apomnemoneutica, in particolare con I, 3, 5-15, dove Senofonte si sofferma appunto a mettere in luce la *autarkeia* e la *enkrateia* di Socrate: cfr. I, 3, 5 e n. 16.

3. Anche i ragazzi spartani, a detta dello stesso SENOFONTE, *Resp. Lac.*, 2, 4, disponevano, a differenza dei loro coetanei delle altre città greche, di un unico mantello (ἱμάτιον) che indossavano sia d'estate che d'inverno, allo scopo di abituarsi a sopportare sia il caldo che il freddo.

4. Per l'abitudine da parte di Socrate di andare in giro scalzo cfr. PLATONE, *Symp.*, 174 a; 220 b; *Phaedr.*, 229 a; ARISTOFANE, *Nub.*, 103-104 e 363. Anche questa abitudine era tipica dei ragazzi spartani: cfr. ancora SENOFONTE, *Resp. Lac.*, 2, 3.

5. L'abbigliamento maschile degli Ateniesi all'epoca di Socrate consisteva di un mantello (ἱμάτιον), che di norma veniva indossato sopra il chitone (χίτων), che era una tunica fornita di maniche (a differenza del chitone dorico privo di maniche); spesso sotto il chitone se ne indossava uno più leggero: qui, verosimilmente, Antifonte, sostenendo che Socrate andava in giro senza chitone, intende dire che indossava il mantello sopra il chitone leggero, non già che portasse il mantello a diretto contatto della pelle.

6. Cfr. I, 5, 6, n. 16. Per la povertà di Socrate, più volte ribadita anche nei *Memorabili*, vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 3.

ἄλλων ἔργων οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν[7], οὕτω καὶ σὺ τοὺς συνόντας διαθήσεις, νόμιζε κακοδαιμονίας διδάσκαλος εἶναι. Καὶ ὁ Σωκράτης πρὸς ταῦτα εἶπε· [4] Δοκεῖς μοι, ὦ Ἀντιφῶν, ὑπειληφέναι με οὕτως ἀνιαρῶς ζῆν, ὥστε πέπεισμαι σὲ μᾶλλον ἀποθανεῖν ἂν ἑλέσθαι ἢ ζῆν ὥσπερ ἐγώ[8]. Ἴθι οὖν, ἐπισκεψώμεθα τί χαλεπὸν ἧσθησαι τοῦ ἐμοῦ βίου. [5] Πότερον ὅτι τοῖς μὲν λαμβάνουσιν ἀργύριον ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀπεργάζεσθαι τοῦτο ἐφ' ᾧ ἂν μισθὸν λάβωσιν, ἐμοὶ δὲ μὴ λαμβάνοντι οὐκ ἀνάγκη διαλέγεσθαι ᾧ ἂν μὴ βούλωμαι[9]; Ἢ τὴν δίαιτάν μου φαυλίζεις ὡς ἧττον μὲν ὑγιεινὰ ἐσθίοντος ἐμοῦ ἢ σοῦ, ἧττον δὲ ἰσχὺν παρέχοντα; Ἢ ὡς χαλεπώτερα πορίσασθαι τὰ ἐμὰ διαιτήματα τῶν σῶν διὰ τὸ σπανιώτερά τε καὶ πολυτελέστερα εἶναι; Ἢ ὡς ἡδίω σοι ἃ σὺ παρασκευάζῃ ὄντα ἢ ἐμοὶ ἃ ἐγώ; Οὐκ οἶσθ' ὅτι ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ[10]; [6] Τά γε μὴν ἱμάτια οἶσθ' ὅτι οἱ μεταβαλλόμενοι ψύχους καὶ θάλπους ἕνεκα μεταβάλλονται, καὶ ὑποδήματα ὑποδοῦνται, ὅπως μὴ διὰ τὰ λυποῦντα τοὺς πόδας κωλύωνται πορεύεσθαι· ἤδη οὖν ποτε ἧσθου ἐμὲ ἢ διὰ ψῦχος μᾶλλόν του ἔνδον μένοντα, ἢ διὰ θάλπος μαχόμενόν τῳ περὶ σκιᾶς, ἢ διὰ τὸ ἀλγεῖν τοὺς πόδας οὐ βαδίζοντα ὅποι ἂν βούλωμαι[11]; [7] Οὐκ οἶσθ' ὅτι οἱ φύσει ἀσθενέστατοι τῷ σώματι μελετήσαντες[12] τῶν ἰσχυροτάτων ἀμελησάντων κρείττους τε γίγνονται πρὸς ἃ ἂν μελετήσωσι καὶ ῥᾷον αὐτὰ φέρουσιν; Ἐμὲ δὲ ἄρα οὐκ οἴει, τῷ

7. Cfr. I, 2, 17-18; quanto all'efficacia didattica che Senofonte attribuisce all'esempio vedi I, 2, 3 e n. 7.

8. Cfr. I, 2, 16: Antifonte, implicitamente, viene dunque messo sullo stesso piano di Alcibiade e di Crizia.

9. Cfr. I, 2, 5-6 e n. 14 e 15; I, 5, 6 e n. 16; vedi anche *infra*, § 13, dove chi conversa con altri in cambio di denaro è assimilato a chi si prostituisce.

10. Cfr. I, 3, 5-6 e n. 21; I, 3, 15 e n. 50; II, 1, 30 e n. 114 e 115; II, 1, 33 e n. 138; cfr. anche III, 11, 13-14 e n. 17; IV, 5, 9 e n. 10 e 12; *Symp.*, 4, 41 (dove un'affermazione assai simile è posta non sulla bocca di Socrate, bensì su quella di Antistene, il quale per altro riconosce di avere appreso da Socrate un simile atteggiamento: cfr. *Symp.*, 4, 43); vedi inoltre *Cyr.*, I, 2, 11; IV, 5, 4; *Ag.*, 9, 3; *Hier.*, 1, 17-23.

11. Socrate replica dunque ad Antifonte che, se indossa sempre lo stesso mantello e va in giro scalzo, non è a causa della sua povertà, come sembra insinuare Antifonte (cfr. *supra*, §§ 2-3), ma perché, grazie alla sua *karteria*, non ha bisogno né di sandali né di un mantello più pesante nella stagione invernale: in effetti il § 6 mette in luce proprio la *karteria* di Socrate nei confronti del caldo e del freddo,

terai con i tuoi compagni come fanno i maestri delle altre discipline, i quali inducono i loro allievi a imitarli[7], sappi di essere un maestro di infelicità». A queste parole Socrate replicò: [4] «Mi pare, Antifonte, che tu ritenga la mia vita così penosa che, ne sono sicuro, preferiresti morire piuttosto che vivere come me[8]. Ebbene, esaminiamo che cosa trovi di tanto terribile nella mia vita. [5] Forse il fatto che, mentre coloro che accettano del denaro sono costretti a fare fino in fondo quello per cui vengono pagati, io, invece, dato che non ne prendo, non sono obbligato a discutere con chi non voglio?[9] O forse disprezzi il mio stile di vita, perché gli alimenti che mangio sono meno sani e danno meno forza dei tuoi? O perché i miei cibi sono più difficili da reperire dei tuoi, in quanto più rari e più costosi? O perché i piatti che ti prepari tu sono più gustosi per te di quanto lo siano per me quelli che mi preparo io? Non sai che chi prova maggior piacere nel mangiare ha meno bisogno del condimento e chi prova maggior piacere nel bere desidera meno la bevanda che non c'è?[10] [6] Quanto ai mantelli, sai benissimo che coloro che li cambiano lo fanno per via del freddo e del caldo, e indossano delle calzature per non essere impediti nel camminare da quanto può dar fastidio ai piedi. Ora, mi hai mai visto rimanere a casa più di altri per il freddo o litigare con qualcuno per l'ombra a causa del caldo o non andare dove voglio perché mi fanno male i piedi?[11] [7] Non sai che coloro che per natura sono fisicamente più deboli, se si esercitano[12], diventano superiori, negli esercizi a cui si applicano, ai più robusti che trascurano di esercitarsi, e sopportano più facilmente tali sforzi? E allora non pensi che io, che mi esercito

mentre il § 7, benché in esso non compaia il termine πόνος, fa comunque riferimento alla sua capacità di sopportare lo sforzo e la fatica: cfr. *infra*, n. 13.

12. Il Socrate di Senofonte insiste spesso sull'importanza dell'esercizio (μελέτη), anche al fine del conseguimento della virtù: in realtà si tratta, come abbiamo visto, di una convinzione propria di Senofonte, che utilizza Socrate come suo portavoce: vedi in particolare I, 2, 19 e n. 47; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 149-152. Per quanto concerne, specificamente, l'esercizio fisico e il benessere del corpo cfr. I, 2, 4 e n. 8; II, 1, 20 e n. 66; II, 1, 28 e n. 109; III, 5, 15 e n. 28; III, 13, 6 e n. 12; IV, 5, 10 e n. 13; IV, 7, 9 e n. 15; e soprattutto l'intero cap. 12 del III libro (in particolare cfr. III, 12, 1 e n. 2).

σώματι ἀεὶ τὰ συντυγχάνοντα μελετῶντα καρτερεῖν[13], πάντα ῥᾷον φέρειν σοῦ μὴ μελετῶντος; [8] Τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδ' ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ[14] οἴει τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω, ἃ οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσειν ἀεί[15]; Καὶ μὴν τοῦτό γε οἶσθα, ὅτι οἱ μὲν οἰόμενοι μηδὲν εὖ πράττειν οὐκ εὐφραίνονται, οἱ δ' ἡγούμενοι καλῶς προχωρεῖν ἑαυτοῖς ἢ γεωργίαν ἢ ναυκληρίαν ἢ ἄλλ' ὅ τι ἂν τυγχάνωσιν ἐργαζόμενοι ὡς εὖ πράττοντες εὐφραίνονται. [9] Οἴει οὖν ἀπὸ πάντων τούτων τοσαύτην ἡδονὴν εἶναι ὅσην ἀπὸ τοῦ ἑαυτόν τε ἡγεῖσθαι βελτίω γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι[16]; Ἐγὼ τοίνυν διατελῶ ταῦτα νομίζων. Ἐὰν δὲ δὴ φίλους ἢ πόλιν ὠφελεῖν δέῃ, ποτέρῳ [ἢ] πλείων σχολὴ τούτων ἐπιμελεῖσθαι, τῷ ὡς ἐγὼ νῦν ἢ τῷ ὡς σὺ μακαρίζεις διαιτωμένῳ[17]; Στρατεύοιτο δὲ πότερος ἂν ῥᾷον, ὁ μὴ δυνάμενος ἄνευ πολυτελοῦς διαίτης ζῆν ἢ ᾧ τὸ παρὸν ἀρκοίη; Ἐκπολιορκηθείη δὲ πότερος ἂν θᾶττον, ὁ τῶν χαλεπωτάτων εὑρεῖν δεόμενος ἢ ὁ τοῖς ῥᾴστοις ἐντυγχάνειν ἀρκούντως χρώμενος[18]; [10] Ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι[19], τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου[20],

13. In greco καρτερεῖν: in effetti la *karteria* consiste proprio nel sopportare quanto colpisce il corpo dall'esterno: cfr. I, 2, 1 e n. 2.

14. Vengono citati i piaceri nei confronti dei quali deve esercitarsi la *enkrateia*: in effetti, mentre i due paragrafi precedenti (§§ 6-7) si sono soffermati sulla *karteria*, questo paragrafo e il successivo (§§ 8-9) vertono invece sulla *enkrateia*; infine il § 10 affronterà il tema della *autarkeia*. Riguardo alla *enkrateia* vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 1 e 2; I, 5, 1 e n. 3 e 4; I, 5, 3 e n. 10; I, 5, 4 e n. 11; cfr. anche *infra*, § 9 e n. 17.

15. Per la polemica contro i piaceri che offrono soltanto una soddisfazione immediata, momentanea (da identificarsi, ovviamente, con i piaceri del cibo, delle bevande, del sonno e del sesso menzionati poco prima) vedi II, 1, 20 e n. 65; IV, 5, 10 e n. 17; per la concezione utilitaristica della stessa *enkrateia*, che emerge implicitamente anche da questo passo, vedi soprattutto IV, 5, 9 e n. 10 e 12; *Introduzione*, p. 160.

16. Diventare migliore significa, alla luce del contesto, praticare la *enkrateia*, che quindi si riconferma come il fondamento della virtù: cfr. I, 5, 4 e n. 11. Quanto al fatto che diventare migliori permetta di procurarsi amici migliori, dipende, come ha ben visto Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 155-156), dalla convinzione che l'amicizia sia possibile soltanto tra i buoni, tra gli uomini virtuosi: vedi in particolare II, 6, 14 e n. 38 e 39; cfr. anche II, 6, 28 e n. 70.

17. Cfr. IV, 5, 10 e n. 14 e 16. La *enkrateia*, dunque, non soltanto è il fondamento della virtù sul piano individuale, ma assume grande rilevanza sociale, dato che solo chi pratica la *enkrateia* è in grado di aiutare gli amici e la città (cfr. anche II, 6, 1 e n. 6). In II, 1, 1-7 (ma cfr. anche II, 1, 19) la *enkrateia*, al

a sopportare[13] ciò che di volta in volta capita al mio corpo, possa sopportare qualsiasi cosa più facilmente di te, che non pratichi questo esercizio? [8] E per evitare di essere schiavo del ventre, del sonno e della lascivia[14], credi che ci sia qualcosa di più efficace che coltivare altri piaceri, più grandi dei primi, piaceri che non soltanto danno gioia nel momento in cui li si gode, ma che offrono anche la speranza che ci saranno sempre utili?[15] Senza dubbio questo lo sai bene: quelli che si aspettano di non aver successo in nulla, non provano alcuna gioia, mentre coloro che confidano che le cose andranno per bene per loro, o nell'agricoltura, o nell'attività di armatore o in qualsiasi altra attività che si trovino a svolgere, sono contenti perché convinti del loro successo. [9] E credi che tutto ciò procuri un piacere pari a quello che nasce dal pensiero di diventare migliore tu stesso e di procurarti amici migliori?[16] Quanto a me, io vivo sempre con questa convinzione. Se poi bisogna prestare aiuto agli amici o alla città, chi ha maggiore disponibilità per prendersene cura, chi vive come vivo io adesso oppure chi vive nel modo che tu reputi felice?[17] E chi potrebbe partecipare più facilmente a una spedizione? Chi non è capace di vivere senza uno stile di vita costoso oppure chi è contento di quello che ha? E, in caso di assedio, chi si arrenderebbe prima? Chi ha bisogno dei cibi più difficili da reperire oppure chi si accontenta di quelli più facili da procurare?[18] [10] Tu, Antifonte, sembri convinto che la felicità consista nel lusso e nello sperpero: io invece ritengo che sia cosa divina non avere bisogno di nulla[19] e che l'aver bisogno del meno possibile sia la condizione più vicina al divino[20]: e poiché il

pari della *karteria*, verrà presentata come indispensabile a chi intende esercitare funzioni di comando: in proposito vedi anche I, 5, 1 e n. 4; I, 5, 3 e n. 10; *Introduzione*, pp. 174-175 e 176-178.

18. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 18.

19. In effetti, per la maggior parte dei filosofi greci la *autarkeia*, strettamente connessa alla felicità, è uno degli attributi fondamentali della divinità (per una serie di opportuni riscontri rinviamo a BANDINI-DORION, I, cit., p. 157); qui constatiamo che anche il Socrate dei *Memorabili*, al pari del Socrate platonico, considera l'autosufficienza come una caratteristica essenziale della divinità: in proposito cfr. I, 4, 10 e n. 26. Quanto alla *autarkeia* di Socrate, vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 4.

20. Mentre l'autosufficienza della divinità è piena e assoluta, quella dell'uomo rimane inevitabilmente parziale e limitata; tuttavia essa costituisce per

καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου[21].

[11] Πάλιν δέ ποτε ὁ Ἀντιφῶν διαλεγόμενος τῷ Σωκράτει εἶπεν· Ὦ Σώκρατες, ἐγώ τοί σε δίκαιον μὲν νομίζω, σοφὸν δὲ οὐδ' ὁπωστιοῦν· δοκεῖς δέ μοι καὶ αὐτὸς τοῦτο γιγνώσκειν· οὐδένα γοῦν τῆς συνουσίας ἀργύριον πράττῃ. Καίτοι τό γε ἱμάτιον ἢ τὴν οἰκίαν ἢ ἄλλο τι ὧν κέκτησαι νομίζων ἀργυρίου ἄξιον εἶναι οὐδενὶ ἂν μὴ ὅτι προῖκα δοίης, ἀλλ' οὐδ' ἔλαττον τῆς ἀξίας λαβών. [12] Δῆλον δὴ ὅτι εἰ καὶ τὴν συνουσίαν ᾧου τινὸς ἀξίαν εἶναι, καὶ ταύτης ἂν οὐκ ἔλαττον τῆς ἀξίας ἀργύριον ἐπράττου. Δίκαιος μὲν οὖν ἂν εἴης, ὅτι οὐκ ἐξαπατᾷς ἐπὶ πλεονεξίᾳ, σοφὸς δὲ οὐκ ἄν, μηδενός γε ἄξια ἐπιστάμενος[22]. [13] Ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς ταῦτα εἶπεν· Ὦ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῖν[23] νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. Τήν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μέν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῷ καλόν τε κἀγαθὸν[24] ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν[25]· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυ-

l'uomo la condizione più vicina possibile al divino e, anche se Senofonte non lo afferma esplicitamente, finisce per coincidere con la felicità. Sembra quindi che, alla luce di questi paragrafi (§§ 5-10) tra *karteria*, *enkrateia* e *autarkeia* esista una gerarchia, per cui le prime due sono in funzione del conseguimento dell'ultima: così Dorion in BANDINI-DORION, I, cit., pp. 157-158. *Contra* O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 156, che nega recisamente che la *autarkeia* sia fine a se stessa.

21. Come è stato ampiamente notato, le posizioni qui espresse da Socrate ricordano da vicino una affermazione che Diogene Laerzio attribuiva a Diogene il cinico: «In una botte viveva Diogene, il quale era solito dire che è proprio degli dèi non aver bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco» (DIOGENE LAERZIO, VI, 105; trad. di M. Gigante).

22. Queste considerazioni di natura squisitamente economica ricordano, come segnala Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 159), un passo dell'*Ippia Maggiore*, in cui Socrate, replicando a Ippia che si vantava dei suoi guadagni (*Hipp. Ma.*, 282 d-e), si mostra ironicamente pieno di ammirazione nei suoi confronti ed esprime una valutazione, per così dire, monetaria della sapienza, asserendo che il sapiente deve appunto essere definito come colui che guadagna più denaro (*Hipp. Ma.*, 282 e-283 b).

23. Questa espressione (in greco παρὰ ἡμῖν) è stata variamente interpretata: secondo alcuni significherebbe: «qui ad Atene» e implicherebbe quindi che l'interlocutore di Socrate, Antifonte appunto, non sarebbe Antifonte oratore e uomo politico (che era ateniese, in quanto nativo del demo attico di Ramnunte), bensì un altro Antifonte, cioè Antifonte il sofista (cfr. *supra*, n. 1); pertanto proprio questo passo costituirebbe una decisiva testimonianza dell'esistenza di due distinti personaggi di nome Antifonte e, in particolare, dell'esistenza di un Antifonte sofista (del quale, per altro, a differenza di quanto accade per l'oratore

divino è perfetto, ciò che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione»[21].

[11] Un'altra volta, discutendo con Socrate, Antifonte gli disse: «Socrate, io ti considero un uomo giusto, ma sapiente proprio no. E mi sembra che tu stesso te ne renda conto: infatti non ti fai pagare per la tua compagnia. Eppure, il tuo mantello, la tua casa o qualunque altra cosa tu possieda, poiché pensi che valgano del denaro, non li cederesti a nessuno non dico gratis, ma neppure a un prezzo inferiore al loro valore. [12] È dunque evidente che, se tu pensassi che la tua compagnia vale qualcosa, anche per essa pretenderesti una somma di denaro non inferiore al suo valore. Perciò puoi essere giusto, dal momento che non imbrogli per avidità, ma sapiente no, dal momento che ciò che sai non vale nulla»[22]. [13] Al che Socrate replicò: «Antifonte, presso di noi[23] è opinione comune che della bellezza e della sapienza si possa disporre tanto in modo nobile, quanto in modo ignobile. In effetti, se uno per denaro vende la propria bellezza a chi la desidera, lo chiamano prostituto; se invece uno diventa amico di qualcuno in cui ha visto un amante virtuoso[24], noi lo consideriamo assennato[25]. Allo stesso modo coloro che

Antifonte, non sappiamo assolutamente nulla). Secondo altri, invece, l'espressione allude a Socrate e al suo *entourage* (cfr., tra gli altri, O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 160), un'ipotesi che, alla luce del contesto, sembra molto più convincente: quanto Socrate si appresta a esporre non è infatti una convinzione diffusa e condivisa dagli Ateniesi, bensì l'opinione di Socrate e dei suoi amici.

24. Qui e poco sotto (cfr. n. 28) abbiamo reso con «virtuoso» il greco καλόν τε ἀγαθόν (qui usato come aggettivo), privilegiandone, alla luce del contesto, la connotazione etica: cfr. I, 2, 18 e n. 41; per questa espressione (in realtà intraducibile) vedi anche I, 1, 16 e n. 41.

25. O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 161, rileva una incongruenza tra questa affermazione e I, 2, 29-30, nonché I, 3, 8-13 (ma cfr. anche II, 1, 30; II, 6, 30-33), dove Socrate condanna le relazioni omosessuali (che di solito si intrecciavano tra un adulto in qualità di *erastes* e un adolescente in qualità di *eromenos*). L'incongruenza però si attenua fino a scomparire, se esaminiamo le convinzioni del Socrate di Senofonte alla luce di quelle proprie, appunto, di Senofonte stesso. Quest'ultimo, infatti, non condanna tali relazioni in sé e per sé, ma soltanto nel caso in cui implichino rapporti sessuali; in assenza di rapporti sessuali, invece, attribuisce alla relazione tra un adolescente e un uomo adulto una importante valenza pedagogica: vedi *Resp. Lac.*, 2, 12-13, dove la distinzione tra relazioni omosessuali illecite e relazioni omosessuali lecite, anzi tra relazioni dichiarate ignobili e relazioni meritevoli di ogni elogio, è formulata con la massima chiarezza; ed è la medesima distinzione che, nel *Simposio* di Senofonte, viene

ρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους] ἀποκαλοῦσιν[26], ὅστις δέ, ὃν ἂν γνῷ εὐφυῆ ὄντα[27], διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ[28] πολίτῃ προσήκει, ταῦτα ποιεῖν. [14] Ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός, ὦ Ἀντιφῶν, ὥσπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἥδεται[29], οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς[30], καὶ ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω[31], καὶ ἄλλοις συνίστημι[32] παρ' ὧν ἂν ἡγῶμαι ὠφελήσεσθαί τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν· καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν[33], οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες[34], ἀνελίττων[35] κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ

posta sulla bocca di Socrate (*Symp.*, 8, 12-36). Del resto, negli stessi *Memorabili*, Senofonte ci presenta un Socrate che spesso confessa di essere innamorato di qualcuno, ma subito dopo si affretta a precisare che «era chiaro che desiderava non quelli dotati per natura di un bel corpo, ma quelli dotati di un'anima incline alla virtù» (IV, 1, 2), il che esclude implicitamente qualsiasi relazione sessuale tra Socrate e coloro di cui di volta in volta si innamora. E anche qui, in *Mem.*, I, 6, 13, è evidente che la relazione elogiata da Socrate è una relazione casta: lo conferma il termine σώφρονα, che abbiamo tradotto con «assennato», ma che indica propriamente chi è dotato di *sophrosyne* e, come abbiamo visto (cfr. I, 2, 17 e n. 40), *sophrosyne* in Senofonte è sinonimo di *enkrateia* (ricordiamo che uno degli ambiti in cui si esercita la *enkrateia* è appunto quello della sessualità: cfr. I, 2, 1 e n. 1). Per la distinzione tra relazioni omosessuali lecite e illecite vedi inoltre I, 2, 29 e n. 59; I, 3, 8-13; II, 1, 30 e n. 122; II, 6, 22 e n. 60; II, 6, 30-33; IV, 1, 2 e n. 3.

26. A ragione Bandini (BANDINI-DORION, I, cit., p. 45) rileva che qui Socrate riconosce implicitamente che i sofisti possiedono un qualche sapere e quello che rimprovera loro è soltanto il fatto di vendere tale sapere in cambio di denaro, mentre il Socrate di Platone non si limita a biasimare i sofisti perché esigono di essere pagati, ma anche e soprattutto perché considera il loro sapere un sapere meramente apparente, un falso sapere. A ciò si può aggiungere che, in questa sua risposta ad Antifonte, Socrate ammette, in modo altrettanto implicito ma chiaro, di essere lui stesso sapiente: in effetti ad Antifonte che gli rinfaccia di non essere tale, dal momento che la sua pretesa sapienza, elargita in modo del tutto gratuito, non ha evidentemente alcun valore (cfr. *supra*, § 12 e n. 22), Socrate risponde appunto rivendicando a se stesso un uso disinteressato e virtuoso della propria sapienza (cfr. anche *infra*, § 14 e n. 31). Ciò non deve sorprendere, dal momento che il Socrate dei *Memorabili*, a differenza del Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, non proclama mai la propria inscienza, ma anzi è sempre pronto a fornire insegnamenti sugli argomenti più disparati, conformandosi all'immagine tradizionale del sapiente: in proposito cfr. soprattutto *Introduzione*, pp. 22-25 e pp. 117-119. Da notare, infine, l'atteggiamento di disprezzo nei confronti del denaro che Socrate manifesta qui come altrove: cfr. *supra*, §§ 5 e 10; I, 2, 5-6 e n. 14; I, 2, 60; I, 5, 6 e n. 16.

27. Cfr. ancora IV, 1, 2, dove vengono specificate le caratteristiche e le qualità dell'uomo considerato da Socrate εὐφυής.

28. Per questa traduzione di καλῷ κἀγαθῷ vedi *supra*, n. 24: l'uso di questa medesima espressione sottolinea efficacemente la corrispondenza che viene a istituirsi tra l'amante virtuoso e il cittadino virtuoso; per una dettagliata e puntuale disamina di tutta la similitudine rinviamo all'analisi di Dorion in BANDINI-

per denaro vendono la propria sapienza a chi la desidera, li chiamano sofisti[26] [come i prostituti]; invece chi diventa amico di qualcuno in cui ha visto un uomo di nobile indole[27], insegnandogli quanto sa di buono, ebbene costui pensiamo che faccia proprio ciò che si addice a un cittadino virtuoso[28]. [14] Perciò, Antifonte, come un altro prova piacere nell'avere un buon cavallo o un cane o un uccello[29], così anch'io provo piacere, e ancora di più, nell'avere dei buoni amici[30]; e se so qualcosa di buono, lo insegno[31] e inoltre li metto in contatto con altre persone[32] che penso potranno essere loro utili per il conseguimento della virtù. Quanto ai tesori dei sapienti del passato[33], che essi ci hanno lasciato in eredità scrivendoli nei loro libri[34], li ripercorro sfogliandoli[35] insieme agli amici e, se

DORION, I, cit., pp. 162-163. Ancora Dorion (*ibid.*) nota, a ragione, che proprio quest'ultimo tipo di relazione corrisponde esattamente alla relazione pedagogica che verrà ad instaurarsi tra Socrate ed Eutidemo (relazione che darà vita alla maggior parte delle conversazioni del libro IV: vedi IV, 2; IV, 3; IV, 5; IV, 6).

29. Si noti l'efficacia retorica del modulo della *Priamel*.

30. Cfr. III, 11, 5 e soprattutto II, 4 (in particolare II, 4, 5), dove per altro emerge in modo inequivocabile la concezione utilitaristica dell'amicizia propria del Socrate di Senofonte. Un suggestivo riscontro a questa affermazione si rinviene anche in *Lys.*, 211 d-e: ma non per questo, come rileva giustamente Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 163-164), bisogna ricavarne la conclusione che Senofonte abbia ripreso in modo pedissequo il passo in questione dal *Liside*, come sostiene Kahn (H. C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996, pp. 393-394 e 398): in effetti, anche ammettendo che Senofonte abbia tratto spunto dal *Liside*, bisogna comunque dargli atto di aver saputo rielaborare e adattare al nuovo contesto il passo di Platone; inoltre, come avremo modo di vedere in II, 4-6, la concezione dell'amicizia del Socrate dei *Memorabili* è talmente differente da quella delineata nel *Liside* che risulta davvero poco convincente postulare una dipendenza di Senofonte da Platone.

31. Per la portata e il senso di questa dichiarazione, che può sembrare in contrasto con altre affermazioni precedenti, vedi I, 2, 3 e n. 6; I, 2, 5-7 e n. 14.

32. Cfr. III, 1, 3 e n. 7; IV, 7, 1 e n. 4; vedi anche II, 6, 28-39 e n. 73 e 82. Ma è soprattutto nel *Simposio* che il Socrate di Senofonte si attribuisce, ironicamente, un ruolo di «intermediario»: vedi *Symp.*, 3, 10; 4, 56-64; 8, 42-43.

33. Per una espressione simile cfr. IV, 2, 9 e n. 21; PLATONE, *Phil.*, 15 e.

34. Come è stato ampiamente notato, questo passo costituisce una preziosa testimonianza sulla diffusione di testi scritti nell'Atene della fine del V secolo; cfr. anche IV, 2, 1; IV, 2, 8-10.

35. Traduzione modernizzante, ma inevitabile, dato che i libri si sfogliano. In greco ἀνελίττων significa «svolgendoli», in quanto βιβλία, che è stato tradotto con «libri», indica in realtà i rotoli di papiro. In sostanza, il testo greco, letteralmente, recita così: «Quanto ai tesori dei sapienti del passato, che essi ci hanno lasciato in eredità scrivendoli su rotoli, li ripercorro svolgendoli insieme agli amici».

ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα[36], καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἐὰν ἀλλήλοις φίλοι γιγνώμεθα. Ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι ἐδόκει αὐτός τε μακάριος εἶναι[37] καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ καλοκἀγαθίαν[38] ἄγειν.

[15] Καὶ πάλιν ποτὲ[39] τοῦ Ἀντιφῶντος ἐρομένου αὐτόν, πῶς ἄλλους μὲν ἡγοῖτο πολιτικοὺς ποιεῖν, αὐτὸς δὲ οὐ πράττοι τὰ πολιτικά[40], εἴπερ ἐπίσταιτο· Ποτέρως δ' ἄν, ἔφη, ὦ Ἀντιφῶν, μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά[41];

36. Per l'abitudine di selezionare dei passi ritenuti particolarmente significativi, formando così delle antologie, per uso personale e/o della propria cerchia di amici, cfr. soprattutto IV, 2, 1 e n. 4; IV, 2, 8-10; cfr. anche I, 2, 20, n. 49; I, 2, 56 e n. 110; II, 1, 20, n. 68; vedi inoltre ISOCRATE, *Ad Nic.*, 44. Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., pp. 165-166) nota a ragione che questo passo potrebbe costituire una ulteriore replica all'accusa di Policrate secondo la quale Socrate sceglieva i versi peggiori dei poeti più famosi allo scopo di indurre i suoi amici a divenire dei criminali e dei fautori della tirannide (I, 2, 56), e segnala il ricorrere, certo non casuale, del medesimo verbo ἐκλέγω («scegliere». «selezionare»), sia qui che in I, 2, 56 (già Gigon aveva rilevato che I, 2, 56 e I, 6, 14 sono gli unici due passi di tutta l'opera in cui compare ἐκλέγω nel significato sopra citato: vedi O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 163); per un'altra replica indiretta alla medesima accusa di Policrate cfr. anche II, 1, 20-21 e n. 77. D'altro canto Gigon (*ibid.*) ritiene questo passo di particolare importanza, in quanto alluderebbe, sia pure in maniera velata, al procedimento compositivo utilizzato da Senofonte per la stesura dei *Memorabili*, che sarebbero stati elaborati sulla base di brani scelti della precedente letteratura socratica. Questa tesi, ripresa da altri studiosi (cfr., ad es., A.-H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957, p. 106), ci sembra che rimanga del tutto indimostrata: se non si può certo escludere che Senofonte abbia tenuto presente la produzione letteraria relativa a Socrate ed è anzi del tutto verosimile che lo abbia fatto, non esiste alcuna prova che i *Memorabili* costituiscano una sorta di assemblaggio di vari estratti da precedenti *logoi sokratikoi* (ed è molto improbabile che una prova del genere possa mai esistere, dal momento che, eccettuati i dialoghi di Platone, la letteratura socratica è andata quasi completamente perduta).

37. Questa affermazione di Senofonte, posta a conclusione della seconda conversazione di Socrate con Antifonte, rappresenta anche una replica polemica alle provocatorie argomentazioni di Antifonte dei §§ 2-3. Significativo il fatto che l'aggettivo utilizzato per affermare la felicità di Socrate non è, come ci si attenderebbe, εὐδαίμων, bensì μακάριος, di solito impiegato in riferimento alla felicità degli dèi. Non è improbabile, come suggerisce Dorion (BANDINI-DORION, I, cit., p. 167), che ciò sia dovuto al fatto che la felicità di Socrate, al pari di quella della divinità, si fonda sull'autosufficienza (cfr. *supra*, § 10 e n. 19 e 20). Quanto alla felicità di Socrate, essa verrà enfaticamente ribadita nel capitolo conclusivo dei *Memorabili*: cfr. IV, 8, 3; IV, 8, 6; IV, 8, 11 e n. 28.

38. Così abbiamo reso, alla luce del contesto, il termine καλοκἀγαθία, privilegiandone la connotazione in senso etico: cfr. *supra*, § 13 e n. 24 e 28; vedi inoltre IV, 2, 23 e n. 40; IV, 8, 11 e n. 27. Questa affermazione conclusiva di Senofonte costituisce palesemente una risposta all'accusa mossa a Socrate in I, 4, 1.

39. Questa terza e ultima conversazione con Antifonte, oltre a suscitare dub-

vediamo qualcosa di buono, lo mettiamo da parte[36] e consideriamo un grande guadagno essere amici gli uni degli altri». Quando sentivo queste parole, mi pareva che lui stesso fosse felice[37] e che conducesse alla virtù[38] coloro che lo ascoltavano.

[15] Un'altra volta ancora[39] Antifonte gli domandò come poteva pensare di far diventare uomini politici gli altri, mentre lui stesso non faceva politica[40], se pure la conosceva. «In che modo» rispose Socrate «mi occuperei meglio di politica, Antifonte? Se facessi politica da solo oppure facendo in modo che ci sia il maggior numero possibile di uomini capaci di occuparsene?»[41].

bi e perplessità di varia natura (cfr. *infra*, n. 41), si presenta assai diversa dalle due precedenti: in effetti, sia per la sua brevità sia per la sua struttura, non è tanto un dialogo quanto una vera e propria *chreia*: vedi *Introduzione*, pp. 23-25 e note relative (in particolare n. 78 e 86). Anche i capp. 13 e 14 del III libro sono costituiti da una serie di *chreiai* (cfr. III, 13, 1, n. 1; III, 14, 1, n. 1); per altre *chreiai* vedi III, 8, 3 e n. 9; III, 9, 14 e n. 24.

40. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 31 c-32 a; 32 e; *Gorg.*, 473 e-474 a.

41. Quest'ultimo paragrafo pone alcuni problemi, di autenticità innanzi tutto. In effetti esso interrompe in modo alquanto maldestro la transizione tra I, 6, 14 e I, 7, 1, transizione che risulta invece del tutto scorrevole se lo si elimina; sembra pertanto assai probabile che si tratti di una aggiunta successiva, mentre è più difficile stabilire se essa risalga a un interpolatore ovvero allo stesso Senofonte. In quest'ultimo caso, a mio avviso il più verosimile (non poche opere di Senofonte, dall'*Anabasi* alla *Costituzione degli Spartani*, mostrano segni evidenti di aggiunte successive), è il contenuto di questo paragrafo a suscitare qualche perplessità. In effetti, almeno a una prima lettura, l'affermazione che Senofonte qui attribuisce a Socrate appare difficile da conciliare con quanto asserito in precedenza dallo stesso Senofonte, cioè che soltanto Crizia e Alcibiade, a differenza di tutti gli altri compagni e seguaci di Socrate (I, 2, 48), lo avevano frequentato allo scopo di imparare a fare politica (I, 2, 16; I, 2, 47) e di diventare, in tal modo, capi della città (I, 2, 39). D'altra parte, nel prosieguo dell'opera, Socrate assume più volte il ruolo di «precettore politico»: vedi III, 2-4, e soprattutto III, 5 (conversazione con Pericle il Giovane appena eletto stratego), III, 6 (conversazione con Glaucone), III, 7 (conversazione con Carmide), IV, 2 (prima conversazione con Eutidemo), IV, 5-6 *passim* (ulteriori conversazioni con Eutidemo). Perciò, se proprio di incongruenza si deve parlare, essa percorre e permea di sé gran parte dell'opera e non si può pensare di risolverla attribuendo questo paragrafo al comodo intervento di un anonimo interpolatore. A mio avviso, tuttavia, la pretesa incongruenza viene meno a una lettura più attenta: in effetti, mai nei *Memorabili* si nega che Socrate si impegnasse a formare degli uomini politici competenti, che fossero innanzi tutto dei *kaloi kagathoi* (cfr. I, 2, 48): quello che Senofonte nega è che Socrate potesse essere ritenuto responsabile di discepoli come Crizia e Alcibiade, che non miravano a diventare uomini politici competenti e quindi realmente in grado di giovare alla città, ma soltanto a personali posizioni di potere (cfr. I, 2, 39), e che infatti si erano allontanati da Socrate non appena

[7, 1] Ἐπισκεψώμεθα δὲ εἰ[1] καὶ ἀλαζονείας ἀποτρέπων τοὺς συνόντας ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν[2]· ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ⟨δ⟩ καὶ δοκεῖν βούλοιτο[3]. Ὅτι δ' ἀληθῆ ἔλεγεν, ὧδε ἐδίδασκεν[4]· [2] Ἐνθυμώμεθα γάρ, ἔφη, εἴ τις μὴ ὢν ἀγαθὸς αὐλητὴς δοκεῖν βούλοιτο, τί ἂν αὐτῷ ποιητέον εἴη. Ἆρ' οὐ τὰ ἔξω τῆς τέχνης μιμητέον τοὺς ἀγαθοὺς αὐλητάς; Καὶ πρῶτον μέν, ὅτι ἐκεῖνοι σκεύη τε καλὰ κέκτηνται καὶ ἀκολούθους πολλοὺς περιάγονται, καὶ τούτῳ ταῦτα ποιητέον· ἔπειτα, ὅτι ἐκείνους πολλοὶ ἐπαινοῦσι, καὶ τούτῳ πολλοὺς ἐπαινέτας παρασκευαστέον. Ἀλλὰ μὴν ἔργον γε οὐδαμοῦ ληπτέον, ἢ εὐθὺς ἐλεγχθήσεται γελοῖος ὢν καὶ οὐ μόνον αὐλητὴς κακός, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπος ἀλαζών. Καίτοι πολλὰ μὲν δαπανῶν, μηδὲν δ' ὠφελούμενος, πρὸς δὲ τούτοις κακοδοξῶν, πῶς οὐκ ἐπιπόνως τε καὶ ἀλυσιτελῶς καὶ καταγελάστως βιώσεται[5]; [3] Ὡς δ' αὕτως εἴ τις βούλοιτο στρατηγὸς ἀγαθὸς μὴ ὢν φαίνεσθαι ἢ κυβερνήτης, ἐννοῶμεν τί ἂν αὐτῷ συμβαίνοι. Ἆρ' οὐκ ἄν, εἰ μὲν ἐπιθυμῶν τοῦ δοκεῖν ἱκανὸς εἶναι ταῦτα πράττειν μὴ δύναι-

si erano sentiti superiori agli altri (cfr. I, 2, 16), senza aver portato a termine quella sorta di percorso formativo in campo politico che Socrate proponeva a quanti lo frequentavano (cfr. I, 2, 47-48): al riguardo vedi anche I, 2, 48 e n. 95. Aggiungiamo inoltre che quelle che talora possono sembrare incongruenze o addirittura contraddizioni tra la prima (I, 1, 1-I, 2, 64) e la seconda sezione (I, 3, 1-IV, 8, 11) dei *Memorabili* spesso si riducono a mere differenze di tono, in funzione delle diverse finalità perseguite: se infatti tutta l'opera, nel suo complesso, non può certo ritenersi destituita di una finalità apologetica in senso lato, tuttavia è nella prima *tranche* che essa prevale nettamente, a scapito di qualsiasi altro intento: pertanto non deve destare sorpresa il fatto che nello «scritto di difesa» le preoccupazioni apologetiche si accampino in primo piano e in posizione dominante, mentre nel resto dell'opera tendono ad assumere toni più sfumati o, addirittura, a essere talora accantonate (come, ad es., in III, 7: cfr. in particolare III, 7, 1 e n. 2; III, 7, 5-6 e n. 7 e 8; *Introduzione*, pp. 50-51 e 181-187).

7. 1. La formula introduttiva è la medesima di I, 5, 1 e, in entrambi i casi, introduce non un dialogo, bensì un discorso di Socrate, rivolto a interlocutori indeterminati: l'unica differenza è che, mentre in I, 5, vi è un unico discorso di Socrate (I, 5, 1-5), qui a un primo discorso di Socrate riportato in forma diretta (I, 7, 2-3) seguono altri due brevissimi discorsi riportati in forma indiretta (I, 7, 4-5).

2. J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris, 1953, p. 83 e n. 5, ha osservato che questa espressione, in cui compare il verbo προτρέπω è piuttosto infelice, in quanto sembra richiamare l'accusa menzionata in I, 4, 1, secondo la quale Socrate sarebbe stato appunto bravissimo nell'esortare (προτρέψασθαι) gli uo-

[7, 1] Esaminiamo ora se[1], distogliendo i suoi compagni dalla millanteria, li induceva a prendersi cura della virtù[2]. In effetti diceva sempre che non esiste strada migliore per avere buona fama che quella di diventare veramente bravo in ciò in cui si vuole apparire tale[3]. E che quanto asseriva era vero, lo spiegava[4] così: [2] «Pensiamo a che cosa dovrebbe fare chi, senza esserlo, volesse sembrare un buon flautista. Non dovrà forse imitare i buoni flautisti negli aspetti esteriori della loro arte? Innanzi tutto, dato che essi hanno dei bei costumi e vanno in giro con un folto seguito, anche lui dovrà fare altrettanto. In secondo luogo, poiché sono in molti ad ammirarli, anche lui dovrà procurarsi molti ammiratori. Ma non dovrà mettersi all'opera da nessuna parte, altrimenti si coprirà subito di ridicolo e verrà smascherato non soltanto come cattivo flautista, ma anche come millantatore. E dunque, con molte spese, senza nessun guadagno e per di più con una cattiva reputazione, come potrà non condurre una vita faticosa, priva di vantaggi e oggetto di derisione?[5] [3] Allo stesso modo pensiamo a che cosa accadrebbe a chi, senza esserlo, volesse sembrare un buon stratego o un buon timoniere. Se, pur desiderando apparire capace di fare queste cose, non riu-

mini alla virtù, ma incapace di condurli (προαγαγεῖν) ad essa; ancora più sorprendente potrebbe apparire il fatto che espressioni simili, in cui ricorre appunto questo stesso verbo προτρέπω, compaiano anche altrove (I, 2, 64; II, 1, 1; IV, 5, 1) e addirittura nel paragrafo posto a conclusione dell'opera (IV, 8, 11). Tuttavia, anche in questo caso, mi sembra che quella che a prima vista appare una curiosa e maldestra incongruenza sia suscettibile di una convincente spiegazione: come ha rilevato O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 166, il verbo προτρέπω in I, 4, 1, è usato in un senso restrittivo che non ha in nessun altro passo (quindi neppure in questo): infatti, mentre in I, 4, 1, dove è usato in opposizione a προάγω, assume il significato di "incitare", "esortare", altrove (oltre ai luoghi già citati cfr. I, 2, 32; II, 5, 1; III, 5, 3; III, 5, 7; IV, 7, 9) riveste il significato più ampio di "indurre con le proprie esortazioni qualcuno a fare qualcosa": in proposito vedi anche V. J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 81-82; *contra* L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CXXVI, n. 1; cfr. inoltre *Introduzione*, n. 555. Quanto alla cura della virtù, vedi soprattutto I, 2, 8 e n. 18; cfr. anche IV, 8, 11 e n. 21; *Introduzione*, p. 101.

3. Cfr. II, 6, 39 e n. 92; *Cyr.*, I, 6, 22, dove un'analoga affermazione è posta sulla bocca di Cambise nel corso del suo lungo discorso didattico al figlio Ciro (*Cyr.*, I, 6, 2-46); vedi anche III, 6, 16 e n. 23; IV, 2, 29 e n. 46.

4. Letteralmente: «insegnava» (ἐδίδασκεν): al riguardo cfr. I, 6, 14 e n. 31.

5. Cfr. II, 6, 38 e n. 91.

το πείθειν, τοῦτ' εἴη λυπηρόν, εἰ δὲ πείσειεν, ἔτι ἀθλιώτερον; Δῆλον γὰρ ὅτι κυβερνᾶν κατασταθεὶς ὁ μὴ ἐπιστάμενος ἢ στρατηγεῖν ἀπολέσειεν ἂν οὓς ἥκιστα βούλοιτο, καὶ αὐτὸς αἰσχρῶς ἂν καὶ κακῶς ἀπαλλάξειεν[6]. [4] Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλούσιον καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ἰσχυρὸν μὴ ὄντα δοκεῖν ἀλυσιτελὲς ἀπέφαινε[7]· προστάττεσθαι γὰρ αὐτοῖς ἔφη μείζω ἢ κατὰ δύναμιν, καὶ μὴ δυναμένους ταῦτα ποιεῖν, δοκοῦντας ἱκανοὺς εἶναι, συγγνώμης οὐκ ἂν τυγχάνειν. [5] Ἀπατεῶνα δ' ἐκάλει οὐ μικρὸν μὲν οὐδ' εἴ τις ἀργύριον ἢ σκεῦος παρά του πειθοῖ λαβὼν ἀποστεροίη, πολὺ δὲ μέγιστον ὅστις μηδενὸς ἄξιος ὢν ἐξηπατήκοι πείθων ὡς ἱκανὸς εἴη τῆς πόλεως ἡγεῖσθαι[8]. Ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει καὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας τοιαῦτα λέγων[9].

6. Cfr. ancora II, 6, 38, dove tornano gli esempi del timoniere e dello stratego. J. LUCCIONI, *Xénophon*, cit., pp. 97-98, nota giustamente che i frequenti riferimenti all'arte militare attribuiti al Socrate dei *Memorabili* sono una palese proiezione di un interesse tipico di Senofonte: in particolare è evidente che il problema della responsabilità dello stratego rispetto alla salvezza o alla rovina del proprio esercito era particolarmente sentito dall'antico comandante della retroguardia dei Diecimila.

7. Cfr. *Cyr.*, VIII, 4, 32, dove una affermazione abbastanza simile è posta sulla bocca di Ciro: si noti per altro che Ciro prende in considerazione soltanto chi cerca di sembrare più ricco di quanto non sia e anche il motivo del discredito che si abbatte su di lui viene specificato con maggiore precisione: Ciro infatti afferma che chi si fa passare per ricco senza esserlo, non riesce a beneficare i suoi amici in proporzione alle sue presunte ricchezze, procurandosi quindi una cattiva fama.

scisse a convincere gli altri, non sarebbe forse doloroso? E se ci riuscisse, non sarebbe ancora più terribile? È evidente infatti che, incaricato di pilotare una nave o di comandare un esercito, chi non sa farlo provocherebbe la rovina di coloro che non voleva affatto rovinare e lui stesso ne uscirebbe malamente e pieno di vergogna»[6]. [4] Nello stesso modo dimostrava che non reca nessun vantaggio sembrare ricchi, coraggiosi e forti senza esserlo[7]: infatti, diceva, a costoro si impongono prestazioni superiori alle loro possibilità e poiché, sebbene ne sembrino capaci, non sono in grado di fare quanto richiesto, non otterranno nessuna indulgenza. [5] Definiva un grande imbroglione chi sottrae a un altro del denaro o un oggetto che lo ha persuaso ad affidargli, ma un imbroglione davvero grandissimo chi, pur non valendo nulla, inganna gli altri facendo credere di essere in grado di governare la città[8]. A me sembrava dunque che, con discorsi del genere, distogliesse i suoi compagni dalla millanteria[9].

8. Cfr. ancora II, 6, 38 e n. 90. Come avremo modo di vedere soprattutto nelle prime sette conversazioni del libro III, per il Socrate di Senofonte la politica costituisce una specifica *techne*: cfr. I, 2, 9 e n. 23; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-7 e n. 11; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 163-179.

9. Il capitolo si chiude utilizzando ancora una volta il modulo della *Ringkomposition*, anche se la formula di esordio viene ripresa soltanto parzialmente.

B

[1, 1] Ἐδόκει δέ μοι[1] καὶ τοιάδε διαλεγόμενος προτρέπειν[2] τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου [καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου][3]. Γνοὺς γάρ τινα τῶν συνόντων[4] ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα, Εἰπέ μοι, ἔφη[5], ὦ Ἀρίστιππε[6], εἰ δέοι σε παι-

1. 1. Questa affermazione introduttiva è palesemente finalizzata a presentare il narratore come testimone autoptico della conversazione che verrà riferita: si tratta per altro, come abbiamo visto, di un mero espediente letterario: cfr. I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32. Per altre dichiarazioni più o meno esplicite di testimonianza autoptica vedi I, 4, 2 e n. 7; II, 4, 1 e n. 1; II, 5, 1 e n. 1; II, 6, 1 e n. 1; II, 7, 1 e n. 5; II, 9, 1 e n. 1; II, 10, 1 e n. 1; III, 3, 1 e n. 1; IV, 3, 2 e n. 7; IV, 4, 5 e n. 12; IV, 5, 2 e n. 4.

2. Per il significato del verbo προτρέπω in questo contesto vedi I, 7, 1 e n. 2; cfr. anche *Introduzione*, n. 555.

3. Per il testo vedi *Nota critica*. Riguardo alla *enkrateia* vedi innanzi tutto I, 2, 1 e n. 1 e 2; cfr. inoltre I, 5, 1 e n. 3 e 4; I, 5, 3 e n. 10; I, 5, 4 e n. 11; I, 6, 8 e n. 14; I, 6, 9 e n. 17. Anche nella premessa a questa conversazione Senofonte non dimentica di ricordare che Socrate rendeva moralmente migliori quanti lo frequentavano: cfr. I, 4, 1 e n. 6.

4. Come viene chiarito subito dopo, si tratta di Aristippo (su costui vedi *infra*, n. 6); quanto alla intemperanza che qui gli viene attribuita, questa notizia non trova effettivo riscontro in altre fonti (eccettuato il fr. 36 Kock del poeta comico Alessi, per altro ben poco attendibile come testimonianza storica) ed è probabilmente da ricondursi all'ostilità di Senofonte nei suoi confronti, che emerge in modo palese sia qui, sia più avanti, in III, 8, 1-7 (cfr. anche I, 2, 60, n. 120). Significativo il fatto che già in epoca antica tale ostilità non solo fosse stata notata (cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 65; SUIDA, *s. v.* Ἀρίστιππος), ma fosse stata posta all'origine di questa conversazione tra Socrate e Aristippo (DIOGENE LAERZIO, *ibid.*), che veniva quindi considerata una creazione di Senofonte, destituita di valore storico (DIOGENE LAERZIO, *ibid.*).

5. Per questa formula introduttiva, nonché per il consueto Εἰπέ μοι che dà inizio alla conversazione, vedi I, 3, 8 e n. 33; riguardo al tipo di domanda iniziale vedi invece I, 4, 2 e n. 11. Quanto al dialogo che segue, in base a quanto dichiara Senofonte stesso in III, 8, 1, dovrebbe trattarsi di un *elenchos*: in realtà, l'affer-

LIBRO SECONDO

[1, 1] Mi sembrava[1] poi che anche tenendo discorsi come quelli che seguono inducesse[2] quanti lo frequentavano a esercitare il dominio di sé riguardo al desiderio del cibo, delle bevande, del piacere sessuale e del sonno [del freddo, del caldo e della fatica][3]. Essendosi accorto che uno dei suoi compagni[4] era piuttosto intemperante nei confronti di queste cose, gli domandò[5]: «Dimmi, Aristippo[6], se tu dovessi pren-

mazione di Senofonte secondo la quale, in questa conversazione, Aristippo era stato confutato (ἠλέγχετο) da Socrate, non va intesa nel senso che Aristippo sia stato sottoposto a un vero e proprio *elenchos*, ma semplicemente nel senso che, a giudizio di Senofonte, le tesi di Aristippo erano state contrastate, smentite da quelle di Socrate; in sostanza questo dialogo non può ritenersi un *elenchos* nel senso tecnico del termine: in proposito cfr. *Introduzione*, pp. 121-123 e n. 552. Da rilevare, inoltre, che questa conversazione appare strettamente collegata alle precedenti, in quanto anch'essa si propone di illustrare come Socrate si impegnasse costantemente a indurre i suoi seguaci alla pratica di quelle virtù di cui egli stesso costituiva uno straordinario modello: qui viene ripreso il tema della *enkrateia* (già affrontato in I, 3, 5-15; I, 5; I, 6, 8-9), esaminata questa volta dal punto di vista della sua rilevanza in ambito politico.

6. Aristippo di Cirene fu uno dei più famosi discepoli di Socrate; dopo la morte del maestro, compì numerosi viaggi, recandosi, al pari di Platone, anche a Siracusa presso il tiranno Dionisio il Vecchio; DIOGENE LAERZIO, II, 84, gli attribuisce, oltre a un'opera storica sulla Libia, ben venticinque dialoghi, di cui ci ha tramandato i titoli (per altro in numero di ventitré, non di venticinque); ancora Diogene ci fornisce, in base alla testimonianza di Sozione e di Panezio, un secondo elenco delle sue opere, alquanto diverso dal primo (DIOGENE LAERZIO, II, 85). Le opere di Aristippo, comunque, sono andate perdute, il che rende ardua una puntuale ricostruzione del suo pensiero: in particolare appare difficile distinguere le dottrine di Aristippo da quelle della cosiddetta scuola cirenaica, di cui è tradizionalmente (ma non unanimemente) ritenuto il fondatore: per un'ampia ed esauriente disamina rinviamo al fondamentale studio di G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*,

δεύειν παραλαβόντα δύο τῶν νέων, τὸν μέν, ὅπως ἱκανὸς ἔσται ἄρχειν, τὸν δ' ὅπως μηδ' ἀντιποιήσεται ἀρχῆς, πῶς ἂν ἑκάτερον παιδεύοις[7]; Βούλει σκοπῶμεν, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς[8] ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων; Καὶ ὁ Ἀρίστιππος ἔφη· Δοκεῖ γοῦν μοι ἡ τροφὴ ἀρχὴ εἶναι· οὐδὲ γὰρ ζῴη γ' ἄν τις, εἰ μὴ τρέφοιτο. [2] Οὐκοῦν τὸ μὲν βούλεσθαι σίτου ἅπτεσθαι, ὅταν ὥρα ἥκῃ, ἀμφοτέροις εἰκὸς παραγίγνεσθαι; Εἰκὸς γάρ, ἔφη. Τὸ οὖν προαιρεῖσθαι[9] τὸ κατεπεῖγον μᾶλλον πράττειν ἢ τῇ γαστρὶ χαρίζεσθαι πότερον ἂν αὐτῶν ἐθίζοιμεν; Τὸν εἰς τὸ ἄρχειν, ἔφη, νὴ Δία παιδευόμενον, ὅπως μὴ τὰ τῆς πόλεως ἄπρακτα γίγνηται παρὰ τὴν ἐκείνου ἀρχήν. Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ ὅταν πιεῖν βούλωνται, τὸ δύνασθαι διψῶντα ἀνέχεσθαι τῷ αὐτῷ προσθετέον; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [3] Τὸ δὲ ὕπνου ἐγκρατῆ εἶναι, ὥστε δύνασθαι καὶ ὀψὲ κοιμηθῆναι καὶ πρωῒ ἀναστῆναι καὶ ἀγρυπνῆσαι, εἴ τι δέοι, ποτέρῳ ἂν προσθείημεν[10]; Καὶ τοῦτο, ἔφη, τῷ αὐτῷ.

Firenze, 1958, nonché a E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden-Köln, 1961.

7. Come rilevato dal Gigon (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956, pp. 14-15), l'esperimento pedagogico che Socrate si appresta a trattare non è privo di riscontri significativi. Innanzi tutto con il noto aneddoto dei cuccioli di Licurgo, tramandatoci in diverse versioni (la più antica tra quelle giunte fino a noi è quella di NICOLA DAMASCENO, *F.Gr. Hist.*, 90 F 56, da cui dipendono, con ogni probabilità, PLUTARCO, *De liberis educandis*, 3 a-b; *Apophthegmata Laconica*, 225 e-226 b): Licurgo, desiderando mostrare ai suoi concittadini l'importanza dell'educazione, alleva due cuccioli di cane in modo opposto: uno viene viziato, mentre l'altro viene sottoposto a una rigida disciplina; quando i cuccioli sono ormai adulti, Licurgo li porta alla presenza degli Spartani riuniti in assemblea, pone davanti ai due cani un pasto gustoso e, contemporaneamente, dà via libera a una lepre: ovviamente il cane viziato non degna la lepre di uno sguardo e si getta sul cibo, mentre quello abituato a una severa disciplina, incurante delle lusinghe della gola, si lancia all'inseguimento. Tuttavia, lo scopo di questo esperimento educativo è sensibilmente diverso da quello che qui si propone Socrate, in quanto ciò che Licurgo vuole dimostrare è il ruolo decisivo e preminente dell'educazione rispetto a quello della stessa *physis*: questo vale sia nella versione in cui i due cuccioli sono figli degli stessi genitori, sia, a maggior ragione, in quella in cui il cane poltrone è figlio di pregiati cani da caccia, mentre l'altro, quello che si precipita a inseguire la lepre, è figlio di cani di nessun valore. Socrate invece intende dimostrare la stretta relazione tra il dominio di sé e la capacità di esercitare il potere da un lato e quella tra l'intemperanza e l'essere soggetto al potere altrui dall'altro: la *enkrateia* (a cui si affianca la *karteria*: cfr. *infra*, §§ 3 e 6) insomma è propria di chi comanda, come la mancanza di *enkrateia* è propria di chi è comandato. In questo senso il riscontro più pertinente è dato da un passo di Erodoto che Senofonte aveva ben presente (*Cyr.*, VII, 2, 17 attesta indirettamente una precisa conoscenza da parte di Senofonte delle vicende del Creso erodoteo): quando Ciro do-

dere due ragazzi ed educarli, uno a diventare capace di comandare, l'altro invece a non aspirarvi neppure, come educheresti ciascuno dei due?[7] Vuoi che esaminiamo la questione cominciando dall'alimentazione[8], come quando si parte dalle lettere dell'alfabeto?». E Aristippo: «In effetti mi sembra proprio che l'alimentazione sia il punto di inizio: nessuno infatti potrebbe vivere se non si nutrisse». [2] «Allora, non è naturale che, a una certa ora, nasca in entrambi il desiderio di mangiare?». «Certo, è naturale» rispose. «E quale dei due abitueremo a scegliere[9] di sistemare gli affari urgenti prima di soddisfare lo stomaco?». «Quello che viene educato a comandare, per Zeus, affinché, quando sarà al potere, gli affari della città non rimangano in sospeso». «E dunque, anche quando vorranno bere, non bisogna imporre allo stesso di essere capace di sopportare la sete?». «Certamente» rispose. [3] «E a quale dei due imporremo di saper resistere al sonno, in modo da essere in grado di andare a letto tardi, di alzarsi di buon mattino e, se necessario, di passare la notte senza dormire?»[10]. «Anche questo» rispose «allo stesso ragaz-

manda a Creso suo prigioniero che cosa deve fare per indurre i Lidi a non ribellarsi e ad accettare docilmente la loro nuova condizione di sudditi, Creso, ormai assurto al ruolo di «saggio consigliere», gli suggerisce di proibire loro di possedere armi da guerra, ordinando invece di indossare vesti sontuose, di educare i propri figli a suonare la cetra e altri strumenti, e di praticare il commercio al minuto: in tal modo, conclude il Creso erodoteo, divenuti donne da uomini che erano, si guarderanno bene dal ribellarsi (ERODOTO, I, 155; per aneddoti sostanzialmente affini che compaiono in testi successivi rinviamo a O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 15).

8. Vengono presi successivamente in esame i quattro desideri rispetto ai quali si esercita la *enkrateia*: quello del cibo, delle bevande, del sonno e del piacere sessuale, al fine di dimostrare che rispetto a tutti e quattro questi desideri la *enkrateia* è assolutamente indispensabile per chiunque rivesta funzioni di comando; in sostanza i successivi §§ 2-5 riprendono e amplificano quanto affermato in I, 5, 1, con la differenza che in I, 5, 1 Socrate si riferiva specificamente all'ambito militare, mentre qui il discorso si estende all'esercizio del potere in genere.

9. Come è stato giustamente notato (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 18), il verbo προαιρεῖσθαι sembra in qualche modo anticipare la situazione di Eracle al bivio (*infra*, §§ 21-33), dove ciò che è in gioco è appunto una scelta.

10. La capacità di rinunciare al sonno, se necessario, viene presentata, nell'*Anabasi*, come caratteristica dello stesso Senofonte, cioè del buon comandante per eccellenza: vedi *An.*, VII, 6, 36, e soprattutto *An.*, IV, 3, 10, dove Senofonte, pur di assolvere ai suoi doveri di comandante, appare esemplarmente dotato di *enkrateia* sia rispetto al sonno che rispetto al cibo. Cfr. anche *Cyr.*, III, 3, 8.

Τί δέ, ἔφη, τὸ ἀφροδισίων ἐγκρατῆ εἶναι, ὥστε μὴ διὰ ταῦτα κωλύεσθαι πράττειν, εἴ τι δέοι[11]; Καὶ τοῦτο, ἔφη, τῷ αὐτῷ. Τί δέ; Τὸ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους[12], ἀλλ' ἐθελοντὴν ὑπομένειν, ποτέρῳ ἂν προσθείημεν; Καὶ τοῦτο, ἔφη, τῷ ἄρχειν παιδευομένῳ. Τί δέ; Τὸ μαθεῖν εἴ τι ἐπιτήδειόν ἐστι μάθημα[13] πρὸς τὸ κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων, ποτέρῳ ἂν προσθεῖναι μᾶλλον πρέποι; Πολὺ νὴ Δί', ἔφη, τῷ ἄρχειν παιδευομένῳ· καὶ γὰρ τῶν ἄλλων[14] οὐδὲν ὄφελος ἄνευ τῶν τοιούτων μαθημάτων. [4] Οὐκοῦν ὁ οὕτω πεπαιδευμένος ἧττον ἂν δοκεῖ σοι ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων ἢ τὰ λοιπὰ ζῷα ἁλίσκεσθαι; Τούτων γὰρ δήπου τὰ μὲν γαστρὶ δελεαζόμενα, καὶ μάλα ἔνια δυσωπούμενα, ὅμως τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ φαγεῖν ἀγόμενα πρὸς τὸ δέλεαρ ἁλίσκεται, τὰ δὲ ποτῷ ἐνεδρεύεται[15]. Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἄλλα ὑπὸ λαγνείας, οἷον οἵ τε ὄρτυγες καὶ οἱ πέρδικες[16], πρὸς τὴν τῆς θηλείας φωνὴν τῇ ἐπι-

11. Ai piaceri dell'amore (τὰ ἀφροδίσια) si accenna qui in modo alquanto sbrigativo, ma l'argomento verrà ampiamente ripreso nei successivi §§ 4-5.

12. Con le fatiche (πόνοι) si entra nell'ambito della *karteria*, che consiste appunto nella capacità di sopportare le fatiche, il caldo e il freddo: cfr. I, 2, 1 e n. 2.

13. Qui, in effetti, si avverte una brusca frattura rispetto a quanto precede: ci aspetteremmo, infatti, che Socrate, dopo aver menzionato la resistenza alla fatica, completasse il discorso sulla *karteria* parlando della capacità di sopportare il caldo e il freddo (su cui invece si soffermerà soltanto al § 6): invece Socrate si mette improvvisamente a parlare delle conoscenze necessarie per sconfiggere i nemici. Non è facile fornire una spiegazione plausibile di questa incongruenza: l'ipotesi forse meno improbabile consiste nel supporre che Senofonte, fortemente legato a una concezione della politica come *techne* (cfr. *Introduzione*, pp. 163-179) e profondamente interessato all'arte militare, abbia comunque voluto ricordare l'importanza decisiva di apprendere le conoscenze necessarie per esercitare il comando (in questo caso conoscenze di tipo militare), senza curarsi della scarsa pertinenza di questa osservazione rispetto al contesto.

14. Così, in modo volutamente generico, ho tradotto il greco τῶν ἄλλων: in effetti non è assolutamente chiaro a che cosa si riferisca; a una prima lettura sembrerebbe riferirsi proprio alle virtù necessarie a chi intende esercitare il potere, vale a dire la *enkrateia*, di cui si è appena parlato, e la *karteria*, di cui si è cominciato a parlare: ma una simile interpretazione risulta in totale contraddizione sia con il contenuto complessivo del capitolo sia con quello, in particolare, dei §§ 1-7. Si potrebbe allora supporre che τῶν ἄλλων sottintenda μαθημάτων, e che quindi tutta l'espressione significhi: «infatti senza questi insegnamenti, gli altri insegnamenti non servono a nulla»; nel qual caso gli «altri insegnamenti» potrebbero essere insegnamenti di tipo politico, contrapposti appunto a quelli inerenti l'arte militare, senza i quali la stessa competenza politica risulterebbe inutile e impotente. Questa seconda interpretazione è senz'altro preferibile alla prima, ma rimane comunque labile e incerta. Preferisco dunque adottare per τῶν ἄλλων una traduzione più generica, che lasci aperta la questione.

15. Questa affermazione, nonché tutto quanto segue fino all'inizio del § 6, appare decisamente fuori posto, nel senso letterale del termine. Invece di ripren-

zo». «E che dire del dominio di sé riguardo ai piaceri dell'amore, in modo che essi non impediscano di agire, se ce n'è bisogno?»[11]. «Anche questo» rispose «lo imporremo allo stesso». «E di non sottrarsi alle fatiche[12], ma di sottoporvisi di propria volontà, a quale dei due lo imporremo?». «Anche questo a chi viene educato a comandare». «E ancora: l'apprendere conoscenze[13] utili a sconfiggere gli avversari, a chi dei due è più opportuno imporlo?». «Senza dubbio, per Zeus, a quello educato per comandare: infatti senza questi insegnamenti, tutto il resto[14] non serve a nulla». [4] «Dunque non ti pare che quello così educato potrà essere preda degli avversari meno degli altri animali? In effetti tra gli animali quelli che si lasciano adescare dalla gola, sebbene alcuni di loro siano molto timidi, tuttavia sono trascinati verso l'esca dal desiderio di cibo e vengono catturati, mentre altri cadono in trappola per il desiderio di bere»[15]. «Proprio così». «E altri ancora non vanno incontro alla stessa sorte a causa della lascivia? Ad esempio, le quaglie e le pernici[16], trascina-

dere il discorso sulla *karteria*, passando a parlare della capacità di sopportare il caldo e il freddo (di cui si parlerà soltanto nel § 6), Socrate ritorna al tema della *enkrateia*, illustrando i rischi a cui va incontro chi non è *enkrates*: per la precisione, in questo paragrafo verranno evidenziate le conseguenze fatali a cui la mancanza di *enkrateia* espone gli animali, mentre nel paragrafo successivo Socrate si sofferma sui rischi che essa comporta per gli esseri umani. Se la discontinuità espositiva è palese, appare invece molto difficile stabilire se questa discontinuità sia la spia di una collocazione in origine diversa dei §§ 4-5, come sostenuto dal Gigon. Partendo dal fatto che la *enkrateia* è propria di colui che comanda, come la *akolasia*, cioè la mancanza di *enkrateia*, è propria di chi è comandato, lo studioso sostiene che in origine i §§ 4-5 dovevano trovarsi all'interno dell'attuale § 10, in cui viene appunto messa in luce l'infelicità di chi è comandato: tale infelicità, in una precedente stesura, doveva essere illustrata non soltanto con esempi tratti dalla storia (i popoli soggetti al dominio altrui), ma anche dal mondo degli animali (in proposito Gigon cita a riscontro il Callicle platonico, che motiva il diritto del più forte a prevalere proprio facendo appello al mondo degli animali e alla storia: vedi *Gorg.*, 483 d); in seguito Senofonte avrebbe deciso di anticipare gli esempi tratti dal mondo animale e di ridurre a un mero cenno gli esempi dei popoli dominati (così O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 20-21). L' ipotesi è seducente, ma deve essere considerata con grande cautela: in effetti, come abbiamo visto poco sopra (cfr. *supra*, n. 13), il discorso di Socrate, pur seguendo uno schema facilmente riconoscibile, non si conforma ad esso in modo rigido; più in generale, di fronte a digressioni, anticipazioni e riprese, non pare metodicamente corretto spiegarle ricorrendo alla comoda ipotesi di una diversa collocazione originaria (poi modificata per imprecisati motivi), invece di prendere atto di modalità espositive in contrasto con i nostri orizzonti di attesa.

16. A questi animali, nell'antichità, veniva attribuita una proverbiale lascivia.

θυμίᾳ καὶ τῇ ἐλπίδι τῶν ἀφροδισίων φερόμενοι καὶ ἐξιστάμενοι τοῦ τὰ δεινὰ ἀναλογίζεσθαι τοῖς θηράτροις ἐμπίπτουσι; Συνέφη καὶ ταῦτα. [5] Οὐκοῦν δοκεῖ σοι αἰσχρὸν εἶναι ἀνθρώπῳ ταὐτὰ πάσχειν τοῖς ἀφρονεστάτοις τῶν θηρίων[17]; Ὥσπερ οἱ μοιχοὶ εἰσέρχονται εἰς τὰς εἱρκτάς[18], εἰδότες ὅτι κίνδυνος τῷ μοιχεύοντι ἅ τε ὁ νόμος ἀπειλεῖ παθεῖν καὶ ἐνεδρευθῆναι καὶ ληφθέντα ὑβρισθῆναι[19]· καὶ τηλικούτων μὲν ἐπικειμένων τῷ μοιχεύοντι κακῶν τε καὶ αἰσχρῶν, ὄντων δὲ πολλῶν τῶν ἀπολυσόντων τῆς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας ἐν ἀδείᾳ[20], ὅμως εἰς τὰ ἐπικίνδυνα φέρεσθαι, ἆρ' οὐκ ἤδη τοῦτο παντάπασι κακοδαιμονῶντός ἐστιν; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. [6] Τὸ δὲ εἶναι μὲν τὰς ἀναγκαιοτάτας πλείστας πράξεις τοῖς ἀνθρώποις ἐν ὑπαίθρῳ[22], οἷον τάς τε πολεμικὰς καὶ τὰς γεωργικὰς[21] καὶ τῶν ἄλλων οὐ τὰς ἐλαχίστας, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀγυμνάστως ἔχειν πρός τε ψύχη καὶ θάλπη οὐ δοκεῖ σοι πολλὴ ἀμέλεια εἶναι[23]; Συνέφη καὶ τοῦτο. Οὐκοῦν δοκεῖ σοι τὸν μέλλοντα ἄρχειν ἀσκεῖν δεῖν καὶ ταῦτα εὐπετῶς φέρειν; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [7] Οὐκοῦν εἰ τοὺς ἐγκρατεῖς τούτων ἁπάντων εἰς τοὺς ἀρχικοὺς τάττομεν[24], τοὺς ἀδυνάτους ταῦτα

17. Cfr. IV, 5, 11; vedi anche ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b 14-20, dove si afferma appunto che la vita fondata sul godimento, propria della maggior parte degli uomini, è in realtà una vita da animali.

18. Così abbiamo tradotto il greco αἱ εἱρκταί: si tratta di un vocabolo piuttosto raro, che troviamo già in ERODOTO, IV, 146, 2-3; IV, 148, 2, dove indica una prigione, così come in TUCIDIDE, I, 131, 2; con questo stesso significato ricorre anche in *Cyr.*, III, 1, 19, mentre in *Hell.*, IV, 7, 7, compare come nome di una località non identificata, verosimilmente un luogo protetto da un recinto fortificato. Qui, in conformità all'etimologia, indica degli spazi chiusi, isolati, quali erano appunto le stanze in cui vivevano le donne, ma evoca comunque l'immagine, se non propriamente di un carcere, certo di un luogo di segregazione. Per la divisione della casa in locali riservati agli uomini e locali riservati alle donne cfr. *Oec.*, 9, 4-5 (dove però questa divisione sembra valere soltanto per gli schiavi); LISIA, *Per l'uccisione di Eratostene*, 9 (in cui le stanze degli uomini occupano il pianterreno della casa dell'imputato e quelle delle donne il primo piano); *Contro Simone*, 6; ARISTOFANE, *Thesm.*, 414-417.

19. Secondo il diritto attico non era punibile chi avesse ucciso l'uomo colto in flagrante adulterio con la propria moglie o con la propria concubina (vedi LISIA, *Per l'uccisione di Eratostene*, 29-31; DEMOSTENE, *Contro Aristocrate*, 53). Cfr. anche *Hier.*, 3, 3.

20. Ricorrendo cioè alle prestazioni delle prostitute: cfr. I, 3, 14 e n. 48; II, 2, 4; *Oec.*, 7, 11; secondo DIOGENE LAERZIO, VI, 4, anche Antistene avrebbe visto nelle prostitute una preziosa risorsa per sottrarsi ai pericoli che comportava l'adulterio.

21. Cfr. *Oec.*, 4, 4-25, dove proprio l'agricoltura e l'arte militare costituiscono le occupazioni a cui, più che a tutte le altre, dedicano le loro cure i re e i principi persiani, da Ciro il Vecchio a Ciro il Giovane; superfluo ricordare che per Seno-

Miniatura araba del XIII secolo raffigurante Socrate
che discute di filosofia con i suoi discepoli
(Istanbul, Biblioteca del Topkapi).

te verso il richiamo della femmina dal desiderio e dalla speranza dei piaceri dell'amore, non perdono forse la nozione del pericolo e non cadono nelle reti?». Anche su questo Aristippo si dichiarò d'accordo. [5] «Non ti pare dunque vergognoso che un uomo soggiaccia alle stesse passioni dei più irragionevoli tra gli animali?[17] Ad esempio, gli adulteri si introducono nelle stanze appartate delle donne[18], pur sapendo che chi commette adulterio corre il rischio di subire le punizioni minacciate dalla legge, che gli si tendono agguati e che, se viene colto in flagrante, va incontro a gravi maltrattamenti[19]. E, benché sull'adultero incombano così grandi mali e ignominie e vi siano molti modi per liberarsi in tutta sicurezza dal desiderio del piacere sessuale[20], lasciarsi tuttavia trascinare in situazioni tanto pericolose non è forse un comportamento da uomo totalmente in preda a un demone malvagio?». «Così mi sembra». [6] «E non ti pare una grave trascuratezza il fatto che, sebbene la maggior parte delle attività umane più necessarie – ad esempio quelle militari, quelle agricole[21] e altre non meno importanti – si svolga all'aperto[22], la maggioranza degli uomini non sia allenata a sopportare il freddo e il caldo?»[23]. Anche su questo Aristippo si dichiarò d'accordo. «Allora non credi che chi intende comandare debba esercitarsi a sopportare facilmente anche il freddo e il caldo?». «Senza dubbio». [7] «Dunque se collochiamo tra coloro che sono adatti al comando quanti si mostrano padroni di sé in tutti questi ambiti[24], quelli che non ne sono capaci li metteremo

fonte entrambi questi personaggi (rispettivamente nella *Ciropedia* e nell'*Anabasi*) assurgono al ruolo di paradigma vivente delle qualità che devono contraddistinguere il buon comandante, il sovrano esemplare.

22. Cfr. *Oec.*, 7, 18-25, dove le attività che si svolgono all'aperto vengono presentate come appannaggio esclusivo dell'uomo, mentre quelle che si svolgono all'interno delle casa sono considerate compito della donna.

23. Cfr. *Oec.*, 5, 4, dove appunto si afferma che l'agricoltura abitua chi la pratica a sopportare il freddo dell'inverno e il caldo dell'estate. Ancora una volta viene sottolineata l'importanza dell'esercizio, in questo caso in vista dell'acquisizione della καρτερία; per l'importanza fondamentale che il Socrate dei *Memorabili* attribuisce all'esercizio cfr. *infra*, § 28 e n. 104 e 108.

24. Per i risvolti sociali della *enkrateia* vedi soprattutto I, 6, 9 e n. 17; IV, 5, 10 e n. 16; cfr. anche II, 6, 1 e n. 6; per la *enkrateia* quale virtù indispensabile a chi eserciti funzioni di comando vedi I, 5, 1 e n. 4; I, 5, 3 e n. 10; cfr. anche IV, 5, 1-3; *Introduzione*, pp. 174-175 e 176-178.

ποιεῖν εἰς τοὺς μηδ' ἀντιποιησομένους τοῦ ἄρχειν τάξομεν; Συνέφη καὶ τοῦτο. Τί οὖν; Ἐπειδὴ καὶ τούτων ἑκατέρου τοῦ φύλου τὴν τάξιν οἶσθα, ἤδη ποτ' ἐπεσκέψω, εἰς ποτέραν τῶν τάξεων τούτων ἑαυτὸν δικαίως ἂν τάττοις[25]; [8] Ἔγωγ', ἔφη ὁ Ἀρίστιππος· καὶ οὐδαμῶς γε τάττω ἐμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν[26]. Καὶ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ἄφρονος ἀνθρώπου εἶναι τό, μεγάλου ἔργου ὄντος τοῦ ἑαυτῷ τὰ δέοντα παρασκευάζειν, μὴ ἀρκεῖν τοῦτο, ἀλλὰ προσαναθέσθαι τὸ καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις ὧν δέονται πορίζειν· καὶ ἑαυτῷ μὲν πολλὰ ὧν βούλεται ἐλλείπειν[27], τῆς δὲ πόλεως προεστῶτα, ἐὰν μὴ πάντα ὅσα ἡ πόλις βούλεται καταπράττῃ, τούτου δίκην ὑπέχειν[28], τοῦτο πῶς οὐ πολλὴ ἀφροσύνη ἐστί[29]; [9] Καὶ γὰρ ἀξιοῦσιν αἱ πόλεις τοῖς ἄρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι[30]. Ἐγώ τε γὰρ ἀξιῶ τοὺς θεράποντας ἐμοὶ μὲν ἄφθονα τὰ ἐπιτήδεια παρασκευάζειν, αὐτοὺς δὲ μηδενὸς τούτων ἅπτεσθαι, αἵ τε πόλεις οἴονται χρῆναι τοὺς ἄρχοντας ἑαυταῖς μὲν ὡς πλεῖστα ἀγαθὰ πορίζειν, αὐτοὺς δὲ πάντων τούτων ἀπέχεσθαι. Ἐγὼ οὖν τοὺς μὲν βουλομένους πολλὰ πράγματα ἔχειν αὐτούς τε καὶ ἄλλοις παρέχειν[31] οὕτως ἂν παιδεύσας εἰς τοὺς ἀρχικοὺς καταστήσαιμι· ἐμαυτόν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε

25. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 25, nota giustamente che, in questo dialogo tra Socrate e Aristippo, Senofonte ci fornisce un chiaro esempio di un procedimento didattico per cui, di fronte a un comportamento riprovevole dell'interlocutore (cfr. § 1), Socrate imposta una discussione di carattere generale, per poi formulare all'improvviso una domanda che coinvolge il comportamento dell'interlocutore stesso (per una descrizione di questo procedimento lo studioso rinvia a PLATONE, *Lach.*, 187 e-188 a). Naturalmente questa domanda suona indirettamente come un rimprovero, in quanto tenta di precostituire la risposta di Aristippo che, in base alla propria condotta, dovrebbe includere se stesso nel novero di quanti neppure aspirano a comandare e, quindi, sono destinati a essere comandati da altri.

26. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 17, soltanto a partire da questo punto Aristippo comincia a opporre a Socrate le proprie argomentazioni: fin qui, infatti, non ha avuto difficoltà a dichiararsi più volte d'accordo con lui, in quanto non nega che la *enkrateia* sia necessaria a chi intende comandare: semplicemente questo discorso non lo tocca, dal momento che, come vedremo, Aristippo non si colloca tra coloro che nutrono una simile aspirazione.

27. Cfr. PLATONE, *Lach.*, 179 c-d; 180 b, dove, rispettivamente, Lisimaco e Lachete lamentano il fatto che gli uomini politici, proprio perché si fanno carico degli affari pubblici, sono costretti a trascurare sia la famiglia sia i propri affari privati.

tra coloro che neppure aspirano a comandare?». Aristippo si dichiarò d'accordo anche su questo. «E allora? Visto che conosci la posizione che compete all'una e all'altra specie di persone, hai mai considerato in quale posizione riterresti giusto collocarti?»[25]. [8] «Sì, certo» rispose Aristippo «e non mi colloco assolutamente in quella di coloro che desiderano comandare[26]: in effetti, dato che è già un impegno gravoso provvedere alle necessità personali, mi sembra proprio di un uomo assolutamente folle non limitarsi a questo, ma farsi anche carico di soddisfare i bisogni degli altri cittadini. Rinunciare a molte delle cose che si desiderano[27] e, in quanto capo della città, dover sottostare a un processo se non si realizza tutto ciò che la città vuole[28]: non è questa un'autentica follia?[29] [9] Le città infatti ritengono giusto servirsi dei governanti nello stesso modo in cui io ritengo giusto servirmi degli schiavi[30]. Io ritengo giusto che i servi mi procurino in abbondanza quanto mi è necessario, ma senza allungare le mani su nulla: e le città pensano che i governanti debbano fornire loro il maggior numero di beni possibile, ma senza avere essi stessi alcuna parte di tutti questi beni. Perciò quelli che vogliono avere molti fastidi e procurarne agli altri[31], io li educherei nel modo che si è detto e li metterei tra quelli che sono adatti a comandare. Ma, per quanto mi riguarda, mi colloco tra coloro che desiderano vivere nel modo

28. Cfr. *Oec.*, 2, 6, dove per altro i disagi, gli obblighi e i rischi che lamenta Critobulo sono quelli a cui vanno incontro non i governanti, bensì i ricchi ateniesi.

29. L'argomentazione di Aristippo si sviluppa seguendo una limpida *climax*, lungo una linea di crescente insensatezza, di progressiva follia (ἄφρονος ἀνθρώπου ... πολλὴ ἀφροσύνη).

30. Cfr. *Symp.*, 4, 45; vedi anche *Symp.*, 4, 29-32 (anche in questi due passi, tuttavia, non sono i governanti a essere paragonati agli schiavi, bensì i ricchi, oppressi dalle liturgie e dai sicofanti). Aristippo sembra rovesciare il presupposto stesso su cui si regge il ragionamento di Socrate, fondato sulla distinzione / opposizione tra chi comanda e chi è comandato: coloro che comandano, infatti, finiscono paradossalmente per diventare schiavi di coloro che sono comandati.

31. In realtà Aristippo non ha affatto spiegato come e perché l'esercizio del potere comporti il procurare fastidi agli altri, oltre che a se stessi; è probabile che πράγματα ἔχειν ... τε καὶ ἄλλοις παρέχειν («avere fastidi e procurarne agli altri») altro non sia che una espressione stereotipa: cfr. ERODOTO, I, 155, 1; *Hell.*, IV, 5, 19; V, 1, 29.

καὶ ἥδιστα βιοτεύειν[32]. [10] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Βούλει οὖν καὶ τοῦτο σκεψώμεθα, πότερον ἥδιον ζῶσιν οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Πρῶτον μὲν τοίνυν τῶν ἐθνῶν ὧν ἡμεῖς ἴσμεν ἐν μὲν τῇ Ἀσίᾳ Πέρσαι μὲν ἄρχουσιν, ἄρχονται δὲ Σύροι καὶ Φρύγες καὶ Λυδοί[33]· ἐν δὲ τῇ Εὐρώπῃ Σκύθαι μὲν ἄρχουσι, Μαιῶται[34] δὲ ἄρχονται· ἐν δὲ Λιβύῃ[35] Καρχηδόνιοι μὲν ἄρχουσι, Λίβυες δὲ ἄρχονται. Τούτων οὖν ποτέρους ἥδιον οἴει ζῆν; Ἢ τῶν Ἑλλήνων, ἐν οἷς καὶ αὐτὸς εἶ, πότερά σοι δοκοῦσιν ἥδιον οἱ κρατοῦντες ἢ οἱ κρατούμενοι ζῆν[36]; [11] Ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη ὁ Ἀριστιππος, οὐδ'[37] εἰς τὴν δουλείαν ἐμαυτὸν τάττω, ἀλλ' εἶναί τίς μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδός, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας[38], ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. [12] Ἀλλ' εἰ μέν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὥσπερ οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας ἡ ὁδὸς αὕτη φέρει, οὕτω μηδὲ δι' ἀνθρώπων, ἴσως ἄν τι λέγοις· εἰ μέντοι ἐν ἀνθρώποις ὢν μήτε ἄρχειν ἀξιώσεις μήτε ἄρχεσθαι[39] μηδὲ

32. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 29, con questa affermazione conclusiva Aristippo rifiuta una vita fondata sulla *karteria* e sulla *enkrateia*: infatti ῥᾷστα («nel modo più facile») implica il rifiuto delle fatiche, mentre ἥδιστα («nel modo più piacevole») segna una presa di distanza rispetto alla *enkrateia*.

33. La Lidia, come è noto, era una vasta regione dell'Asia Minore, affacciata sul Mare Egeo e delimitata a sud dal Meandro, a nord dall'Ermo, mentre a est, nel periodo della sua massima espansione, aveva raggiunto l'Alis; la Frigia invece era situata a est della Lidia, tra la Bitinia e la Paflagonia a nord e la Licaonia a sud. Quanto ai Siri, tale denominazione potrebbe indicare sia gli abitanti della Siria, sia (come pare più probabile, data l'associazione con i Frigi e i Lidi) gli abitanti della Cappadocia, una regione compresa tra il fiume Alis, la catena del Tauro e il Ponto Eusino: in effetti, ERODOTO, I, 72, 1 (cfr. anche V, 49, 6), afferma esplicitamente che i Greci chiamavano Siri i Cappadoci (così chiamati, invece, dai Persiani: cfr. ERODOTO, VII, 72, 1), e lui stesso, più volte, ricorre a questa denominazione (ERODOTO, I, 6, 1; I, 76, 1-2; II, 104, 3; III, 90, 2; VII, 72, 1-2).

34. I Meoti, a detta di ERODOTO, IV, 123, 3, erano un popolo stanziato nei pressi della palude Meotide (cfr. soprattutto ERODOTO, IV, 86, 4), cioè l'attuale Mar d'Azov. Ancora Erodoto, come è noto, aveva dedicato ampio spazio alla spedizione di Dario contro gli Sciti (ERODOTO, IV, 1-144), soffermandosi a lungo a descrivere sia il territorio degli Sciti e dei popoli circostanti sia, soprattutto, le usanze degli Sciti (ERODOTO, IV, 1-36; 46-82).

35. Con questo nome i Greci indicavano tutta l'Africa a ovest dell'Egitto, esclusa ovviamente la parte a sud del Sahara, a loro ignota. Sempre Erodoto aveva riservato alle popolazioni della Libia un lungo *excursus* geografico-etnografico (ERODOTO, IV, 168-199).

36. Socrate sembra qui riproporre la tradizionale associazione tra felicità e potere (per altro contestata da una cospicua serie di saggi, a partire dal Solone erodoteo): associazione che in questo contesto potrebbe, a prima vista, apparire

più facile e più piacevole»[32]. [10] E Socrate: «Vuoi dunque che esaminiamo anche questo problema, se vivono una vita più piacevole quelli che comandano o quelli che sono comandati?». «Certamente» rispose. «Innanzi tutto, dei popoli che conosciamo, in Asia comandano i Persiani, mentre Siri, Frigi e Lidi[33] sono comandati; in Europa comandano gli Sciti, mentre i Meoti[34] sono comandati; nella Libia[35] comandano i Cartaginesi, mentre i Libici sono comandati. Quali di questi popoli credi che vivano in modo più piacevole? Oppure tra i Greci, dei quali fai parte anche tu, quali ti sembrano vivere più piacevolmente, quelli che dominano o quelli che sono dominati?»[36]. [11] «Ma io» replicò Aristippo «non mi colloco neppure[37] dalla parte della schiavitù: mi pare invece che esista una via di mezzo, che cerco di percorrere: essa non passa né attraverso il potere né attraverso la schiavitù, bensì attraverso la libertà[38], e più di ogni altra conduce alla felicità». [12] «Ma se questa via» replicò Socrate «come non passa né attraverso il potere né attraverso la schiavitù, non passasse neppure tra gli uomini, allora, forse, diresti qualcosa di sensato: se però, stando in mezzo agli uomini, pretenderai di non comandare e di non essere comandato[39] e non servirai

sorprendente, dato che dai §§ 2-6 emerge che quanti comandano devono assoggettarsi alla dura disciplina della *enkrateia* e della *karteria*. Tuttavia, poco dopo (§§ 18-19), Socrate chiarirà che queste ultime non sono fine a se stesse, ma costituiscono uno strumento per raggiungere quegli obiettivi che assicurano la felicità. Più avanti ancora, nella conversazione con Eutero, Socrate, in una sorta di replica a distanza alle affermazioni di Aristippo, arriverà a sostenere (sia pure presentandola come *communis opinio*, per altro non smentita) che il potere non rende affatto schiavi quanti lo esercitano, ma al contrario conferisce loro maggiore libertà: cfr. II, 8, 4 e n. 7.

37. La replica di Aristippo si ricollega puntualmente, completandola, alla sua dichiarazione all'inizio del § 8, che esprimeva appunto il suo rifiuto di collocarsi dalla parte di coloro che desiderano comandare.

38. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 32, cita a riscontro ARISTOTELE, *Pol.*, VII, 3, 1325 a 18-34, dove in effetti viene menzionata (anche se Aristotele la dichiara corretta solo in parte) la convinzione di quanti ritengono che la vita dell'uomo libero sia ben diversa da quella dell'uomo politico e preferibile a qualunque altra. Notiamo di passaggio che la metafora della «via di mezzo», come alternativa alla scelta tra due opposte possibilità, quindi come rifiuto di operare una scelta di fronte a un metaforico bivio, sembra un'anticipata allusione polemica alla favola di Eracle al bivio posta a conclusione dell'ultimo discorso di Socrate (§§ 21-33).

39. Non diversa la pretesa dell'Otane erodoteo (ERODOTO, III, 83, 2), che proprio per questo motivo rinuncia coerentemente a partecipare alla competizio-

τοὺς ἄρχοντας ἑκὼν θεραπεύσεις, οἶμαί σε ὁρᾶν ὡς ἐπίστανται οἱ κρείττονες τοὺς ἥττονας καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ κλαίοντας καθίσαντες δούλοις χρῆσθαι· [13] ἢ λανθάνουσί σε οἱ ἄλλων σπειράντων καὶ φυτευσάντων τόν τε σῖτον τέμνοντες καὶ δενδροκοποῦντες[40] καὶ πάντα τρόπον πολιορκοῦντες τοὺς ἥττονας καὶ μὴ 'θέλοντας θεραπεύειν, ἕως ἂν πείσωσιν ἑλέσθαι δουλεύειν ἀντὶ τοῦ πολεμεῖν τοῖς κρείττοσι[41]; Καὶ ἰδίᾳ αὖ οἱ ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοὶ τοὺς ἀνάνδρους καὶ ἀδυνάτους οὐκ οἶσθ' ὅτι καταδουλωσάμενοι καρποῦνται; Ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν[42] ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι[43]. [14] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Τοῦτο μέντοι ἤδη λέγεις δεινὸν πάλαισμα. Τοὺς γὰρ ξένους, ἐξ οὗ ὅ τε Σίνις καὶ ὁ Σκίρων καὶ ὁ Προκρούστης[44] ἀπέθανον, οὐδεὶς ἔτι ἀδικεῖ[45];

ne che dovrà scegliere il nuovo sovrano tra i sette nobili persiani che hanno ucciso l'usurpatore, il cosiddetto falso Smerdi. Non è un caso che tale pretesa, che si accompagna all'essere soggetto, lui e i suoi discendenti, soltanto alla legge (Erodoto, III, 83, 3), venga attribuita al campione della democrazia: in effetti, il sorteggio delle cariche pubbliche (caposaldo della democrazia, già esplicitamente affermato dallo stesso Otane: cfr. Erodoto, III, 80, 6), fa sì che il comandare e l'essere comandati siano due funzioni interscambiabili, ugualmente proprie di tutti i cittadini e che quindi nessuno può rivendicare in esclusiva, così che, paradossalmente, nessuno comanda e nessuno è comandato (ben diversa la situazione di una *polis* oligarchica come Sparta, dove se è vero che i membri della casta titolare della cittadinanza, cioè gli Spartiati, vengono educati a comandare e a essere comandati, è però altrettanto vero che si tratta di funzioni esercitate nell'ambito di gerarchie rigide, che non prevedono alternanza). Qui il Socrate di Senofonte sembra ignorare questa possibilità (quantomeno: questa sfida) della democrazia e prospetta soltanto l'alternativa secca tra il comandare e l'essere comandato, appannaggio rispettivamente del forte e del debole: un Socrate, insomma, che sembra evocare il Callicle del *Gorgia* o il Trasimaco del I libro della *Repubblica*, ma che rappresenta soprattutto una proiezione di Senofonte stesso, talmente prevenuto nei confronti della democrazia da non riuscire a cogliere il valore dei suoi elementi fondanti, talora accantonati prima ancora di essere compresi in tutte le loro implicazioni. Va per altro precisato che la posizione di Aristippo, a differenza di quella dell'Otane erodoteo, non è riconducibile ai fondamenti della *polis* democratica, ma nasce dalla dichiarata intenzione di rinunciare allo *status* di cittadino per vivere in una qualsiasi *polis* come straniero: vedi *infra*, § 13 e n. 42 e 43.

40. Cfr. I, 1, 8 e n. 21; per altro, mentre in I, 1, 8 l'accento batte sulla imprevedibilità delle vicende umane, limitandosi a suggerire la possibilità che chi ha coltivato un campo non sa se sarà lui o altri a goderne i frutti, qui invece si afferma senza incertezze che sono i più forti ad accaparrarsi il frutto della fatica dei più deboli.

41. Come si ricava da quanto segue subito dopo, in questa prima interrogativa retorica viene illustrato ciò che avviene nella sfera pubblica, compresa quella relativa ai rapporti interstatuali. Più volte, in particolare, Senofonte afferma che i beni dei vinti diventano inevitabilmente il premio dei vincitori: cfr. *An.*, II, 1, 12; III, 1, 21; III, 2, 26; III, 2, 39; *Cyr.*, II, 3, 2; III, 3, 45; IV, 2, 26; VII, 5, 73.

di buon grado chi comanda, penso che vedrai come i più forti, sia nella vita pubblica sia in quella privata, sappiano ridurre i più deboli alla disperazione per poi servirsene come schiavi. [13] Oppure ti sfugge che c'è chi miete il grano che altri hanno seminato e taglia gli alberi che altri hanno piantato[40], e opprime in tutti i modi quelli che sono più deboli e restii a servire, finché non li persuade che è meglio essere schiavi che combattere contro i più forti?[41] E, nella sfera privata, non sai che i temerari e i capaci sfruttano i pavidi e gli incapaci, dopo averli asserviti?». «Ma io» replicò Aristippo «proprio per non subire questa sorte, non mi chiudo all'interno di una cittadinanza[42], ma rimango straniero dovunque»[43]. [14] E Socrate: «Questa sì che è una mossa geniale! Dunque agli stranieri, da quando furono uccisi Sini, Scirone e Procruste[44], nessuno fa più del male?[45] Eppure og-

42. Così abbiamo cercato di rendere il greco πολιτεία, che qui sta a indicare la cittadinanza di una *polis* e i diritti che essa conferisce, nonché, al tempo stesso (le due cose sono ovviamente strettamente legate l'una all'altra), il tipo di ordinamento politico della *polis* stessa: Aristippo dunque intende dire che si rifiuta di essere cittadino di qualsiasi *polis*, quali che siano il suo ordinamento politico e, quindi, i diritti di cui gode il cittadino.

43. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 35-36, l'affermazione di Aristippo suona come una radicale svalutazione della *polis* e della *politeia*: non già a favore della vita contemplativa a cui si vota il filosofo, né a vantaggio di quello che sarà il cosmopolitismo degli Stoici, ma in base a una sorta di rifiuto della dimensione politica, vista come qualcosa contro natura. A riscontro di questa affermazione di Aristippo, si cita comunemente ARISTOTELE, *Pol.*, I, 2, 1324 a 16-17, dove si legge un rapido cenno allo ξενικὸς βίος, cioè alla vita di chi si mantiene estraneo rispetto alla politica e ha reciso ogni legame rispetto alla comunità dei cittadini. Ancora O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 37, ricorda l'aneddoto relativo ad Aristippo conservatoci da PLUTARCO, *An virtus doceri possit*, 439 e, che sembra presupporre una affermazione simile a quella che leggiamo qui; lo studioso ritiene verosimile che sia il testo di Senofonte sia quello di Plutarco rimandino a un medesimo racconto relativo ad Aristippo, ma giustamente precisa che questa ipotesi non è tuttavia dimostrabile, come non è accertabile in quale relazione si collochino entrambi questi testi rispetto al pensiero di Aristippo stesso.

44. Tre mitici briganti, che catturavano, torturavano e uccidevano i viandanti: tutti e tre erano stati eliminati da Teseo; superfluo aggiungere che l'eliminazione di questi sinistri personaggi, al pari di quella dei mostri, rientra a pieno titolo nel *cliché* dell'eroe civilizzatore, quale è appunto Teseo, artefice del sinecismo che aveva dato vita alla città di Atene: briganti e mostri, ugualmente crudeli, vengono così proiettati in una età pre-politica, nella remota epoca di anarchia e di anomia che precede la nascita della *polis*. Su Teseo cfr. III, 5, 10 e n. 15.

45. Qui (come nel successivo § 15) Socrate fa palesemente ricorso all'ironia, ma si tratta di una ironia semplice, che si rinviene anche in altri passi (cfr.

Ἀλλὰ νῦν οἱ μὲν πολιτευόμενοι ἐν ταῖς πατρίσι καὶ νόμους τίθενται, ἵνα μὴ ἀδικῶνται, καὶ φίλους πρὸς τοῖς ἀναγκαίοις καλουμένοις ἄλλους κτῶνται βοηθούς[46], καὶ ταῖς πόλεσιν ἐρύματα περιβάλλονται, καὶ ὅπλα κτῶνται οἷς ἀμυνοῦνται τοὺς ἀδικοῦντας, καὶ πρὸς τούτοις ἄλλους ἔξωθεν συμμάχους κατασκευάζονται· καὶ οἱ μὲν ταῦτα πάντα κεκτημένοι ὅμως ἀδικοῦνται· [15] σὺ δὲ οὐδὲν μὲν τούτων ἔχων, ἐν δὲ ταῖς ὁδοῖς, ἔνθα πλεῖστοι ἀδικοῦνται, πολὺν χρόνον διατρίβων, εἰς ὁποίαν δ' ἂν πόλιν ἀφίκῃ, τῶν πολιτῶν πάντων ἥττων ὢν καὶ τοιοῦτος οἵοις μάλιστα ἐπιτίθενται οἱ βουλόμενοι ἀδικεῖν[47], ὅμως διὰ τὸ ξένος εἶναι οὐκ ἂν οἴει ἀδικηθῆναι; Ἢ διότι αἱ πόλεις σοι κηρύττουσιν ἀσφάλειαν[48] καὶ προσιόντι καὶ ἀπιόντι, θαρρεῖς; Ἢ διότι καὶ δοῦλος ἂν οἴει τοιοῦτος εἶναι οἷος μηδενὶ δεσπότῃ λυσιτελεῖν[49]; Τίς γὰρ ἂν ἐθέλοι ἄνθρωπον ἐν οἰκίᾳ ἔχειν πονεῖν μὲν μηδὲν ἐθέλοντα, τῇ δὲ πολυτελεστάτῃ διαίτῃ χαίροντα[50]; [16] Σκεψώμεθα δὲ καὶ τοῦτο, πῶς οἱ δεσπόται τοῖς τοιούτοις οἰκέταις χρῶνται. Ἆρα οὐ τὴν μὲν λαγνείαν αὐτῶν τῷ λιμῷ σωφρονίζουσι, κλέπτειν δὲ κωλύουσιν ἀποκλείοντες ὅθεν ἄν τι λαβεῖν ᾖ, τοῦ δὲ δραπετεύειν δεσμοῖς ἀπείργουσι, τὴν ἀργίαν δὲ πληγαῖς ἐξαναγκάζουσιν; Ἢ σὺ πῶς ποιεῖς, ὅταν τῶν οἰκετῶν τινα τοιοῦτον ὄντα

III, 5, 22-24; III, 6, 2; IV, 2, 9; IV, 4, 6-8); per quella che Vlastos definisce ironia complessa vedi I, 2, 36 e n. 71; II, 6, 28-29 e n. 73; *Introduzione*, pp. 115-116 e 134-135.

46. Il Socrate di Senofonte nutre una concezione spiccatamente utilitaristica dell'amicizia: vedi soprattutto *infra*, § 28 e n. 105; II, 4, 5-7 e n. 16, 17, 23; II, 6, 1-5 e n. 11, 13, 18; *Introduzione*, pp. 159-160.

47. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 40-41, questa precisazione, che interrompe la *climax* dell'argomentazione di Socrate (vedi nota successiva), introdurrebbe un preciso riferimento personale ad Aristippo stesso e alluderebbe alle sue condizioni economiche agiate e al suo amore per il lusso (cfr. *infra*, n. 50), che farebbero di lui l'obiettivo delle mire dei sicofanti (cfr. II, 9, 1, dove è Critone a venire presentato come vittima di costoro). Tuttavia, mentre alla fine di questo stesso paragrafo l'allusione alla persona di Aristippo pare indubbia, qui la questione è assai più opinabile: non è da escludersi, infatti, che questa frase sia semplicemente esplicativa dell'affermazione precedente. In sostanza Socrate, dopo aver asserito che Aristippo, in qualsiasi città straniera si rechi, è comunque in una condizione di inferiorità rispetto a tutti i cittadini, precisa che tale condizione di inferiorità è appunto quella che fa di lui una vittima ideale per i malintenzionati.

48. Tramite formale proclamazione fatta dall'araldo; come rileva a ragione O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 40, l'argomentazione è strutturata secondo una *climax* ascendente: lo straniero non gode di alcuna sicurezza quando è in viaggio; anche quando giunge in una città, è molto più indifeso di qualsiasi cittadino; e anche se la città, al momento del suo arrivo e a quello della sua partenza, si impegna formalmente a garantire la sua sicurezza, Socrate, con

gi coloro che vivono come liberi cittadini nella propria patria istituiscono leggi per non subire torti e, oltre ai parenti, si fanno amici altri concittadini che possano aiutarli[46], cingono di difese le città, acquistano armi per difendersi dagli aggressori, e per di più si procurano altri alleati all'esterno: tuttavia, pur disponendo di tutte queste risorse, subiscono dei torti. [15] E tu, che non possiedi nessuna di queste cose, tu che trascorri tanto tempo per le strade, dove moltissimi sono vittime di aggressioni, in qualunque città tu giunga sei più indifeso di tutti i cittadini e proprio nella condizione di coloro che sono più esposti agli attacchi dei delinquenti[47]: e tuttavia pensi di sottrarti alle offese per il fatto di essere straniero? Ti senti dunque fiducioso perché le città ti garantiscono la sicurezza[48] al momento dell'arrivo e della partenza? O perché ritieni di essere, anche come schiavo, inutile per qualsiasi padrone?[49] In effetti chi vorrebbe tenersi in casa un uomo che non è disposto ad affrontare nessuna fatica e che ama invece la vita più costosa?[50] [16] Ma esaminiamo anche questo, cioè come i padroni trattano schiavi di questo tipo. Non tengono a freno la loro lascivia con la fame? Non impediscono loro di rubare chiudendo a chiave i luoghi da cui potrebbero prendere qualcosa? Non bloccano ogni tentativo di fuga mettendoli in catene? Non cacciano via la loro pigrizia a suon di botte? E tu che cosa fai, quando ti accorgi che uno

un'abile interrogativa retorica, insinua che tale garanzia sia destituita, di fatto, di ogni efficacia.

49. Benché, a una prima lettura, questa domanda sembri segnare una brusca discontinuità rispetto a quanto precede, tuttavia il filo del ragionamento mi pare abbastanza chiaro: dato che la sicurezza che le città garantiscono allo straniero di passaggio è puramente formale, di fatto nulla impedisce che costui possa essere ridotto in schiavitù; ma forse, insinua ironicamente Socrate, Aristippo non si dà pensiero di una simile eventualità perché ritiene che, come schiavo, sarebbe ben poco utile e, quindi, ben poco appetibile per chiunque.

50. In effetti, come nota O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 41, mentre le colpe e le negligenze elencate subito dopo (*infra*, § 16) sono quelle comunemente attribuite agli schiavi, non lo è certamente l'amare una vita dispendiosa: questa caratteristica, pertanto, viene introdotta nel discorso soltanto perché propria di Aristippo, anzi dell'immagine di Aristippo costruita da Senofonte (cfr. *supra*, § 1 e n. 4). Da notare, inoltre, che tale caratteristica lo accomuna implicitamente ad Antifonte (un altro personaggio fortemente connotato in senso negativo): cfr. I, 6, 5; I, 6, 9-10. Per l'amore per il lusso attribuito ad Aristippo vedi anche DIOGENE LAERZIO, II, 68-69; 75; 76-77; 84.

καταμανθάνῃς[51]; [17] Κολάζω, ἔφη, πᾶσι κακοῖς, ἕως ἂν δουλεύειν ἀναγκάσω. Ἀλλὰ γὰρ, ὦ Σώκρατες, οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην[52] παιδευόμενοι, ἣν δοκεῖς μοι σὺ νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι, τί διαφέρουσι τῶν ἐξ ἀνάγκης κακοπαθούντων, εἴ γε πεινήσουσι καὶ διψήσουσι καὶ ῥιγώσουσι καὶ ἀγρυπνήσουσι καὶ τἆλλα πάντα μοχθήσουσιν[53] ἑκόντες; Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ οἶδ' ὅ τι διαφέρει τὸ αὐτὸ δέρμα ἑκόντα ἢ ἄκοντα μαστιγοῦσθαι ἢ ὅλως τὸ αὐτὸ σῶμα πᾶσι τοῖς τοιούτοις ἑκόντα ἢ ἄκοντα πολιορκεῖσθαι[54], ἄλλο γε ἢ ἀφροσύνη πρόσεστι τῷ ἐθέλοντι τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν[55]. [18] Τί δέ, ὦ Ἀρίστιππε; ὁ Σωκράτης ἔφη, οὐ δοκεῖ σοι τῶν τοιούτων διαφέρειν τὰ ἑκούσια τῶν ἀκουσίων, ᾗ ὁ μὲν ἑκὼν πεινῶν φάγοι ἂν ὁπότε βούλοιτο καὶ ὁ ἑκὼν διψῶν πίοι καὶ τἆλλα ὡσαύτως, τῷ δ' ἐξ ἀνάγκης ταῦτα πάσχοντι οὐκ ἔξεστιν ὁπόταν βούληται παύεσθαι[56]; Ἔπειτα ὁ μὲν ἑκου-

51. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 43, questa domanda presupporrebbe che Aristippo possegga un discreto numero di schiavi e che, quindi, si sia posto il problema di come gestirli e di come comportarsi con loro.

52. Questa espressione suona abbastanza sorprendente, dato che Socrate, fin dall'inizio (cfr. § 1), ha posto la questione di come educare a comandare (ἄρχειν), ma non ha mai fatto cenno all'arte di regnare, anzi, letteralmente, all'«arte regale» (ἡ βασιλικὴ τέχνη). Non si può escludere che l'incongruenza possa essere dovuta al fatto che, in una prima stesura, Socrate aveva opposto al modello di vita sostenuto da Aristippo (il filosofo ovunque straniero e ovunque a suo agio: cfr. anche DIOGENE LAERZIO, II, 68) quello del filosofo-re: in seguito, Senofonte avrebbe eliminato il passaggio in questione, senza rendersi conto che ciò finiva per compromettere la chiarezza e la coerenza del testo nel suo complesso: così, sia pure con formula dubitativa, O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 46. Questa ipotesi, pur allettante, non è per altro una scelta obbligata: in effetti è forse più semplice pensare che Aristippo utilizzi questa espressione con un'intenzione velatamente polemica nei confronti di Socrate; d'altra parte non si può neppure escludere che tale espressione sia dovuta a un implicito riferimento a quel re dei Persiani che non solo rappresentava per i Greci il re per eccellenza, ma che, nella persona di Ciro il Vecchio, si configurava agli occhi di Senofonte come il perfetto paradigma di colui che sa esercitare la difficile arte di comandare sugli uomini: cfr. *Cyr.*, I, 1, 3; del resto è significativo che in *Mem.*, III, 9, 10, re e comandanti vengano posti esattamente sullo stesso piano e accomunati dal fatto di essere capaci di comandare. Infine notiamo di passaggio che della βασιλικὴ τέχνη troveremo una definizione più avanti, nell'unico altro luogo dei *Memorabili* in cui questa espressione ricorre (IV, 2, 11): nel corso della sua conversazione con il giovane Eutidemo, che non ha ancora rivelato le proprie aspirazioni, Socrate gli domanda se non aspiri a quella virtù (ἀρετή) che consente di diventare abili politici e amministratori (πολιτικοὶ ... καὶ οἰκονομικοί), capaci di comandare e di giovare agli altri e a se stessi; alla risposta affermativa di Eutidemo, Socrate dichiara che questi aspira dunque alla virtù più bella e all'arte (τέχνη) più grande, aggiungendo che essa è propria dei re ed è chiamata regale (βασιλική). Per alcune puntualizzazioni riguardo alla βασιλικὴ τέχνη, nonché per il raffronto con PLATONE, *Euthyd.*, 291 b-292 c, cfr. IV, 2, 11 e n. 26; ma soprattutto vedi *Introduzione*, pp. 172-173 e n. 709, 710, 711.

dei tuoi servi è di questo genere?»[51]. [17] «Lo punisco con tutti i castighi possibili, finché non lo abbia costretto a servire. Ma, Socrate, coloro che vengono educati all'arte del regnare[52], quell'arte che, mi pare, tu identifichi con la felicità, in che cosa differiscono da quanti soffrono per necessità, se comunque patiranno la fame, la sete, il freddo, la mancanza di sonno e tutte le altre pene[53], sia pure di propria volontà? Quanto a me, non vedo che differenza ci sia se la stessa pelle venga frustata volente o nolente, o se, più in generale, lo stesso corpo sia assediato da tutte queste sofferenze[54] volente o nolente: non vi è altra differenza se non il fatto che chi si sottopone di sua volontà al dolore è anche affetto da follia»[55]. [18] «Ma come, Aristippo?» ribatté Socrate «Non ti sembra che le privazioni volute differiscano da quelle non volute nella misura in cui chi soffre la fame di sua volontà può mangiare quando vuole, chi soffre la sete di sua volontà può bere quando vuole e così via, mentre chi sopporta queste privazioni perché costretto non ha la possibilità di smettere quando vuole?[56] In secondo luogo chi affronta delle soffe-

53. Vengono qui ricapitolati da Aristippo, sia pure in modo incompleto, gli aspetti costitutivi della *enkrateia* e della *karteria*: la prima consiste infatti nel saper dominare la fame, la sete, il bisogno di sonno e il desiderio sessuale (soltanto di quest'ultimo Aristippo non fa parola), mentre la seconda consiste nel resistere al freddo, al caldo (che Aristippo non menziona) e alla fatica. L'allusione alla fatica si coglie in modo assai più limpido nel testo greco che nella traduzione italiana: nel testo originale (τἆλλα πάντα μοχθήσουσιν: letteralmente «soffriranno tutte le altre cose») compare infatti il verbo μοχθέω, che è un sinonimo di πονέω, ed evoca quindi immediatamente il πόνος, la fatica.

54. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 48-49, ritiene che qui si possa cogliere un'allusione alla dottrina di Aristippo, che assegnava la priorità ai piaceri e ai dolori del corpo rispetto a quelli dell'anima: cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 90. Quanto alle sofferenze in questione sono quelle a cui Aristippo ha appena fatto riferimento, cioè quelle che derivano dall'esercizio della *enkrateia* e della *karteria*, assimilate a quelle a cui sono sottoposti gli schiavi; anche da questo punto di vista, dunque, Aristippo intende dimostrare che la vita di chi comanda, nella misura in cui deve dare prova di *enkrateia* e di *karteria*, non è diversa da quella dello schiavo (cfr. *supra*, §§ 8-9 e n. 27, 28, 30).

55. La medesima accusa di follia era stata rivolta da Aristippo a coloro che aspirano a governare, in quanto finiscono per divenire schiavi dei concittadini: cfr. *supra*, § 8 e n. 29. In sostanza, agli occhi di Aristippo, chi comanda è doppiamente folle: da un lato, infatti, accetta di diventare schiavo dei governati e dall'altro si sottopone volontariamente a quelle sofferenze che la *enkrateia* e la *karteria* inevitabilmente comportano.

56. Come replica a quanto appena asserito da Aristippo, l'argomento appare

σίως ταλαιπωρῶν ἐπ' ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται[57], οἷον οἱ τὰ θηρία θηρῶντες ἐλπίδι τοῦ λήψεσθαι ἡδέως μοχθοῦσι[58]. [19] καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἆθλα τῶν πόνων μικροῦ τινος ἄξιά ἐστι, τοὺς δὲ πονοῦντας ⟨ἢ⟩ ἵνα φίλους ἀγαθοὺς κτήσωνται, ἢ ὅπως ἐχθροὺς χειρώσωνται, ἢ ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον[59] καλῶς οἰκῶσι καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιῶσι[60] καὶ τὴν πατρίδα εὐεργετῶσι[61], πῶς οὐκ οἴεσθαι χρὴ τούτους καὶ πονεῖν ἡδέως εἰς τὰ τοιαῦτα καὶ ζῆν εὐφραινομένους[62], ἀγαμένους μὲν ἑαυτούς[63], ἐπαινουμένους δὲ καὶ ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων; [20] Ἔτι[64] δὲ αἱ μὲν ῥᾳδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναὶ[65] οὔτε σώματι εὐεξίαν ἱκαναί εἰσιν ἐνεργάζεσθαι, ὥς φασιν οἱ γυμνασταί, οὔτε ψυχῇ

piuttosto debole: se è vero che chi sopporta delle privazioni volontariamente può sottrarsi ad esse in qualsiasi momento lo desideri, tuttavia non è questo il caso di chi esercita il comando: infatti se la *enkrateia* e la *karteria* sono indispensabili a chi comanda, costui può farne a meno soltanto qualora rinunci a tale funzione. In sostanza chi comanda non può evitare di sottoporsi a una sorta di schiavitù che, benché volontaria, non per questo risulta meno gravosa, proprio come sostiene Aristippo.

57. Questo secondo argomento è senza dubbio più convincente: cfr. *supra*, § 10, n. 36. Per altro, Gigon fa notare che esso risulta di scarsa efficacia nei confronti di chi, come Aristippo, ha lo sguardo rivolto soltanto al presente e cita a riscontro una serie di testi (DIOGENE LAERZIO, II, 66 e 89; ATENEO, 544 a-b; ELIANO, *Var. Hist.*, XIV, 6) che attribuiscono all'Aristippo storico la dottrina in base alla quale contano soltanto i piaceri presenti, mentre non hanno alcun valore né quelli passati né quelli futuri (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 47). L'osservazione di Gigon è senz'altro corretta: tuttavia vale la pena di sottolineare che Senofonte si guarda bene dal presentarci un Aristippo esplicitamente impegnato a sostenere una posizione del genere, che avrebbe appunto vanificato la prospettiva della futura ricompensa a cui si appella Socrate.

58. Cfr. *Cyr.*, IV, 2, 46; superfluo ricordare che similitudini ed esempi tratti dal mondo della caccia sono frequenti in quasi tutte le opere di Senofonte, che non esita a porli anche sulla bocca di Socrate.

59. Così, qui come altrove, abbiamo tradotto il greco οἶκος: non bisogna per altro dimenticare che οἶκος non indica soltanto la casa, ma anche il patrimonio familiare e la famiglia stessa (cfr. I, 1, 7 e n. 19); come è attestato dall'*Economico*, la gestione di questo ambito dell'attività e dell'esistenza umana stava particolarmente a cuore a Senofonte che, anche in questo caso, non si è fatto scrupolo di attribuire a Socrate i suoi interessi e le sue riflessioni (vedi, in particolare, II, 7 e 8).

60. Altrove a questo si affianca, secondo il tradizionale precetto dell'etica arcaica, il nuocere ai nemici (a cui per altro si è accennato anche qui: vedi, poco sopra, ὅπως ἐχθροὺς χειρώσωνται): cfr. *infra*, § 28 e n. 107; II, 3, 14 e n. 29; II, 6, 35 e n. 85; vedi anche II, 2, 2 e n. 4; IV, 2, 15-16 e n. 30. Ancora una volta, è pressoché certo che Senofonte abbia prestato a Socrate quella che costituiva una delle sue più radicate convinzioni: cfr. *An.*, I, 9, 11; *Hier.*, 2, 2; 6, 12; *Cyr.*, I, 4, 25; V, 3, 32; vedi anche *Cyr.*, I, 6, 27-34, nonché *Introduzione*, pp. 153-156. Da notare, inoltre, che la menzione degli amici segue immediatamente quel-

renze di propria volontà, gioisce della fatica per le buone speranze che nutre[57], così come i cacciatori sopportano volentieri la fatica perché sperano di catturare la preda[58]. [19] Eppure, in questo caso, le ricompense per le fatiche sono di scarso valore: ma quanti si affaticano per procurarsi dei buoni amici o per sconfiggere i nemici o per diventare capaci, nel corpo e nell'anima, di amministrare bene la propria casa[59], di fare del bene agli amici[60] e di giovare alla patria[61], come non pensare che si affatichino volentieri in vista di tali scopi e che vivano contenti[62], soddisfatti di se stessi[63], elogiati e invidiati dagli altri? [20] Inoltre[64] l'indolenza e i piaceri immediati[65] non sono in grado né di assicurare una buona forma al corpo, a quanto affermano i maestri di gin-

la dell'*oikos* e precede quella della *polis*: gli amici vengono dunque a configurarsi come un gruppo intermedio tra la ristretta comunità della casa e la grande comunità cittadina: in proposito cfr. IV, 5, 10 e n. 14.

61. In effetti, secondo Senofonte, chi sa amministrare bene la propria casa sarà in grado di amministrare anche la città o addirittura un regno, il che implica che la differenza tra casa, città, regno sia meramente quantitativa: vedi III, 4, 6 e n. 11; III, 4, 12 e n. 17; III, 6, 4 e n. 11; III, 6, 14-15 e n. 20; IV, 2, 11 e n. 25; cfr. anche I, 1, 7 e n. 19; I, 2, 48 e n. 95; I, 2, 64 e n. 130; IV, 1, 2 e n. 5; IV, 4, 16 e n. 30; *Oec.*, 13, 5; 21, 2 (*contra*, ARISTOTELE, *Pol.*, I, 1, 1252 a 7-13). Da notare, inoltre, che le aspirazioni menzionate in questo paragrafo sono all'incirca le stesse del giovane Eutidemo (cfr. IV, 2, 11): non a caso, dato che Eutidemo aspira appunto alla βασιλικὴ τέχνη: cfr. *supra*, § 17 e n. 52.

62. Così abbiamo reso il greco εὐφραινομένους, che, al pari del precedente ἡδέως («volentieri», ma propriamente: «con piacere»), sottolinea il fatto che soltanto coloro che praticano la *enkrateia* e la *karteria* vivono una vita felice: si tratta, in sostanza, di una replica indiretta ad Aristippo che, poco prima, aveva dichiarato di nutrire l'aspirazione a vivere «nel modo più facile e più piacevole» (cfr. *supra*, § 9 e n. 32). Per altro anche qui, come in IV, 5, 9-10, affiora, sia pure in forma assai più sfumata, una concezione in ultima analisi utilitaristica della stessa *enkrateia*: cfr. IV, 5, 9-10 e n. 10 e 12; vedi anche *infra*, § 33 e n. 138.

63. Cfr. ancora IV, 5, 10, dove Socrate sostiene che simili obiettivi possono essere conseguiti soltanto da chi è dotato di *enkrateia*.

64. Viene qui introdotto non tanto un ulteriore argomento, quanto una ulteriore articolazione dell'argomento precedente: da un lato, infatti, vengono messe in luce le conseguenze negative a cui va incontro chi si abbandona all'indolenza e ai piaceri immediati, dall'altro, invece, gli esiti positivi di quanti si impegnano dando prova di *karteria*.

65. La condanna di tali piaceri (αἱ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί) è più volte ribadita da Senofonte: cfr. IV, 5, 10 (αἱ ἐγγυτάτω ἡδοναί); *Cyr.*, I, 5, 9 (αἱ παραυτίκα ἡδοναί); *Cyr.*, II, 2, 24 (αἱ παραυτίκα ἡδοναί); *Cyr.*, VII, 5, 76 (τὸ αὐτίκα ἡδύ); *Cyr.*, VIII, 1, 32 (αἱ παραυτίκα ἡδοναί); in proposito cfr. IV, 5, 10 e n. 17. Qui, per altro, la polemica contro i piaceri immediati appare particolarmente pertinente al contesto, in relazione a quelle che erano le convinzioni di Aristippo: cfr. *supra*, n. 57.

ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν[66], αἱ δὲ διὰ καρτερίας[67] ἐπιμέλειαι τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν ἔργων ἐξικνεῖσθαι ποιοῦσιν, ὥς φασιν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες. Λέγει δέ που[68] καὶ Ἡσίοδος·

Τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
Τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηαι,
ῥηιδίη δὴ 'πειτα πέλει, χαλεπὴ περ ἐοῦσα.

Μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ἐπίχαρμος[69] ἐν τῷδε[70]·

Τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τἀγάθ' οἱ θεοί.

Καὶ ἐν ἄλλῳ δέ [τόπῳ][71] φησιν·

Ὦ πονηρέ, μὴ τὰ μαλακὰ μῶσο, μὴ τὰ σκληρ' ἔχῃς[72].

[21] Καὶ Πρόδικος[73] δὲ ὁ σοφὸς[74] ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ

66. Per l'importanza attribuita dal Socrate dei *Memorabili* alla forma fisica vedi *infra*, § 28 e n. 109. Quanto all'anima come sede delle capacità intellettuali dell'uomo cfr. soprattutto I, 2, 4 e n. 12; I, 2, 8, n. 18; I, 2, 53 e n. 105; I, 4, 13 e n. 33; I, 4, 17 e n. 42; *Introduzione*, pp. 100-101.

67. Così, in questo contesto, ho reso il greco καρτερία.

68. Esiodo, *Op.*, 287-292. Il fatto che né per Esiodo né, subito dopo, per Epicarmo, venga precisata l'opera da cui è tratta la citazione, induce a supporre che Senofonte attingesse a una silloge di versi e di massime di sapienti del passato: cfr. I, 6, 14 e n. 36; IV, 2, 1 e n. 4; IV, 2, 8-10; vedi anche I, 2, 20, n. 49; I, 2, 56 e n. 110.

69. Epicarmo, come è noto, fu un celebre poeta comico siciliano. Nato a Megara Iblea o a Siracusa nella seconda metà del VI secolo, trascorse comunque a Siracusa gran parte della sua lunghissima vita (novanta anni, secondo Diogene Laerzio, VIII, 78), anche in virtù del mecenatismo del tiranno Ierone (478-466). Della sua produzione ci restano soltanto 37 titoli e numerosi frammenti, quasi tutti brevissimi quelli pervenuti attraverso la tradizione indiretta, più estesi ma molto mutili quelli rinvenuti nei papiri. Grande doveva essere la varietà dei contenuti: alcuni drammi vertevano intorno ad argomenti di vita quotidiana, altri sembrano essere stati opere di pura fantasia, talora animate da personaggi allegorici, parecchi infine costituivano delle parodie mitologiche, che prendevano spesso come protagonisti Odisseo ed Eracle. Ammirato da Platone (cfr. *Theaet.*, 152 e), ebbe fama di sapiente (una tradizione lo voleva addirittura discepolo di Pitagora) per le sentenze di cui abbondavano le sue commedie, una fama confermata indirettamente anche dal perduto poema di Ennio intitolato *Epicharmus*.

70. Fr. 287 Kaibel = 23 B 36 D.-K.

71. Fr. 288 Kaibel = 23 B 37 D.-K.

72. Mentre i versi di Esiodo, nonché il verso di Epicarmo citato in precedenza, esaltano il valore della fatica, questo secondo verso di Epicarmo mette in guardia contro i pericoli a cui si espone chi ricerca τὰ μαλακά, «le mollezze», che, nelle intenzioni di Senofonte, coincidono senz'altro con i piaceri immediati a cui Socrate ha appena fatto riferimento: cfr. *supra*, n. 65.

nastica, né immettono nell'anima nessuna conoscenza di qualche valore[66], mentre i compiti che richiedono capacità di sopportazione[67] inducono a perseguire azioni belle e buone, come sostengono gli uomini virtuosi. Dice Esiodo da qualche parte[68]:

> La malvagità, infatti, anche a mucchi è possibile prenderla,
> senza fatica: piana è la via e assai vicina si trova.
> Ma davanti alla virtù hanno posto il sudore gli dèi
> immortali: lunga e in salita è la via che ad essa conduce,
> e aspra all'inizio: ma quando giungi in vetta,
> allora facile diviene, pur essendo certo difficile.

Lo attesta anche Epicarmo[69] in questo verso[70]:

> A prezzo di fatiche ci vendono tutti i beni gli dèi.

E in un altro passo[71] dice:

> Scellerato, non desiderare le mollezze, se non vuoi le aspe-
> [rità[72].

[21] Anche Prodico[73], il sapiente[74], nel suo scritto su Era-

73. Prodico, originario di Iulis nell'isola di Ceo, trascorse buona parte della sua vita ad Atene, dove si guadagnò grande fama. Più giovane di Protagora di una generazione (cfr. PLATONE, *Prot.*, 317 c), pare che fosse ancora in vita, al pari di Ippia e di Gorgia, all'epoca del processo a Socrate (cfr. PLATONE, *Ap.*, 19 e): è dunque verosimile collocarne la nascita fra il 470 e il 460 a.C., e la morte nei primi anni del IV secolo. Nel corso della sua esistenza si recò più volte ad Atene in missioni diplomatiche per conto della sua città e in tali occasioni ebbe modo di tenere lezioni e conferenze. Sappiamo che si dedicò a ricerche di tipo linguistico, in particolare alla sinonimica, cercando di ricondurre le distinzioni fra parole di significato affine a distinzioni concettuali (cfr. PLATONE, *Prot.*, 337 a-c; 340 a-b; 341 a-c; 358 a-b; *Lach.*, 197 d; *Charm.*, 163 d; *Euthyd.*, 277 e; *Men.*, 75 e; *Crat.*, 384 b): è probabile che tali indagini fossero oggetto delle sue lezioni, ma non sappiamo se e in quale forma fossero state elaborate in testi scritti, anche se gli venne attribuita un'opera intitolata *Sulla esattezza delle parole* (Περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων). A Prodico fu assegnato inoltre uno scritto intitolato *Sulla natura* (Περὶ φύσεως) ovvero *Sulla natura dell'uomo* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου): ma anche questa attribuzione non è esente da incertezza. Siamo invece meglio informati sull'opera che conteneva l'apologo di Eracle al bivio, intitolata Ὧραι, che alcuni intendono nel significato di «stagioni», in riferimento alle varie stagioni dell'esistenza umana, altri invece in quello di «Ore», le dee che proteggono l'agricoltura, considerata come base della civiltà: probabilmente veniva qui esposta la storia del genere umano vista come una serie di continui progressi, in cui le *technai* giocavano un ruolo decisivo; è altrettanto probabile che in questo scritto Prodico illustrasse anche la sua spiegazione, in chiave razionalistica, dell'origine delle credenze religiose.

74. L'epiteto riservato a Prodico, σοφός, è esente da qualsiasi connotazione negativa e preferito, non a caso, al più ambiguo σοφιστής: in effetti qui Prodico è

τοῦ Ἡρακλέους[75], ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται[76], ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται[77], ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι[78]. Φησὶ γὰρ Ἡρακλέα, ἐπεὶ ἐκ παίδων εἰς ἥβην ὡρμᾶτο[79], ἐν ᾗ οἱ νέοι ἤδη αὐτοκράτορες γιγνόμενοι δηλοῦσιν εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας, ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν[80] καθῆσθαι ἀποροῦντα ὁποτέραν τῶν ὁδῶν τράπηται· [22] καὶ φανῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας προσιέναι μεγάλας[81], τὴν μὲν ἑτέραν εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέ-

presentato da Socrate come un maestro di verità, al pari di Esiodo e di Epicarmo. La cosa potrebbe apparire sorprendente, dato che negli unici altri due passi in cui Senofonte ricorda Prodico (SENOFONTE, *Symp.*, 1, 5; 4, 62), questi viene citato (in entrambi i casi ancora da Socrate) in relazione alla sua abitudine di farsi pagare per il proprio insegnamento e appare quindi in una luce poco favorevole. Tuttavia, da un lato non bisogna dimenticare che il Socrate del *Simposio* di Senofonte si muove quasi sempre su un piano di deliberata leggerezza e le sue sorridenti battute su Prodico sono destituite di qualsiasi sarcasmo; dall'altro dobbiamo tenere presente che, nel caso di Senofonte, è rischioso e arbitrario tentare di ricavare opinioni e giudizi su cose e persone prescindendo dal contesto: un medesimo personaggio può apparire in una luce assai diversa a seconda delle diverse situazioni e, soprattutto, dei diversi fini che Senofonte si propone: pertanto, nel momento in cui egli si accinge a inglobare nel discorso di Socrate ad Aristippo l'apologo di Eracle al bivio, non può che qualificare come «sapiente» il suo autore. Sarebbe quindi arbitrario pretendere di ricavare da questo passo un apprezzamento di Senofonte nei confronti del pensiero di Prodico nella sua globalità, così come sarebbe altrettanto arbitrario desumere un giudizio negativo nei confronti di Prodico dai due passi del *Simposio* sopra citati. Ricordiamo di passaggio che, per quanto concerne i rapporti tra Senofonte e Prodico, risulta ben poco illuminante la notizia, tramandataci da FILOSTRATO, *Vit. Soph.*, I, 12, secondo la quale Senofonte, durante il suo soggiorno a Tebe in qualità di prigioniero di guerra, avrebbe avuto l'occasione di ascoltare gli insegnamenti di Prodico: se è non affatto da escludere che Senofonte in gioventù sia vissuto a Tebe per un certo periodo (il che, anzi, potrebbe spiegare assai bene i vincoli di amicizia e di ospitalità con Prosseno, l'amico che poi lo convincerà ad aggregarsi a Ciro), l'immagine di un Senofonte uditore e discepolo di Prodico appare invece molto sospetta, in quanto ha tutta l'aria di aver avuto origine proprio da questo passo dei *Memorabili*, in cui il Socrate di Senofonte fa proprio il celebre apologo di Prodico, presentando quest'ultimo come un maestro di sapienza.

75. Ricordato anche da PLATONE, *Symp.*, 177 b, che lo definisce un elogio di Eracle.

76. Questa notazione costituisce una preziosa testimonianza delle pubbliche letture che Prodico dava delle sue opere o, quanto meno, di alcune parti di esse.

77. Socrate dunque cita non soltanto poeti, quali Esiodo ed Epicarmo, ma anche sapienti come Prodico per indurre i suoi amici alla virtù, non già per spingerli a divenire dei criminali e dei fautori della tirannide, come aveva sostenuto Policrate (I, 2, 56), a cui questo passo sembra voler fornire, indirettamente, una ulteriore replica: cfr. anche I, 6, 14 e n. 36.

78. In questo modo Senofonte fa sì che il racconto che Socrate si appresta a riferire appaia frutto di quanto egli ricorda di una lettura fatta da Prodico: quindi, mentre a Prodico viene attribuito il contenuto del racconto, la veste stilistica

cle[75], quello che recita a moltissimi[76], si esprime nello stesso modo riguardo alla virtù[77], dicendo all'incirca così, a quanto ricordo[78]. Racconta dunque che Eracle, in quella età tra la fanciullezza e la gioventù[79] in cui i giovani, ormai padroni di se stessi, mostrano se nella vita si volgeranno sulla via del virtù o su quella del vizio, si recò in un luogo solitario[80] e se ne stava seduto, incerto su quale strada prendere. [22] Ed ecco che gli apparvero due donne di alta statura[81] che avanzavano verso di lui: una era di bell'aspetto e di nobile

viene esplicitamente attribuita a Socrate (vedi *infra*, § 34), cioè, in ultima analisi, a Senofonte stesso (cfr. anche ATENEO, 510 c, che attribuisce a Senofonte *tout-court* l'invenzione di questo racconto, mentre in 544 d sembra attribuirla a Socrate). In effetti è impensabile che Senofonte abbia fatto ricorso a una citazione letterale del testo di Prodico: sia perché una prassi del genere non ha, per quanto concerne testi in prosa, alcun riscontro nei *logoi sokratikoi*, sia perché i §§ 21-33 non si differenziano in modo decisivo, né per lessico né per sintassi né per stile, dal resto dei *Memorabili*. Ma, con ogni probabilità, la rielaborazione operata da Senofonte non si limita alla veste stilistica, ma si estende anche alle argomentazioni attribuite alla Virtù: vedi, in particolare, il § 28 e note relative.

79. In effetti la favola di Eracle al bivio rappresenta anche il racconto di una sorta di iniziazione. Quanto ai precedenti, non vi è dubbio che i più remoti sono da un lato l'archetipo mitico costituito dal giudizio di Paride, dall'altro il passo esiodeo (*Op.*, 287-292) citato, non a caso, poco sopra, in cui compare per la prima volta la metafora delle due strade opposte, quella della malvagità e quella della virtù. Non dobbiamo per altro dimenticare che, tra i sofisti, non mancarono tentativi, spesso coronati da grande successo, di utilizzare personaggi del mito come punto di partenza per esporre le proprie convinzioni, soprattutto nel campo dell'etica: si pensi all'*Elena* e al *Palamede* di Gorgia, nonché al discorso di Ippia (ricordato da PLATONE, *Hipp. Ma.*, 286 a-b), in cui il vecchio Nestore, dopo la caduta di Troia, impartisce saggi consigli al giovane Neottolemo. Infine dobbiamo tenere presente che, nella cerchia dei Socratici, il personaggio di Eracle doveva apparire particolarmente idoneo a una riutilizzazione in chiave filosofica: lo dimostra il fatto che uno dei più importanti discepoli di Socrate, Antistene, scrisse tre opere che prendevano spunto (e titolo) da Eracle: vedi DIOGENE LAERZIO, VI, 16 e 18.

80. Come nota giustamente O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 63, il luogo solitario in cui è ambientato l'evento è particolarmente suggestivo e denso di significati: da un lato richiama e sottolinea l'autonomia, la condizione di indipendenza a cui il giovane Eracle è ormai giunto, dall'altro rende palese il peso della difficile scelta a cui è chiamato; infine, da un punto di vista eminentemente teatrale, rappresenta la scena ideale per l'epifania delle due divinità (per la natura divina di Ἀρετή e Κακία personificate cfr. *infra*, § 31, dove quest'ultima è appunto definita ἀθάνατος, «immortale»).

81. L'alta statura, a partire dai poemi omerici (*Od.*, V, 216-218; cfr. anche VI, 107-109 e 150-152), costituiva per i Greci una componente indispensabile della bellezza, come verrà autorevolmente ribadito da ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 7, 1123 b 6-8; anzi, proprio in quanto elemento costitutivo della bellezza e della prestanza fisica, l'alta statura può rappresentare un indizio della natura divina di chi ne è dotato: oltre ai luoghi citati dell'*Odissea*, vedi anche ERODOTO, I, 60, 3-5.

ριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν χρῶμα καθαρειότητι[82], τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ[83], τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνῃ, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ, τὴν δ' ἑτέραν τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἁπαλότητα[84], κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν[85] τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι, τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι[86], τὰ δὲ ὄμματα ἔχειν ἀναπεπταμένα[87], ἐσθῆτα δὲ ἐξ ἧς ἂν μάλιστα ἡ ὥρα διαλάμποι[88]· κατασκοπεῖσθαι δὲ θαμὰ ἑαυτήν, ἐπισκοπεῖν δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτὴν θεᾶται, πολλάκις δὲ καὶ εἰς τὴν ἑαυτῆς σκιὰν ἀποβλέπειν[89]. [23] Ὡς δ' ἐγένοντο πλησιαίτερον τοῦ Ἡρακλέους, τὴν μὲν πρόσθεν ῥηθεῖσαν[90] ἰέναι τὸν αὐτὸν τρόπον, τὴν δ' ἑτέραν φθάσαι βουλομένην προσδραμεῖν[91] τῷ Ἡρακλεῖ καὶ εἰπεῖν·

82. Così ho cercato di rendere il greco καθαρειότης, che indica la qualità di ciò che è pulito, limpido, puro: in riferimento alla pelle (τὸ μὲν χρῶμα), mi è sembrato che l'espressione «acqua e sapone» fosse la meno inadeguata a esprimere sia il significato meramente fisico di «pulita», «priva di trucco», sia la forte connotazione di purezza presente in καθαρειότης, connotazione tanto più importante in quanto si tratta di una figura allegorica. La traduzione, inoltre, cerca di preservare la valenza quasi ossimorica di tutta l'espressione greca (κεκοσμημένην τὸ μὲν χρῶμα καθαρειότητι), quale risulta dal confronto con il trucco pesante di Κακία: a differenza di quest'ultima, infatti, l'unico cosmetico di cui la Virtù risulta adorna (κεκοσμημένην) è proprio l'assenza di qualsiasi cosmetico, la pelle, appunto, «acqua e sapone».

83. Cioè, come si arguisce facilmente dal confronto con Κακία, pudicamente rivolto verso il basso (cfr. anche *Resp. Lac.*, 3, 4).

84. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 66, lamenta che a queste due caratteristiche di Κακία non corrispondano caratteristiche opposte di Ἀρετή, e più in generale, nel suo commento a questo paragrafo (pp. 63-67), si muove nell'ottica di una ricerca, talora un po' pedante per non dire ossessiva, di una rigorosa simmetria tra le due descrizioni; l'esigenza di una puntuale, simmetrica opposizione tra le due immagini, per quanto possa sembrare auspicabile trattandosi di personaggi allegorici, è in realtà espressione della sensibilità critica dello studioso, che tende talvolta a sovrapporsi al testo, invece di interpretarlo per quello che è. D'altro canto, sul piano descrittivo e narrativo, è innegabile che proprio la mancanza di una perfetta simmetria renda più vivace, più mossa e, in ultima analisi, più efficace l'epifania delle due figure: l'aspetto retorico e letterario non va mai sottovalutato quando si ha a che fare con dei *logoi sokratikoi*, come non bisogna dimenticare che Senofonte è innanzi tutto e soprattutto un grande narratore.

85. Come la Virtù si presenta priva di qualsiasi trucco (cfr. *supra*, n. 82), a simboleggiare quella sincerità e quell'autenticità che della virtù sono elementi imprescindibili, analogamente Κακία appare coperta da belletti, che rappresentano l'ovvio simbolo della falsità e dell'inganno che sempre si accompagnano al vizio. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 64, asserisce che, mentre la Virtù è descritta come una moglie e madre di buona famiglia, la descrizione di Κακία è quella di una etera: osservazione condivisibile, purché si tenga presente che siamo di fronte a descrizioni attinenti più al piano dell'elaborazione culturale e dell'immaginario collettivo che a quello della realtà. In effetti, come mostra anche *Oec.*, 10, 2, dove la giovanissima e pudica (cfr. *Oec.*, 7, 5) moglie di Isco-

natura, adorna di una pelle acqua e sapone[82], di uno sguardo pudico[83], di un portamento modesto, di una veste bianca; l'altra, cresciuta fino a diventare ben tornita e morbida[84], aveva la pelle imbellettata, in modo da sembrare più bianca e più rosea[85] di quello che era, e un portamento tale da apparire più eretta di quanto non fosse per natura[86]: gli occhi erano spalancati[87] e la veste lasciava trasparire il più possibile la sua bellezza[88]. Spesso era intenta a contemplare se stessa, ma guardava anche se qualcun altro la osservasse e di frequente gettava uno sguardo alla propria ombra[89]. [23] Quando giunsero più vicino a Eracle, quella menzionata per prima[90] avanzò con l'andatura consueta, ma l'altra, per precederla, si mise a correre[91] verso Eracle e disse: 'Vedo che

maco ricorre proprio a un *maquillage* di questo tipo, l'uso dei cosmetici era largamente diffuso tra le donne greche, incluse le signore più rispettabili, come emerge in modo inequivocabile sia dai corredi funerari sia dalle pitture vascolari: cfr. S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., pp. 304-305. Per un'accurata disamina della questione in termini più generali rinviamo all'interessante contributo di B. GRILLET, *Les femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Lyon, 1975.

86. Il portamento eretto di Καχία non soltanto è in palese contrasto con quello della Virtù (ammantato di σωφροσύνη e quindi dimesso, allo scopo di far notare corpo e viso il meno possibile), ma mira a dare la falsa impressione di una statura superiore a quella reale; anche in questo caso troviamo un parallelo nella moglie di Iscomaco che, per sembrare più alta, ricorre a calzature con la suola rialzata (*Oec.*, 10, 2), che suscitano, al pari dei cosmetici, la ferma riprovazione di Iscomaco, palese *alter ego* di Senofonte (*Oec.*, 10, 3-13). Di tali calzature, per altro, fanno uso anche Ciro e i suoi dignitari, che non esitano neppure a utilizzare il belletto e a truccarsi gli occhi (*Cyr.*, VIII, 1, 40-41), senza che ciò susciti alcuna riprovazione da parte di Senofonte, che anzi ritiene utili tali pratiche allo scopo di affascinare (*Cyr.*, VIII, 1, 40) e di tenere in soggezione i sudditi (*Cyr.*, VIII, 1, 42): per un confronto tra *Cyr.*, VIII, 1, 40-42 e *Oec.*, 10, 2-13, anche in rapporto a questo paragrafo dei *Memorabili*, rinvio al mio *Seduzione e potere nella Ciropedia e nell'Economico di Senofonte*, in F. BENEDETTI-S. GRANDOLINI (a cura di), *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di A. Colonna*, Napoli, 2003, pp. 131-140.

87. Mentre lo sguardo della Virtù è pudicamente rivolto verso il basso (cfr. *supra*, n. 83), gli occhi di Καχία sono spalancati, guardano senza timore ciò che hanno intorno a sé: uno sguardo, insomma, inequivocabilmente sfacciato.

88. Come, paradossalmente, l'unico ornamento, l'unico «trucco» della pelle della Virtù consiste nel non essere truccata, così, in modo altrettanto paradossale, la veste di Καχία non copre, ma scopre, non cela ma rivela.

89. Alla sfacciata Καχία non può mancare questo tratto finale di vanità.

90. Per il testo vedi *Nota critica*.

91. Mentre la Virtù procede con la medesima andatura di prima, la sua rivale si abbandona a una corsa, palesemente disdicevole, in quanto in aperto contrasto con la *sophrosyne* (che invece, come abbiamo visto, caratterizza il portamento della Virtù: cfr. *supra*, § 22; vedi anche n. 85): la *sophrosyne*, in effetti, implica anche un atteggiamento esteriore misurato e pacato: cfr. PLATONE, *Charm.*, 159 b.

Ὁρῶ σε, ὦ Ἡράκλεις, ἀποροῦντα ποίαν ὁδὸν ἐπὶ τὸν βίον τράπῃ[92]. Ἐὰν οὖν ἐμὲ φίλην ποιησάμενος ἔπῃ, τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥᾴστην[93] ὁδὸν ἄξω σε, καὶ τῶν μὲν τερπνῶν οὐδενὸς ἄγευστος ἔσῃ[94], τῶν δὲ χαλεπῶν ἄπειρος διαβιώσῃ. [24] Πρῶτον μὲν γὰρ οὐ πολέμων οὐδὲ πραγμάτων[95] φροντιεῖς, ἀλλὰ σκοπούμενος διαιτήσῃ[96] τί ἂν κεχαρισμένον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν εὕροις, ἢ τί ἂν ἰδὼν ἢ τί ἀκούσας τερφθείης, ἢ τίνων ⟨ἂν⟩ ὀσφραινόμενος ἢ ἁπτόμενος ἡσθείης, τίσι δὲ παιδικοῖς ὁμιλῶν μάλιστ' ἂν εὐφρανθείης, καὶ πῶς ἂν μαλακώτατα καθεύδοις, καὶ πῶς ἂν ἀπονώτατα τούτων πάντων τυγχάνοις[97]. [25] Ἐὰν δέ ποτε γένηταί τις ὑποψία σπάνεως ἀφ' ὧν ἔσται ταῦτα, οὐ φόβος μή σε ἀγάγω ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ταῦτα πορίζεσθαι, ἀλλ' οἷς ἂν οἱ ἄλλοι ἐργάζωνται, τούτοις σὺ χρήσῃ[98], οὐδενὸς ἀπεχόμενος ὅθεν ἂν δυνατὸν ᾖ τι κερδᾶναι. Πανταχόθεν γὰρ ὠφελεῖσθαι τοῖς ἐμοὶ ξυνοῦσιν ἐξουσίαν ἐγὼ παρέχω. [26] Καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀκούσας ταῦτα, Ὦ γύναι, ἔφη, ὄνομα δέ σοι τί ἐστιν; Ἡ δέ, Οἱ μὲν ἐμοὶ φίλοι καλοῦσί με Εὐδαιμονίαν[99], οἱ δὲ μισοῦντές με ὑποκοριζόμενοι ὀνομάζουσι[100] Κακίαν. [27] Καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἑτέρα γυνὴ προσελθοῦσα εἶπε· Καὶ ἐγὼ ἥκω πρὸς σέ, ὦ Ἡράκλεις, εἰδυῖα τοὺς γεννήσαντάς σε καὶ τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ[101] καταμαθοῦσα, ἐξ ὧν ἐλ-

92. Cfr. *supra*, § 21 e n. 79.

93. Non a caso, la promessa con cui esordisce Κακία riprende quasi alla lettera la conclusione del discorso di Aristippo alla fine del § 9.

94. Anche la metafora del gusto non è casuale: come nota O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 68, in origine il termine ἡδονή, «piacere», costituiva una categoria del gusto: in effetti, nei testi più antichi, ἡδύς significa prevalentemente «piacevole al gusto»: cfr., ad es., *Od.*, III, 51; IX, 196-197; XX, 390-391.

95. Come nota a ragione O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 68, οὐδὲ πραγμάτων φροντιεῖς «né ti darai pensiero di fastidi» riprende il πολλὰ πράγματα ἔχειν «avere molti fastidi» del discorso di Aristippo (cfr. *supra*, § 9).

96. Per il testo vedi *Nota critica*.

97. Siamo in presenza di una sorta di lista delle possibili fonti di piacere; come rilevato da O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 68-69, questa lista da un lato riprende in gran parte quella che compare al § 1, dall'altro presenta alcuni specifici punti di contatto con quella di *Hier.*, 1, 4-6. In effetti, qui figurano i desideri citati al § 1, cioè il desiderio di mangiare, bere, dormire e fare sesso, vale a dire i desideri rispetto ai quali si esercita la *enkrateia*; si aggiungono poi quattro punti presenti nella lista di *Hier.*, 1, 4-6, cioè i piaceri ricavabili da organi di senso quali la vista, l'udito, l'olfatto, il tatto (non si parla del gusto, in quanto si è già parlato del cibo e delle bevande); infine viene menzionata l'assenza di qualsiasi fatica (con implicito riferimento alla *karteria*, divenuta quindi superflua) per conseguire i piaceri citati in precedenza.

tu, Eracle, sei incerto su quale via prendere nella vita[92]. Se diventerai mio amico e mi seguirai, ti condurrò per la strada più piacevole e più facile[93], e non ci sarà gioia che non gusterai[94], ma trascorrerai tutta la vita senza conoscere le avversità. [24] Innanzi tutto, infatti, non ti darai pensiero né di guerre né di fastidi[95], ma vivrai[96] cercando quale cibo o quale bevanda tu possa trovare gradito, o che cosa ti rallegri la vista o l'udito, o che cosa soddisfi l'odorato o il tatto, e con quali amanti provare più piacere, e come dormire nel modo più dolce, e come ottenere tutto ciò senza fatica[97]. [25] E se mai ti venisse il sospetto che ti vengano a mancare i mezzi per avere queste cose, non temere che io ti spinga a procurartele attraverso fatiche e sofferenze del corpo e dell'anima; anzi, ti servirai di ciò che gli altri producono con il loro lavoro[98], senza rinunciare a nulla da cui sia possibile guadagnare qualcosa. In effetti, io offro a quanti stanno insieme a me la possibilità di trarre guadagni da ogni parte'. [26] Eracle, udite queste parole, domandò: 'Come ti chiami, donna?'. E lei: 'I miei amici mi chiamano Felicità[99], ma quelli che mi odiano mi chiamano con il nome ingiurioso[100] di Vizio'. [27] Nel frattempo l'altra donna si avvicinò e disse: 'Anch'io vengo da te, Eracle: conosco i tuoi genitori e ho osservato la tua indole nel corso della tua educazione[101]. Per questo spero

98. Cfr. *supra*, § 13, dove per altro la possibilità di sfruttare il lavoro altrui viene presentata come prerogativa di chi, essendo più forte, riesce ad asservire i più deboli; qui, invece, non è spiegato in che modo tale possibilità possa realizzarsi. Si può supporre che sia implicito il rinvio al § 13 e che, quindi, sia data per sottintesa la necessità di asservire i più deboli allo scopo di sfruttarne il lavoro, tanto più che il discorso si rivolge a Eracle, che, proprio grazie alla sua forza, può facilmente imporre agli altri il proprio dominio.

99. Cfr. *infra*, § 29, dove Καχία rende esplicita la sua promessa di condurre Eracle alla felicità. Come nota O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 70-71, anche la Virtù non mancherà di promettere la felicità, anzi «la felicità più perfetta» (*infra*, § 33): si può quindi tranquillamente affermare che essa costituisce l'obiettivo sia della Virtù sia di Καχία e che entrambe potrebbero rivendicare per sé tale nome; in effetti è abbastanza curioso che la Virtù non lo reclami per sé, né fornisca a Eracle il proprio nome; tuttavia questa mancanza di simmetria non implica, come invece ritiene lo studioso (*ibid.*), che essa sia dovuta a un maldestro intervento di Senofonte sul testo di Prodico ovvero a un suo riassunto troppo frettoloso e sommario, né tanto meno ci autorizza a improbabili ricostruzioni dello scritto di Prodico.

100. Per il testo vedi *Nota critica*.

101. Questo riferimento all'educazione (παιδεία) di Eracle può, a prima vi-

πίζω, εἰ τὴν πρὸς ἐμὲ ὁδὸν τράποιο, σφοδρ' ἄν σε τῶν καλῶν καὶ σεμνῶν ἀγαθὸν ἐργάτην γενέσθαι[102] καὶ ἐμὲ ἔτι πολὺ ἐντιμοτέραν καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς διαπρεπεστέραν φανῆναι. Οὐκ ἐξαπατήσω δέ σε προοιμίοις ἡδονῆς, ἀλλ' ἥπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ' ἀληθείας[103]. [28] Τῶν γὰρ ὄντως ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις[104], ἀλλ' εἴτε τοὺς θεοὺς ἵλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεούς, εἴτε ὑπὸ φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετητέον[105], εἴτε ὑπό τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, τὴν πόλιν ὠφελητέον, εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ' ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν, εἴτε γῆν βούλει σοι καρποὺς ἀφθόνους φέρειν, τὴν γῆν θεραπευτέον, εἴτε ἀπὸ βοσκημάτων οἴει δεῖν πλουτίζεσθαι, τῶν βοσκημάτων ἐπιμελητέον[106], εἴτε διὰ πολέμου ὁρμᾷς αὔξεσθαι καὶ βούλει δύνασθαι τούς τε φίλους ἐλευθεροῦν καὶ τοὺς ἐχθροὺς χειροῦσθαι[107], τὰς πολεμικὰς τέχνας αὐτάς τε παρὰ τῶν ἐπισταμένων μαθητέον καὶ ὅπως αὐταῖς δεῖ χρῆσθαι ἀσκητέον[108]· εἰ

sta, suscitare qualche perplessità, dato che più avanti (§ 34) si parla dell'educazione impartita a Eracle dalla Virtù (τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παιδευσιν); tuttavia l'incongruenza è più apparente che reale. È evidente, infatti, che Eracle, essendo giunto ormai alla soglia dell'età adulta (cfr. *supra*, § 21), ha comunque ricevuto una prima educazione: quella che gli verrà impartita dalla Virtù sarà soltanto il coronamento del processo educativo, ma un coronamento di importanza decisiva, dato che porta alla scelta della retta via: in questo senso, dunque, gli insegnamenti della Virtù possono essere definiti l'educazione di Eracle *tout-court*. Notiamo di passaggio che, come rileva giustamente O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 71, questo *incipit* del discorso della Virtù non autorizza in alcun modo a supporre che nel testo di Prodico, prima della scena del bivio, venisse narrata la storia della nascita, dell'infanzia e dell'adolescenza di Eracle; se proprio si vuole attribuire un qualche valore a questo accenno ai genitori, all'indole e alla precedente educazione di Eracle, non può essere altro che quello di una garbata (e convenzionale) *captatio benevolentiae*.

102. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 72, con queste parole la Virtù intenderebbe presentare a Eracle una prospettiva diametralmente opposta a quella, implicitamente suggerita da Κακία, di asservire e sfruttare gli altri per il proprio tornaconto: cfr. *supra*, § 25 e n. 98; tuttavia mi sembra più plausibile cogliere in questo passo semplicemente una generica allusione a quelle che saranno le future imprese di Eracle.

103. L'idea di una divinità ordinatrice del mondo secondo un piano provvidenziale finalizzato al benessere dell'uomo è, come abbiamo visto, una convinzione cara a Senofonte: cfr., in particolare, I, 4, 6 e n. 17; IV, 3, 3 e n. 8.

104. A questa affermazione di carattere generale fa seguito una serie di ben otto esempi, che riprendono in parte gli esempi citati poco prima da Socrate (cfr. *supra*, § 19). L'importanza dell'impegno (ἐπιμέλεια), a cui sono spesso associati la fatica (πόνος) e l'esercizio (μελέτη), è un tema caro al Socrate di Senofonte: cfr.

che, se prenderai la strada che porta da me, diventerai un valoroso artefice di imprese belle e nobili[102] e io apparirò ancora più gloriosa e splendida per i beni che ti procurerò. Non ti ingannerò con un preludio che promette il piacere, ma ti spiegherò secondo verità come gli dèi hanno disposto le cose[103]. [28] Di ciò che è veramente bello e buono gli dèi nulla concedono agli uomini senza fatica e impegno[104], ma se desideri che gli dèi ti siano propizi, devi venerarli, se vuoi essere amato dagli amici, devi beneficarli[105], se aspiri a ricevere onori da una città, devi esserle utile, se pretendi di essere ammirato da tutta la Grecia per il tuo valore, devi cercare di farle del bene, se desideri che la terra ti dia frutti abbondanti, devi coltivarla, se pensi di dover diventare ricco grazie al bestiame, devi prendertene cura[106], se miri ad accrescere il tuo potere mediante la guerra e vuoi essere in grado di liberare gli amici e di sottomettere i nemici[107], devi apprendere dagli esperti le tecniche stesse della guerra ed esercitarti a usarle come si deve[108]; se poi desideri essere forte anche fisi-

soprattutto I, 2, 19 e n. 47; *Introduzione*, pp. 149-152; vedi inoltre *supra*, § 6 e n. 23; *infra*, n. 108.

105. In effetti il Socrate dei *Memorabili* tende a vedere sia il rapporto con gli dèi sia quello con gli amici in chiave utilitaristica, in una radicata ottica di *do ut des*: cfr., in particolare, I, 4, 18 e n. 44; II, 2, 14 e n. 27; IV, 3, 17 e n. 32 (per quanto riguarda il rapporto con gli dèi); *supra*, § 14 e n. 46; II, 2, 11-12 e n. 21; II, 2, 14 e n. 29; II, 4, 5-7 e n. 16, 17, 23; II, 6, 1-5 e n. 11, 13, 18; II, 10, 2 e n. 5 (per quanto concerne i rapporti tra gli uomini). A tale logica non si sottraggono, in ultima analisi, neppure i rapporti all'interno della famiglia: vedi II, 2, 13; II, 3, 1-4 e n. 7 e 14; II, 3, 19 e n. 41. In proposito cfr. anche *Introduzione* pp. 156-160.

106. L'interesse per i vari modi di accumulare ricchezza è tipico di Senofonte, come attestano in modo inequivocabile l'*Economico* e, a livello non più del singolo ma dell'intera *polis*, le *Entrate*. Anche questi due esempi, al pari del successivo riferimento ad amici e nemici, possano trovare un riscontro, sia pure meno preciso, al § 19, là dove Socrate, pur non dicendo nulla su come arricchirsi, menziona comunque l'amministrazione dell'*oikos*, un termine che indica anche il patrimonio familiare (cfr. *supra*, § 19 e n. 59)

107. Il che rientra nel precetto più generale di fare del bene agli amici e del male ai nemici: vedi *supra*, § 19 e n. 60.

108. Inutile ricordare che anche l'interesse per le varie tecniche di guerra è profondamente radicato in Senofonte, come dimostrano non soltanto alcuni scritti tecnici (l'*Ipparchico*; l'*Arte equestre*), ma anche i numerosi passi delle *Elleniche*, dell'*Anabasi* e soprattutto della *Ciropedia*, in cui vengono descritte manovre militari, tecniche di combattimento, stratagemmi. Da notare, inoltre, l'importanza che viene attribuita, questa volta nello specifico ambito militare, all'esercizio: in proposito cfr. III, 5, 13-14 e n. 23; più in generale, per l'importanza dell'esercizio al fine del conseguimento della virtù vedi soprattutto I, 2, 19

δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἱδρώτι[109]. [29] Καὶ ἡ Κακία ὑπολαβοῦσα εἶπεν, ὥς φησι Πρόδικος· Ἐννοεῖς, ὦ Ἡράκλεις, ὡς χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας[110] ἡ γυνή σοι αὕτη διηγεῖται[111]; Ἐγὼ δὲ ῥᾳδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄξω σε. [30] Καὶ ἡ Ἀρετὴ[112] εἶπεν· Ὦ τλῆμον, τί δὲ σὺ ἀγαθὸν ἔχεις; Ἢ τί ἡδὺ οἶσθα, μηδὲν τούτων ἕνεκα πράττειν ἐθέλουσα; Ἥτις οὐδὲ τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν ἀναμένεις[113], ἀλλὰ πρὶν ἐπιθυμῆσαι[114] πάντων ἐμπίμπλασαι, πρὶν μὲν πεινῆν ἐσθίουσα, πρὶν δὲ διψῆν πίνουσα[115], ἵνα μὲν ἡδέως φάγῃς, ὀψοποιοὺς μηχανωμένη, ἵνα δὲ ἡδέως πίῃς, οἴνους τε πολυτελεῖς παρασκευάζῃ καὶ τοῦ θέρους χιόνα περιθέουσα ζητεῖς[116], ἵνα δὲ καθυπνώσῃς ἡδέως, οὐ μόνον τὰς στρωμνὰς[117] μαλακάς, ἀλλὰ καὶ τὰς κλίνας ⟨ἀργυρᾶς⟩[118] καὶ τὰ ὑπόβαθρα ταῖς κλίναις[119] παρασκευάζῃ· οὐ γὰρ διὰ τὸ πο-

e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; cfr. anche IV, 6, 11, n. 12; *Introduzione*, pp. 149-152. Infine per il binomio μανθάνω / ἀσκέω («apprendere» / «esercitarsi»), che qui ricorre in luogo del più comune μανθάνω / μελετάω, cfr. soprattutto I, 5, 5 e n. 12; vedi inoltre II, 6, 39 e n. 93; *Introduzione*, pp. 152-153.

109. Cfr. *supra*, § 20, dove la fatica e il sudore sono menzionati, rispettivamente, nel primo frammento di Epicarmo e nei versi citati di Esiodo. Il culto dell'efficienza fisica, che solo l'esercizio e la fatica (cfr. ancora *supra*, n. 104 e 108) possono garantire, è anch'esso un motivo ricorrente negli scritti di Senofonte: per i *Memorabili* vedi *supra*, § 20 e n. 66; I, 2, 4 e n. 8; I, 6, 7 e n. 12; III, 5, 15 e n. 28; III, 13, 6 e n. 12; IV, 5, 10 e n. 13; IV, 7, 9 e n. 15; e soprattutto l'intero cap. 12 del III libro (cfr. in particolare III, 12, 1 e n. 2); vedi inoltre *Oec.*, 4, 24; 10, 10-11; 11, 11-20; *Cyr.*, I, 2, 16; I, 6, 17; II, 1, 29; VIII, 1, 38; VIII, 6, 12; VIII, 8, 8. Il fatto che quasi tutti gli esempi che si leggono in questo paragrafo riflettano interessi e/o convinzioni proprie di Senofonte (di Senofonte, e non soltanto del suo Socrate, dato che si rinvengono ampiamente anche al di fuori dei *Memorabili*) non significa automaticamente che siano stati aggiunti da lui e che, quindi, a Prodico risalgano soltanto i rimanenti: se è vero che in questo paragrafo si percepisce in modo forse più limpido che altrove la rielaborazione del testo di Prodico operata da Senofonte, è bene ribadire che tale testo non può essere ricostruito se non a prezzo di arbitrarie semplificazioni, come quelle in cui incorre il Gigon, che assegna a Prodico, su basi assai fragili, soltanto gli esempi relativi alla terra, al bestiame e alla guerra, mentre gli altri sarebbero da ascrivere a Senofonte (O. GIGON, *Kommentar zum ersten*, cit., p. 74).

110. Il termine greco qui utilizzato (εὐφροσύνη) è di uso quasi esclusivamente poetico, benché impiegato anche altrove da Senofonte (*Cyr.*, III, 3, 7; VIII, 1, 32; *Ages.*, 9, 4); non è da escludersi, come sembra suggerire l'esplicito richiamo a Prodico che introduce la replica di Κακία, che esso risalga appunto al testo di Prodico: anche in questo caso, tuttavia, è impossibile giungere a una conclusione definitiva.

111. In effetti la replica di Κακία sembra cogliere nel segno, in quanto la Virtù, in questo suo primo discorso, ha sottolineato non tanto la meta, cioè

camente, devi abituarti ad assoggettare il corpo alla mente e a fare ginnastica con fatica e sudore'[109]. [29] E il Vizio, a quanto narra Prodico, replicò: 'Ti rendi conto, Eracle, di quanto difficile e lunga è la strada verso i piaceri[110] che questa donna ti mostra?[111] Io invece ti condurrò alla felicità per una strada facile e breve'. [30] E la Virtù[112]: 'Sciagurata, che bene possiedi? Che piacere conosci, tu che non sei disposta a fare nulla per ottenere queste cose? Tu che non aspetti neppure di desiderare i piaceri[113], ma prima ancora di averne il desiderio[114], ti riempi di ogni cosa, mangiando prima di aver fame, bevendo prima di aver sete[115]; e per mangiare con piacere, ti ingegni a trovare dei cuochi, per bere con piacere ti procuri vini costosi e d'estate corri da tutte le parti per cercare la neve[116]; per dormire con piacere ti prepari non soltanto morbidi materassi[117], ma anche letti d'argento[118] e sostegni per i letti[119]: infatti desideri il sonno non perché sei

la felicità (vedi *infra*, § 33), bensì, come enunciato chiaramente fin dall'inizio (cfr. *supra*, n. 104), la necessità dell'impegno (ἐπιμέλεια) e della fatica (πόνος) indispensabili per raggiungerla; non a caso il tema della vera felicità sarà al centro del secondo discorso della Virtù, assai più ampio e articolato, e significativamente destinato a rimanere privo di qualsiasi replica.

112. Dopo la brevissima replica di Κακία, inizia qui la lunga replica della Virtù, che si estende per ben quattro paragrafi: eccettuato il periodo conclusivo, non è rivolta a Eracle, bensì a Κακία, nei confronti della quale pronuncia una sorta di dura requisitoria.

113. Come vedremo, si tratta dei piaceri relativi agli ambiti nei quali si cimenta la *enkrateia*: vale a dire il cibo, le bevande, il sonno e il sesso.

114. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 76, i piaceri che, secondo la Virtù, sono propri di Κακία vengono in tal modo a configurarsi come contro natura, anche se tale espressione non compare nel testo. La contrapposizione tra piaceri ricercati artificialmente (e quindi i falsi piaceri, che finiscono per suscitare sazietà e disgusto) e piaceri naturali, frutto della semplice e misurata soddisfazione delle esigenze fisiche (e quindi i veri piaceri, di cui solo chi pratica la *enkrateia* può godere) ricorre frequentemente in Senofonte: cfr., *infra*, § 33 e n. 138; vedi inoltre I, 3, 5-6 e n. 21; I, 3, 15 e n. 50; I, 6, 5 e n. 10; III, 11, 13-14 e n. 17; IV, 5, 9 e n. 10 e 12; *Symp.*, 4, 41; *Hier.*, 1, 17-23; *Cyr.*, I, 2, 11; IV, 5, 4; *Ages.*, 9, 3.

115. Cfr. ancora I, 3, 6 e n. 21.

116. La neve era utilizzata per rendere fresche le bevande.

117. Così ho reso il greco στρωμναί, che non indica, come intendono molti, le coperte, bensì un approssimativo equivalente dei nostri materassi (come dimostra l'uso del verbo ὑποστόρνυσθαι in *Cyr.*, VIII, 8, 16): per questa interpretazione vedi M. BANDINI, *Senofonte, Memorabili, 2, 1, 30*, «Studi Classici e Orientali», XLVII, 1997, pp. 71-79 (vedi in particolare p. 72).

118. Per il testo vedi *Nota critica*.

119. Così ho inteso il greco ὑπόβαθρα, accogliendo anche in questo caso l'in-

νεῖν[120], ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὅ τι ποιήσεις ὕπνου ἐπιθυμεῖς· τὰ δ' ἀφροδίσια πρὸ τοῦ δέεσθαι ἀναγκάζεις, πάντα μηχανωμένη[121] καὶ γυναιξὶ τοῖς ἀνδράσι χρωμένη[122]· οὕτω γὰρ παιδεύεις τοὺς ἑαυτῆς φίλους, τῆς μὲν νυκτὸς ὑβρίζουσα, τῆς δ' ἡμέρας τὸ χρησιμώτατον κατακοιμίζουσα[123]. [31] Ἀθάνατος δὲ οὖσα ἐκ θεῶν μὲν ἀπέρριψαι[124], ὑπὸ δὲ ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἀτιμάζῃ· τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς[125], ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος· οὐδὲν γὰρ πώποτε σεαυτῆς ἔργον καλὸν τεθέασαι[126]. Τίς δ' ἄν σοι λεγούσῃ τι πιστεύσειε[127]; Τίς δ' ἂν δεομένῃ τινὸς ἐπαρκέσειεν[128]; Ἢ τίς ἂν εὖ φρονῶν τοῦ σοῦ θιάσου[129] τολμήσειεν εἶναι; Οἱ νέοι μὲν ὄντες τοῖς σώμασιν ἀδύνατοί εἰσι, πρεσβύτεροι δὲ γενόμενοι ταῖς ψυχαῖς[130] ἀνόητοι, ἀπόνως μὲν λιπαροὶ διὰ νεότητος τρεφόμενοι, ἐπιπόνως δὲ αὐχμηροὶ διὰ γήρως περῶντες, τοῖς μὲν πεπραγμένοις αἰσχυνόμενοι, τοῖς δὲ πραττομένοις βαρυνόμενοι, τὰ μὲν ἡδέα ἐν τῇ νεότητι διαδραμόντες, τὰ δὲ χαλεπὰ εἰς τὸ γῆρας ἀποθέμενοι[131]. [32] Ἐγὼ δὲ σύνειμι μὲν θεοῖς, σύνειμι δὲ ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς[132]· ἔργον δὲ καλὸν οὔτε θεῖον οὔτ'

terpretazione avanzata da M. BANDINI, *Senofonte, Memorabili, 2, 1, 30*, cit. (vedi pp. 72-74); altri invece (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 77), sempre in base al confronto con *Cyr.*, VIII, 8, 16, pensano a tappeti posti sotto le gambe del letto.

120. In tal modo, anche per quanto riguarda il sonno, si afferma, sia pure implicitamente, che esso viene ricercato da Κακία prima che ne senta il bisogno, prima cioè di avvertire la stanchezza che è conseguenza della fatica.

121. Così abbiamo reso il greco μηχανωμένη che indica appunto il ricorso, anche in questo ambito, a stimoli artificiali che acuiscano il desiderio e il piacere.

122. L'eros omosessuale viene qui palesemente presentato come contro natura; del resto il Socrate di Senofonte esprime più volte un giudizio di recisa condanna nei confronti delle relazioni omosessuali maschili quando esse implichino rapporti sessuali: vedi I, 2, 29 e n. 59; I, 3, 8-13; I, 6, 13 e n. 25; II, 6, 22 e n. 60; II, 6, 30-33; IV, 1, 2 e n. 3; cfr. anche *Symp.*, 8, 12-36.

123. Il che implica un capovolgimento dell'ordine naturale, un ulteriore comportamento contro natura.

124. Non è improbabile che alla base di questa affermazione si collochino reminiscenze omeriche: cfr. *Il.*, I, 590-594 (Efesto scaraventato giù dall'Olimpo a opera di Zeus); *Il.*, XVIII, 394-399 (ancora Efesto scagliato giù dall'Olimpo, questa volta a opera di Era); vedi inoltre *Il.*, V, 890 (dove Ares viene definito da Zeus il più odioso fra gli dèi). O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 78, cita a riscontro anche ESIODO, *Theog.*, 211-232; 717 sgg.; 775 sgg.; ma si tratta di riscontri, a mio avviso, poco convincenti, motivati dalla convinzione (*ibid.*), altrettanto poco persuasiva, che Κακία appartenga al novero degli esiodei figli della notte (*Theog.*, 211-232).

125. Il medesimo concetto ricorre, espresso in termini quasi identici, in *Hier.*, 1, 14.

affaticata[120], ma perché non hai niente da fare. E i piaceri dell'amore li ricerchi forzatamente, prima di sentirne il bisogno, ricorrendo a tutti gli espedienti[121] e usando gli uomini come donne[122]: in tal modo educhi i tuoi amici, corrompendoli durante la notte e facendoli dormire durante il tempo più prezioso della giornata[123]. [31] Benché tu sia immortale, sei stata cacciata via dagli dèi[124] e vieni disprezzata dagli uomini buoni; ciò che è più dolce di tutto a udirsi, l'elogio di se stessi[125], tu non lo senti mai e ciò che è più dolce di tutto a vedersi tu non lo vedi mai, perché non hai mai visto un'opera bella compiuta da te[126]. Chi potrebbe prestare fede a quello che dici?[127] Chi offrirti aiuto se tu avessi bisogno di qualcosa?[128] O quale persona dotata di senno oserebbe far parte del tuo seguito?[129] I giovani sono fiacchi nel corpo, i vecchi deboli di mente[130]: allevati durante la gioventù negli agi e senza fatiche, trascorrono la vecchiaia nello squallore e in mezzo alle fatiche, vergognandosi delle azioni passate, oppressi da quelle presenti: dopo aver dato fondo ai piaceri in gioventù, si sono riservati le sofferenze per la vecchiaia[131]. [32] Io, invece, sto insieme agli dèi, sto insieme agli uomini buoni[132]: nessuna opera bella né divina né umana avviene

126. Tutto il periodo è caratterizzato da un registro stilistico elevato, come mostrano sia l'accurata elaborazione retorica della struttura sintattica sia l'impiego di alcuni vocaboli rari, di uso prevalentemente poetico.

127. Per una implicita allusione alla falsità delle parole e, soprattutto, delle promesse di Κακία cfr. *supra*, § 27.

128. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 79, coglie in questa domanda retorica l'intento di istituire una netta opposizione rispetto alla *autarkeia* di Socrate: su quest'ultima vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 4; I, 2, 14; I, 3, 5 e n. 16; I, 6, 10 e n. 19, 20 e 21.

129. Così, in modo inevitabilmente approssimativo, abbiamo tradotto il greco θίασος: è probabile che Senofonte abbia utilizzato questo termine in quanto i seguaci di Κακία, immortale e quindi assimilabile a una dea, sono a loro volta assimilabili ai membri di un tiaso, cioè di un'associazione legata al culto di una divinità. Meno probabile, a mio avviso, che con questo vocabolo Senofonte abbia voluto suggerire implicitamente un raffronto con il tiaso costituito dai seguaci di Dioniso (così invece O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 79).

130. Questo è, palesemente, il significato che ψυχή assume in questo contesto; per i vari significati di ψυχή in Senofonte vedi soprattutto I, 2, 4 e n. 9.

131. Anche questo periodo è frutto di una attenta elaborazione retorica: in particolare è fondato su un sapiente gioco di antitesi e di corrispondenze, che la traduzione non sempre è in grado di rendere pienamente.

132. L'*incipit* di questo paragrafo, in cui la Virtù presenta se stessa, si configura come antitetico rispetto a quello del § 31.

ἀνθρώπειον χωρὶς ἐμοῦ γίγνεται[133]. Τιμῶμαι δὲ μάλιστα πάντων καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις οἷς προσήκει[134], ἀγαπητὴ μὲν γὰρ συνεργὸς τεχνίταις[135], πιστὴ δὲ φύλαξ οἴκων δεσπόταις, εὐμενὴς δὲ παραστάτις οἰκέταις, ἀγαθὴ δὲ συλλήπτρια τῶν ἐν εἰρήνῃ πόνων, βεβαία δὲ τῶν ἐν πολέμῳ σύμμαχος ἔργων, ἀρίστη δὲ φιλίας κοινωνός[136]. [33] Ἔστι δὲ τοῖς ἐμοῖς φίλοις[137] ἡδεῖα μὲν καὶ ἀπράγμων σίτων καὶ ποτῶν ἀπόλαυσις· ἀπέχονται γὰρ ἕως ἂν ἐπιθυμήσωσιν αὐτῶν[138]· ὕπνος[139] δ' αὐτοῖς πάρεστιν ἡδίων ἢ τοῖς ἀμόχθοις, καὶ οὔτε ἀπολείποντες αὐτὸν ἄχθονται οὔτε διὰ τοῦτον μεθιᾶσι τὰ δέοντα πράττειν[140]. Καὶ οἱ μὲν νέοι τοῖς τῶν πρεσβυτέρων ἐπαίνοις χαίρουσιν, οἱ δὲ γεραίτεροι ταῖς τῶν νέων τιμαῖς ἀγάλλονται· καὶ ἡδέως μὲν τῶν παλαιῶν πράξεων μέμνηνται, εὖ δὲ τὰς παρούσας ἥδονται πράττοντες, δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις, τίμιοι δὲ πατρίσιν[141]· ὅταν δ' ἔλθῃ τὸ πεπρωμένον τέλος, οὐ μετὰ λήθης ἄτιμοι κεῖνται, ἀλλὰ μετὰ μνήμης τὸν ἀεὶ χρόνον ὑμνούμενοι θάλλουσι[142]. Τοιαῦτά σοι, ὦ παῖ τοκέων ἀγαθῶν[143] Ἡράκλεις, ἔξεστι διαπονησαμένῳ[144] τὴν μακαριστοτάτην εὐ-

133. Anche questa frase si colloca in puntuale contrapposizione a quanto affermato riguardo a Κακία nel § 31 («non hai mai visto un'opera bella compiuta da te»).

134. Cioè gli uomini buoni menzionati poco prima.

135. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 80-81, trova sorprendente questa menzione degli artigiani, pur notando che l'atteggiamento e le convinzioni di Senofonte nei loro confronti sono alquanto oscillanti: se in *Oec*, 4, 1-3 e 6, 5-9, Socrate pronuncia un giudizio durissimo sulle attività artigianali in opposizione all'asserita nobiltà dell'agricoltura, in *Mem.*, II, 7, vedremo invece che Socrate consiglia all'amico Aristarco di impegnare le donne della sua famiglia nella produzione di vesti di lana, e non esita a rivendicare apertamente la dignità del lavoro artigianale per gli uomini (e le donne) di libera condizione. Anche in questo caso, la spiegazione di questa incongruenza va ricercata nel contesto in cui si collocano le diverse prese di posizione. In effetti non deve sorprendere che il Socrate dell'*Economico*, che, al pari di Iscomaco, è un semplice portavoce di Senofonte, esprima opinioni assai differenti dal Socrate dei *Memorabili*, anche e soprattutto alla luce della valenza apologetica dell'opera nel suo complesso: il Socrate accusato di disprezzare gli uomini del *demos* e i poveri (cfr. I, 2, 58-59 e n. 116) non poteva esimersi dal mostrare considerazione e rispetto per gli artigiani e le loro attività (cfr. soprattutto II, 7, 4-8). D'altro canto, anche nei *Memorabili*, non appena si attenuano le preoccupazioni apologetiche, il giudizio di Socrate sugli artigiani, quanto meno sul piano politico, risulta non meno duro di quello espresso nei passi citati dell'*Economico*: vedi, in particolare, III, 7, 5-7 e n. 7, 8, 9; cfr. anche *Introduzione*, pp. 181-182.

136. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 80, questa autopresentazione della Virtù ha il carattere e il tono di un inno: in effetti i predicati di cui si fregia sono costituiti da vocaboli rari, di uso prevalentemente o esclu-

senza di me[133]. Sono onorata più di chiunque altro sia presso gli dèi sia presso gli uomini a cui si addice onorarmi[134]; sono un'amata collaboratrice per gli artigiani[135], una fedele custode della casa per i padroni, una benevola protettrice per i servi, una valida cooperatrice nelle fatiche del tempo di pace, una sicura alleata nelle imprese di guerra, un'ottima compagna nell'amicizia[136]. [33] I miei amici[137] traggono un godimento dolce e privo di affanni dal cibo e dalle bevande: infatti se ne astengono finché non ne provano il desiderio[138]. Il sonno[139] giunge più dolce per loro che per gli oziosi, né si affliggono quando devono abbandonarlo, né per esso trascurano di fare ciò che devono[140]. E i giovani si rallegrano degli elogi dei vecchi, mentre i vecchi sono orgogliosi degli onori tributati dai giovani: si ricordano con gioia delle loro imprese passate e sono lieti di agire bene nel presente: grazie a me sono cari agli dèi, amati dagli amici, onorati dalla patria[141]. Quando poi giunge il termine fissato dal destino, non giacciono senza gloria nell'oblio, ma fioriscono per sempre nella memoria, ricordati nei canti[142]. Tu, Eracle, figlio di nobili genitori[143], hai la possibilità, affrontando queste fatiche[144],

sivamente poetico, talora non esenti da una connotazione sacrale, come παραστάτις, «protettrice» (cfr. *Cyr.*, III, 3, 21). Da notare, inoltre, come la funzione che la Virtù si attribuisce nell'ambito dell'amicizia funga da introduzione al discorso sugli amici della Virtù a cui è dedicato il paragrafo successivo.

137. Gli amici in questione sono, ovviamente, gli uomini buoni, menzionati all'inizio del § 31 e ricordati anche nel paragrafo successivo: cfr. *supra*, § 32 e n. 134.

138. In dichiarata opposizione al comportamento di Κακία: cfr. *supra*, § 30 e n. 114. Questa affermazione rinvia, in ultima analisi, a una concezione utilitaristica ed edonistica della stessa *enkrateia*: cfr. *supra*, § 19 e n. 62; *Introduzione*, p. 160.

139. Dopo il cibo e le bevande, viene citato il sonno: degli ambiti in cui si esercita la *enkrateia* manca soltanto quello del sesso.

140. Cfr. *supra*, § 3.

141. In palese opposizione rispetto ai giovani e ai vecchi che si accompagnano a Κακία: cfr. *supra*, § 31.

142. Il tema della memoria garantita dal canto dei poeti, profondamente radicato nella cultura greca, è attestato già in *Il.*, VI, 357-358; cfr. anche *Od.*, VIII, 579-580; del resto l'obiettivo dichiarato di assicurare la gloria alle azioni degli uomini, salvandole dall'oblio, sarà anche il punto di partenza della storiografia: vedi ERODOTO, *proem*.

143. L'allusione ai genitori di Eracle riprende, secondo il modulo tradizionale della *Ringkomposition*, la frase esordiale del discorso della Virtù (*supra*, § 27).

144. Il participio διαπονησαμένῳ richiama immediatamente alla mente del lettore i πόνοι, le celebri fatiche di Eracle.

δαιμονίαν[145] κεκτῆσθαι. [34] Οὕτω πως διῴκει Πρόδικος τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παίδευσιν[146]· ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν. Σοὶ δ' οὖν ἄξιον, ὦ Ἀρίστιππε, τούτων ἐνθυμουμένῳ πειρᾶσθαί τι καὶ τῶν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον τοῦ βίου φροντίζειν[147].

[2, 1] Αἰσθόμενος δέ ποτε Λαμπροκλέα[1] τὸν πρεσβύτατον υἱὸν αὐτοῦ πρὸς τὴν μητέρα χαλεπαίνοντα, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ παῖ, οἶσθά τινας ἀνθρώπους ἀχαρίστους καλουμένους[2]; Καὶ μάλα, ἔφη ὁ νεανίσκος. Καταμεμάθηκας οὖν τοὺς τί ποιοῦντας τὸ ὄνομα τοῦτο ἀποκαλοῦσιν[3]; Ἔγωγ', ἔφη· τοὺς γὰρ εὖ παθόντας, ὅταν δυνάμενοι χάριν ἀποδοῦναι μὴ ἀποδῶσιν, ἀχαρίστους καλοῦσιν. Οὐκοῦν δοκοῦσί σοι ἐν τοῖς ἀδίκοις καταλογίζεσθαι τοὺς ἀχαρίστους; Ἔμοιγε, ἔφη. [2] Ἤδη δέ ποτ' ἐσκέψω εἰ ἄρα, ὥσπερ τὸ ἀνδραποδίζεσθαι τοὺς μὲν φίλους ἄδικον εἶναι δοκεῖ, τοὺς δὲ πολεμίους δίκαιον, ⟨οὕτω⟩ καὶ τὸ ἀχαριστεῖν πρὸς

145. Così ho tradotto il greco τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν, letteralmente: «la più beata felicità»; siccome però l'aggettivo μακαριστός (al pari di μάκαρ, da cui deriva) rinvia alla felicità che è propria degli dèi (cfr. I, 6, 14 e n. 37), mi è sembrato che il modo meno inadeguato per rendere in italiano il testo greco fosse appunto «la più perfetta felicità», una espressione che evoca una felicità non umana, una felicità di cui soltanto gli dèi possono godere (mentre in italiano «la più beata felicità» suona pressoché tautologico, banalmente ridondante). Questa felicità, che si raggiunge attraverso e dopo le fatiche, rinvia appunto alla felicità che è frutto dell'esercizio della *enkrateia* e della *karteria*; nell'ambito del mito allude invece alla felicità di cui godrà Eracle al termine delle sue fatiche, quando cioè verrà accolto nell'Olimpo. Non vi è motivo di ritenere troppo brusca questa frase conclusiva, sintetica ma chiarissima nei suoi riferimenti mitici, né tanto meno di supporre che nel testo di Prodico trovasse più ampio spazio il nesso tra la felicità di cui Eracle godrà nell'Olimpo e la lunga serie delle fatiche da lui sostenute (*contra* O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 82).

146. Questa affermazione potrebbe far supporre che anche il racconto di Prodico terminasse lasciando, per così dire, l'ultima parola alla Virtù, senza cioè rendere esplicita l'ovvia scelta di Eracle: in realtà, anche in questo caso, qualsiasi illazione relativa al testo di Prodico non può che risultare azzardata. Ricordiamo di passaggio che questa rielaborazione ad opera di Senofonte dello scritto di Prodico fu tradotta dal Leopardi nel dicembre 1825: vedi G. LEOPARDI, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, I, Firenze, 1969, pp. 502 sgg. (anche di questa segnalazione sono debitrice all'articolo di M. BANDINI, *Senofonte, Memorabili, 2, 1, 30*, cit., p. 73 e n. 9).

147. Così si conclude il discorso di Socrate e nulla ci viene detto delle reazioni di Aristippo, proprio come, dopo la fine del discorso della Virtù, nulla viene detto della decisione, per altro scontata, di Eracle; la mancanza di ogni cenno all'interlocutore di Socrate può essere funzionale al carattere spiccatamente protrettico di tutto il discorso, che finisce quindi per assumere come destinatario il pubblico dei lettori. Non si può per altro escludere che l'esortazione finale rivolta

di ottenere la più perfetta felicità'[145]. [34] In questo modo all'incirca Prodico espone l'educazione di Eracle a opera della Virtù[146], ma ha abbellito i suoi pensieri con espressioni ancora più eleganti di quelle che ho usato io adesso. Vale dunque la pena, Aristippo, che tu rifletta su questi argomenti e cerchi di pensare un po' anche a quanto riguarda la tua vita futura»[147].

[2, 1] Una volta, essendosi accorto che Lamprocle[1], il maggiore dei suoi figli, era insofferente nei confronti della madre, gli domandò: «Dimmi, figlio mio, sai che alcuni uomini vengono chiamati ingrati?»[2]. «Certamente» rispose il ragazzo. «E hai osservato come si comportano quelli che sono chiamati con questo nome?». «Sì: sono chiamati ingrati» rispose «coloro che, dopo aver ricevuto un beneficio, pur potendo mostrarsi riconoscenti, non lo fanno»[3]. «E non ti sembra che gli ingrati debbano essere annoverati tra gli ingiusti?». «Senza dubbio» rispose. [2] «Hai mai considerato se, come appare ingiusto ridurre in schiavitù gli amici e giusto invece farlo con i nemici, allo stesso modo non sia ingiusto essere ingrati verso gli amici e giusto, invece, esserlo verso i

ad Aristippo celi una punta polemica nei confronti di quelle che sembrano essere state le convinzioni dell'Aristippo storico: vedi *supra*, n. 57.

2. 1. Socrate, come è noto, aveva tre figli: all'epoca del processo uno era già grande, mentre gli altri due erano ancora piccoli (cfr. PLATONE, *Ap.*, 34 d; *Phaed.*, 116 b; vedi anche *Phaed.*, 60 a). DIOGENE LAERZIO, II, 26, citando come fonte Aristotele (fr. 93 Rose[3]), asserisce che Lamprocle era figlio di Santippe, mentre gli altri due figli, Sofronisco e Menesseno, sarebbero nati da un'altra moglie, Mirto, figlia di Aristide il Giusto; cfr. PLUTARCO, *Arist.*, 27, 3-4, riferisce che alcuni attribuivano a Socrate, già sposato con Santippe, una seconda moglie, Mirto, figlia di una figlia di Aristide il Giusto, che Socrate aveva sposato perché costei, vedova, viveva in assoluta indigenza, ma aggiunge che tutti costoro erano stati confutati da Panezio; anche ATENEO, 555 b-556 b, pur ritenendo la notizia inattendibile, ricorda che alcuni avevano attribuito a Socrate due mogli, Santippe e Mirto figlia un Aristide che non poteva comunque essere figlia, per ragioni di natura cronologica, di Aristide il Giusto, ma di suo nipote Aristide.

2. Per il tipo di domanda con cui Socrate dà inizio alla conversazione cfr. I, 4, 2 e n. 11. Riguardo alla formula che introduce la conversazione, nonché per la frase esordiale del dialogo (il consueto Εἰπέ μοι) vedi I, 3, 8 e n. 33.

3. Per l'importanza della gratitudine cfr. II, 1, 28; II, 6, 4-5 e n. 12 e 17; *Ages.*, 4, 2; *Cyr.*, I, 2, 7; VIII, 3, 49. Si tratta di un tema largamente diffuso nella letteratura sapienziale: per gli opportuni riscontri rinviamo a O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 86-87.

μὲν τοὺς φίλους ἄδικόν ἐστι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους δίκαιον[4]; Καὶ μάλα, ἔφη· καὶ δοκεῖ μοι, ὑφ' οὗ ἄν τις εὖ παθὼν εἴτε φίλου εἴτε πολεμίου μὴ πειρᾶται χάριν ἀποδιδόναι, ἄδικος εἶναι[5]. [3] Οὐκοῦν, εἴ γ' οὕτως ἔχει τοῦτο, εἰλικρινής τις ἂν εἴη ἀδικία ἡ ἀχαριστία; Συνωμολόγει. Οὐκοῦν ὅσῳ ἄν τις μείζω ἀγαθὰ παθὼν μὴ ἀποδιδῷ χάριν, τοσούτῳ ἀδικώτερος ἂν εἴη; Συνέφη καὶ τοῦτο. Τίνας οὖν, ἔφη, ὑπὸ τίνων εὕροιμεν ἂν μείζονα εὐεργετημένους ἢ παῖδας ὑπὸ γονέων[6]; Οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι, τοσαῦτα δὲ καλὰ ἰδεῖν καὶ τοσούτων ἀγαθῶν μετασχεῖν, ὅσα οἱ θεοὶ παρέχουσι τοῖς ἀνθρώποις[7]· ἃ δὴ καὶ οὕτως ἡμῖν δοκεῖ παντὸς ἄξια εἶναι ὥστε πάντες τὸ καταλιπεῖν αὐτὰ πάντων μάλιστα φεύγομεν, καὶ αἱ πόλεις ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἀδικήμασι ζημίαν θάνατον πεποιήκασιν, ὡς οὐκ ἂν μείζονος κακοῦ φόβῳ τὴν ἀδικίαν παύσαντες. [4] Καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἕνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις, ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεσταὶ μὲν αἱ ὁδοί, μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα[8]. Φανεροὶ δ' ἐσμὲν καὶ σκοπούμενοι ἐξ ὁποίων ἂν γυναικῶν βέλτιστα ἡμῖν τέκνα γένοιτο, αἷς συνελθόντες τεκνοποιούμεθα[9]. [5] Καὶ ὁ μέν γε ἀνὴρ τήν τε συντεκνοποιήσουσαν ἑαυτῷ τρέφει καὶ τοῖς μέλλουσιν ἔσεσθαι παισὶ προπαρασκευάζει πάντα, ὅσα ἂν οἴηται συνοίσειν αὐτοῖς πρὸς τὸν βίον, καὶ ταῦτα ὡς ἂν δύνηται πλεῖστα· ἡ δὲ γυνὴ ὑποδεξαμένη τε φέρει τὸ φορτίον τοῦτο, βαρυνομένη τε καὶ κινδυ-

4. Cfr. IV, 2, 15-16 e n. 30; vedi anche *Cyr.*, I, 6, 27-34. Argomentazione riconducibile al tradizionale precetto di fare del bene ai propri amici e del male ai propri nemici, precetto che Senofonte più volte presenta come condiviso da Socrate (cfr. anche II, 1, 19 e n. 60; II, 1, 28 e n. 107; II, 3, 14 e n. 29; II, 6, 35 e n. 85), ma che in realtà è uno dei capisaldi del pensiero di Senofonte (cfr. *An.*, I, 9, 11; *Hier.*, 2, 2; 6, 12; *Cyr.*, I, 4, 25; V, 3, 32): al riguardo vedi *Introduzione*, pp. 153-156.

5. Queste parole di Lamprocle appaiono davvero sorprendenti e in flagrante contraddizione con quanto ha appena ammesso, e cioè che l'ingratitudine, ingiusta nei confronti degli amici, è invece giusta nei confronti dei nemici. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 88-89, questa affermazione così incongruente risulterebbe tuttavia spiegabile alla luce dei successivi §§ 7-10, nei quali Santippe, a causa del suo comportamento personale, si configura come un nemico, ma un nemico che, per le cure materne che ha prestato e continua a prestare, assume i connotati del benefattore e merita quindi gratitudine: in tal modo Lamprocle, con questa sua affermazione, porrebbe lui stesso le basi per la condanna del proprio comportamento. La spiegazione proposta dallo studioso non appare del tutto convincente, ma è anche vero che è arduo prospettarne una realmente plausibile; in ogni caso sembra innegabile che qui Senofonte si sia mosso

nemici?»[4]. «Senza dubbio: e mi sembra» rispose «che se uno ha ricevuto un beneficio da un altro, amico o nemico, e non cerca di dimostrare la propria gratitudine, è un uomo ingiusto»[5]. [3] «Dunque, se così stanno le cose, l'ingratitudine sarebbe una pura e semplice ingiustizia?». Lamprocle si dichiarò d'accordo. «Quindi, quanto più sono grandi i benefici ricevuti da chi non si mostra riconoscente, tanto più costui sarebbe ingiusto?». Lamprocle si dichiarò d'accordo anche su questo. «E chi potremmo trovare che abbia ricevuto benefici più grandi di quelli che i figli hanno ricevuto dai genitori?[6] I genitori li fanno passare dalla non esistenza all'esistenza e li mettono in condizione di vedere tante cose belle e di avere parte di tutti quei beni che gli dèi offrono agli uomini[7]: cose che ci sembrano così importanti, che noi tutti cerchiamo di evitare, più di ogni altra cosa, di doverle abbandonare e le città hanno fissato la morte come pena per i delitti più gravi nella convinzione che non esista deterrente più temibile per distogliere gli uomini dal delinquere. [4] E senza dubbio non penserai che gli uomini facciano figli per il piacere del sesso: di gente disposta a soddisfare questo genere di desideri sono piene le strade, sono pieni i bordelli[8]. È evidente, invece, che esaminiamo da quali donne possiamo avere i figli migliori e ci uniamo a loro per mettere al mondo dei bambini[9]. [5] E l'uomo mantiene la donna che darà alla luce i suoi figli e prepara per i nascituri tutto ciò che ritiene che potrà essere utile alla loro vita, e nella maggiore quantità possibile; e la donna, ricevuto questo fardello, lo porta dentro di sé, gravata dal suo peso e rischiando la vita e dividendo con lui il cibo

in modo assai maldestro e infelice, anche qualora si ammetta, con Gigon (*ibid.*), che abbia riassunto, attraverso una grossolana semplificazione, un testo preesistente relativo al paradosso della cattiva madre: ipotesi che rimane per altro del tutto indimostrata.

6. Cfr. PLATONE, *Leg.*, 717 b-c.

7. Riemerge qui, appena accennata in una breve frase, quella concezione di una divinità sollecita del benessere degli uomini che abbiamo già incontrato nel dialogo con Aristippo (cfr. in particolare I, 4, 6 e n. 17) e che ritroveremo in una delle conversazioni con Eutidemo (vedi soprattutto IV, 3, 3 e n. 8); cfr. anche II, 1, 27 e n. 103.

8. Cfr. I, 3, 14 e n. 48; II, 1, 5 e n. 20.

9. Cfr. *Oec.*, 7, 11.

νεύουσα περὶ τοῦ βίου καὶ μεταδιδοῦσα τῆς τροφῆς ἢ καὶ αὐτὴ τρέφεται, καὶ σὺν πολλῷ πόνῳ διενεγκοῦσα καὶ τεκοῦσα τρέφει τε καὶ ἐπιμελεῖται, οὔτε προπεπονθυῖα οὐδὲν ἀγαθὸν οὔτε γιγνῶσκον τὸ βρέφος ὑφ' ὅτου εὖ πάσχει, οὐδὲ σημαίνειν δυνάμενον ὅτου δεῖται, ἀλλ' αὐτὴ στοχαζομένη τά τε συμφέροντα καὶ ⟨τὰ⟩ κεχαρισμένα πειρᾶται ἐκπληροῦν[10], καὶ τρέφει πολὺν χρόνον καὶ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ὑπομένουσα πονεῖν, οὐκ εἰδυῖα εἴ τινα τούτων χάριν ἀπολήψεται. [6] Καὶ οὐκ ἀρκεῖ θρέψαι μόνον, ἀλλὰ καί, ἐπειδὰν δόξωσιν ἱκανοὶ εἶναι οἱ παῖδες μανθάνειν τι, ἃ μὲν ἂν αὐτοὶ ἔχωσιν οἱ γονεῖς ἀγαθὰ πρὸς τὸν βίον, διδάσκουσιν, ἃ δ' ἂν οἴωνται ἄλλον ἱκανώτερον εἶναι διδάξαι, πέμπουσι πρὸς τοῦτον[11] δαπανῶντες, καὶ ἐπιμελοῦνται πάντα ποιοῦντες ὅπως οἱ παῖδες αὐτοῖς γένωνται ὡς δυνατὸν βέλτιστοι[12]. [7] Πρὸς ταῦτα ὁ νεανίσκος εἶπεν· Ἀλλά τοι εἰ ⟨καὶ⟩ πάντα ταῦτα πεποίηκε καὶ ἄλλα τούτων πολλαπλάσια, οὐδεὶς ἂν δύναιτο αὐτῆς ἀνασχέσθαι τὴν χαλεπότητα[13]. Καὶ ὁ Σωκράτης, Πότερα δέ, ἔφη, οἴει θηρίου ἀγριότητα δυσφορωτέραν εἶναι ἢ μητρός[14]; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἔφη, τῆς μητρός, τῆς γε τοιαύτης. Ἤδη πώποτε οὖν ἢ δακοῦσα κακόν τί σοι ἔδωκεν ἢ λακτίσασα, οἷα ὑπὸ θηρίων ἤδη πολλοὶ ἔπαθον; [8] Ἀλλὰ νὴ Δία, ἔφη, λέγει ἃ οὐκ ἄν τις ἐπὶ τῷ βίῳ παντὶ βούλοιτο ἀκοῦσαι. Σὺ δὲ πόσα,

10. In queste ultime frasi sembra risuonare un'eco delle parole pronunciate dalla nutrice di Oreste in *Choe.*, 753-760.

11. Cfr. I, 6, 14; IV, 7, 1, dove questo medesimo comportamento è attribuito a Socrate stesso nei confronti dei suoi amici; vedi anche III, 1, 3 e n. 7.

12. Mentre il paragrafo precedente è dedicato a illustrare il ruolo specifico della madre (gravidanza, allattamento e quelle che noi definiamo cure primarie), questo paragrafo si occupa del processo educativo vero e proprio, che inizia appunto quando i bambini sono capaci di apprendimento e che viene presentato come compito di entrambi i genitori: quest'ultimo aspetto, a una prima lettura, appare abbastanza sorprendente, dato che, mentre le cure primarie erano affidate alla madre, l'educazione dei figli maschi (e quindi dei futuri cittadini) era considerata appannaggio esclusivo del padre e delle persone da lui prescelte. In realtà la cosa si spiega agevolmente se teniamo presente il contesto e la situazione, che giocano un ruolo senz'altro determinante: Socrate deve mostrare a Lamprocle i meriti di sua madre e quindi, dopo aver enfatizzato il peso e l'importanza delle cure materne (§ 5), estende il contributo della madre anche a quel processo educativo da cui le donne erano tradizionalmente escluse. È appena il caso di rilevare, infine, che le cure e l'impegno educativo dei genitori vengono visti, come è inevitabile in tutte le società fortemente patriarcali, come l'elargizione di un beneficio che determina un obbligo di riconoscenza da parte del figlio e non come un ineludibile dovere dei genitori stessi.

di cui si nutre lei stessa; e dopo aver portato a termine la gravidanza con molta fatica e aver partorito, nutre il neonato e se ne prende cura, senza averne ricevuto in precedenza alcun beneficio e senza che il bimbo riconosca la persona dalla quale riceve tante cure né sappia indicare ciò di cui ha bisogno: ma è lei che, intuendo quello che gli fa bene e quello che gli fa piacere, cerca di accontentarlo[10] e per molto tempo si dedica ad allevarlo, affrontando fatiche di giorno e di notte, senza sapere se per tutto questo otterrà una qualche gratitudine. [6] E nutrirlo non basta: non appena i bambini sembrano in grado di apprendere qualcosa, i genitori insegnano loro tutto ciò che ritengono valido per la vita e, se pensano che alcune cose sia più idoneo a insegnarle qualcun altro, li mandano da costui[11] senza badare a spese e non tralasciano nulla per fare in modo che i figli diventino i migliori possibile»[12]. [7] A queste parole il ragazzo replicò: «Ma anche se ha fatto tutto questo e molto altro ancora, nessuno potrebbe sopportare la durezza del suo carattere»[13]. E Socrate: «Pensi che sia più insopportabile l'asprezza di una belva o di una madre?»[14]. «Di una madre, credo, se è come la mia». «Dunque già in passato ti ha fatto del male, mordendoti o prendendoti a calci, come è capitato a molti con le bestie selvatiche?». [8] «No, per Zeus, ma dice delle cose che uno non vorrebbe sentire per niente al mondo». «E tu»

13. Per il carattere difficile di Santippe vedi. SENOFONTE, *Symp.*, 2, 10 (ripreso quasi alla lettera da DIOGENE LAERZIO, II, 37); cfr. anche PLUTARCO, *De cohibenda ira*, 461 d, che narra un aneddoto che ne mette in luce il comportamento iroso e violento. È probabile che si trattasse, almeno in parte, di un motivo topico: anche a Pittaco, infatti, veniva attribuita una moglie difficile per il suo carattere collerico: vedi DIOGENE LAERZIO, I, 81; PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 471 b (che narra un aneddoto pressoché identico a quello relativo a Santippe).

14. Il paragone, a una prima lettura, sembrerebbe dettato dall'ironia socratica: ma il Socrate dei *Memorabili* ha ben poco di ironico, e l'origine di questo raffronto, in apparenza così inedito, sembra invece rinviare a *Oec.*, 7, 10, dove Iscomaco parla della sua giovane moglie come di un animale selvatico che richiede appunto di essere addomesticato (significativo, in particolare, il ricorso, nel passo citato, a termini tecnici utilizzati specificamente per gli animali, quali χειροήθης, «trattabile», «sottomesso» e τιθασεύω, «addomesticare»). Del resto anche in DIOGENE LAERZIO, II, 37 Socrate paragona Santippe, sia pure implicitamente, prima a un'oca starnazzante, poi a un cavallo focoso.

ἔφη ὁ Σωκράτης, οἴει ταύτῃ δυσάνεκτα καὶ τῇ φωνῇ καὶ τοῖς ἔργοις ἐκ παιδίου δυσκολαίνων καὶ ἡμέρας καὶ νυκτὸς πράγματα παρασχεῖν, πόσα δὲ λυπῆσαι κάμνων[15]; Ἀλλ' οὐδεπώποτε αὐτήν, ἔφη, οὔτ' εἶπα οὔτ' ἐποίησα οὐδὲν ἐφ' ᾧ ᾐσχύνθη. [9] Τί δ'; Οἴει, ἔφη, χαλεπώτερον εἶναί σοι ἀκούειν ὧν αὕτη λέγει ἢ τοῖς ὑποκριταῖς, ὅταν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἀλλήλους τὰ ἔσχατα λέγωσιν; Ἀλλ', οἶμαι, ἐπειδὴ οὐκ οἴονται τῶν λεγόντων οὔτε τὸν ἐλέγχοντα ἐλέγχειν ἵνα ζημιώσῃ οὔτε τὸν ἀπειλοῦντα ἀπειλεῖν ἵνα κακόν τι ποιήσῃ, ῥᾳδίως φέρουσι. Σὺ δ' εὖ εἰδὼς ὅτι ἃ λέγει σοι ἡ μήτηρ οὐ μόνον οὐδὲν κακὸν νοοῦσα λέγει, ἀλλὰ καὶ βουλομένη σοι ἀγαθὰ εἶναι ὅσα οὐδενὶ ἄλλῳ, χαλεπαίνεις; ἢ νομίζεις κακόνουν τὴν μητέρα σοι εἶναι; Οὐ δῆτα, ἔφη· τοῦτό γε οὐκ οἶμαι. [10] Καὶ ὁ Σωκράτης, Οὐκοῦν, ἔφη, σὺ ταύτην, εὖνουν τέ σοι οὖσαν καὶ ἐπιμελομένην ὡς μάλιστα δύναται κάμνοντος[16] ὅπως ὑγιανεῖς τε καὶ ὅπως τῶν ἐπιτηδείων μηδενὸς ἐνδεὴς ἔσῃ, καὶ πρὸς τούτοις πολλὰ τοῖς θεοῖς εὐχομένην ἀγαθὰ ὑπὲρ σοῦ[17] καὶ εὐχὰς ἀποδιδοῦσαν[18], χαλεπὴν εἶναι φήις; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, εἰ τοιαύτην μὴ δύνασαι φέρειν μητέρα, τἀγαθά σε οὐ δύνασθαι φέρειν. [11] Εἰπὲ δέ μοι[19], ἔφη, πότερον ἄλλον τινὰ οἴει δεῖν θεραπεύειν, ἢ παρεσκεύασαι μηδενὶ ἀνθρώπων πειρᾶσθαι ἀρέσκειν μηδὲ πείθεσθαι μήτε στρατηγῷ μήτε ἄλλῳ ἄρχοντι; Ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε[20], ἔφη. [12] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης,

15. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 95-96, Socrate replica in modo pertinente alla obiezione di Lamprocle soltanto all'inizio del paragrafo successivo: infatti questa prima replica (che richiama, in riferimento a Santippe e a Lamprocle, quanto era già stato affermato in termini generali nel § 5) risulta davvero debole e inadeguata, in quanto pone sullo stesso piano le fatiche e le preoccupazioni che un bambino piccolo procura in modo pressoché inevitabile e la sofferenza che un adulto provoca invece deliberatamente.

16. Cfr. *supra*, § 8.

17. Cfr. *supra*, § 9.

18. Quest'ultima notazione (che si rifà al modello di madre delineato nel § 5) completa il ritratto di Santippe quale madre premurosa.

19. Questa formula introduttiva (Εἰπὲ δέ μοι) segna in modo netto il passaggio ad altro argomento, cioè alla questione dell'atteggiamento da tenere nei confronti dei comandanti, militari o civili che siano, quindi nei confronti dei vicini e infine nei confronti di occasionali compagni. Soltanto con il § 13 Socrate ritorna al tema centrale del dialogo, cioè al dovere della gratitudine per i genitori da parte dei figli. Gigon, come di consueto, riconduce la disomogeneità di contenuto di questa conversazione a un problema di composizione, legato alla rielaborazione di un preesistente *logos sokratikos*: Senofonte avrebbe cercato, in modo alquanto maldestro, di inserire, nell'ambito di un discorso sui rapporti che si devono avere con gli altri uomini in generale e con i genitori in particolare, degli

riprese Socrate «quanti intollerabili fastidi pensi di averle procurato da piccolo, gridando e facendo i capricci, di giorno e di notte? E quante preoccupazioni quando eri ammalato?»[15]. «Ma io» replicò Lamprocle «non le ho mai detto né fatto qualcosa di cui dovesse vergognarsi». [9] «Come? Pensi che per te ascoltare le sue parole sia più duro di quanto lo sia per gli attori ascoltare gli insulti peggiori che si scambiano nelle tragedie?». «Ma, credo, gli attori lo sopportano facilmente, perché non pensano che, quando parlano, chi critica lo faccia per punire né chi minaccia per fare del male». «E tu, pur sapendo che ciò che ti dice tua madre lo dice non soltanto senza alcuna intenzione di farti del male, ma anzi perché desidera che tu abbia più beni di chiunque altro, ti adiri comunque? Oppure sei convinto che tua madre nutra cattive intenzioni nei tuoi confronti?». «No di certo: questo non lo penso proprio». [10] E Socrate: «Dunque tu sostieni che è insopportabile questa donna che ti vuole bene, che si preoccupa il più possibile che tu guarisca quando sei malato[16] e che non ti manchi nulla di ciò che è necessario, e che inoltre chiede agli dèi tanti beni per te[17] e li ringrazia, una volta esaudita, con le sue preghiere?[18] Quanto a me, io credo che, se non puoi sopportare una madre del genere, allora non puoi sopportare i benefici. [11] Ma dimmi»[19] proseguì «tu pensi di dovere delle attenzioni a qualcun altro? Oppure sei pronto a fare in modo di non piacere a nessuno e di non obbedire né allo stratego né a un altro comandante?». «Sì, per Zeus: penso di dovere delle attenzioni ad altre persone!»[20]. [12] «Allora» riprese Socrate «desideri piacere an-

spezzoni provenienti da un *logos sokratikos* che si occupava specificamente di come devono comportarsi i figli nei confronti di genitori dal carattere difficile (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 97). Se l'ipotesi di Gigon, frutto di radicati pregiudizi nei confronti di Senofonte (cfr. *Introduzione*, pp. 22 e 70), rimane indimostrata e indimostrabile, è per altro innegabile che i §§ 11-12, più che rappresentare una digressione rispetto al filo conduttore del discorso, risultino davvero fuori posto e costituiscano un problema aperto.

20. Così abbiamo reso la risposta di Lamprocle, che in realtà è semplicemente: «Sì, per Zeus!»; tuttavia una traduzione del genere potrebbe generare equivoci, perché finirebbe per sembrare una risposta affermativa alla seconda delle due domande poste da Socrate, mentre, come è ovvio, si riferisce alla prima: pertanto abbiamo preferito esplicitarlo nella traduzione.

καὶ τῷ γείτονι βούλῃ σὺ ἀρέσκειν, ἵνα σοι καὶ πῦρ ἐναύῃ, ὅταν τούτου δέῃ, καὶ ἀγαθοῦ τέ σοι γίγνηται συλλήπτωρ καί, ἄν τι σφαλλόμενος τύχῃς, εὐνοϊκῶς ἐγγύθεν βοηθῇ σοι[21]; Ἔγωγ', ἔφη. Τί δέ; Συνοδοιπόρον ἢ σύμπλουν, ἢ εἴ τῳ ἄλλῳ ἐντυγχάνοις, οὐδὲν ἄν σοι διαφέροι φίλον ἢ ἐχθρὸν γενέσθαι, ἢ καὶ τῆς παρὰ τούτων εὐνοίας οἴει δεῖν ἐπιμελεῖσθαι; Ἔγωγ', ἔφη. [13] Εἶτα τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι παρεσκεύασαι, τὴν δὲ μητέρα, τὴν πάντων μάλιστά σε φιλοῦσαν, οὐκ οἴει δεῖν θεραπεύειν[22]; Οὐκ οἶσθ' ὅτι καὶ ἡ πόλις ἄλλης μὲν ἀχαριστίας οὐδεμιᾶς ἐπιμελεῖται οὐδὲ δικάζει, ἀλλὰ περιορᾷ τοὺς εὖ πεπονθότας χάριν οὐκ ἀποδιδόντας[23], ἐὰν δέ τις γονέας μὴ θεραπεύῃ, τούτῳ δίκην τε ἐπιτίθησι καὶ ἀποδοκιμάζουσα[24] οὐκ ἐᾷ ἄρχειν τοῦτον, ὡς οὔτε ἂν τὰ ἱερὰ εὐσεβῶς θυόμενα ὑπὲρ τῆς πόλεως τούτου θύοντος οὔτε ἄλλο καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲν ἂν τούτου πράξαντος; Καὶ νὴ Δία ἐάν τις τῶν γονέων τελευτησάντων τοὺς τάφους μὴ κοσμῇ, καὶ τοῦτο ἐξετάζει ἡ πόλις ἐν ταῖς τῶν ἀρχόντων δοκιμασίαις[25]. [14] Σὺ οὖν, ὦ παῖ, ἂν σωφρονῇς, τοὺς μὲν θεοὺς παραιτήσῃ συγγνώμονάς σοι εἶναι, εἴ τι παρημέληκας τῆς μητρός, μή σε καὶ οὗτοι νομίσαντες ἀχάριστον[26] εἶναι οὐκ ἐθελήσωσιν εὖ ποιεῖν[27], τοὺς δὲ ἀνθρώπους φυλάξῃ μή σε

21. Cfr. II, 6, 2; l'importanza dell'aiuto dei vicini è già messa in luce in ESIODO, *Op.*, 343-351. È comunque significativo che anche il rapporto con i vicini (nonché con occasionali compagni: vedi il paragrafo seguente) sia caratterizzato, al pari di quello con gli amici, da una spiccata connotazione utilitaristica: cfr. II, 1, 28 e n. 105.

22. Così Senofonte tenta di ricondurre il contenuto dei due paragrafi precedenti nell'alveo del discorso principale: se si ritiene di dovere delle attenzioni a una serie di persone che rivestono determinati ruoli (per altro vistosamente eterogenei), a maggior ragione sarà necessario avere delle attenzioni per la propria madre, il cui amore è superiore a quello di chiunque altro.

23. Cfr. *Ages.*, 4, 2, dove il fatto che l'ingratitudine non costituisca un reato è menzionato per conferire maggiore risalto all'opinione di Agesilao, che riteneva invece un'ingiustizia (ἄδικον) non dimostrare la propria riconoscenza per i benefici ricevuti (cfr. *supra*, §§ 1-3); cfr. anche *Cyr.*, I, 2, 7, dove ancora una volta Senofonte ricorda che, di solito, l'ingratitudine non è perseguita legalmente, mentre viene punita nell'ambito dell'esemplare percorso educativo riservato ai figli dell'aristocrazia persiana.

24. Il verbo greco (ἀποδοκιμάζω) è un termine tecnico che indica il giudizio negativo espresso nella cosiddetta docimasia, una sorta di esame preventivo a cui dovevano sottoporsi i cittadini ateniesi che si apprestavano a ricoprire una carica pubblica: per gli arconti l'organo preposto alla docimasia era la Bulè stessa, mentre per tutte le altre cariche pubbliche era il tribunale (ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 55, 2); per altro in epoca più recente (ARISTOTELE, *ibid.*) era stata introdotta la possibilità, in caso di giudizio negativo da parte della Bulè, di un ricorso in

che al vicino, affinché ti dia il fuoco, quando sei rimasto senza, e collabori con te nel bene e, se ti capita qualche guaio, ti stia vicino e ti aiuti con animo benevolo?»[21]. «Certamente». «E poi? Non ti importa niente che un compagno di viaggio o di navigazione o chiunque tu incontri divenga tuo amico o nemico? O invece pensi di doverti preoccupare di ottenere anche la loro benevolenza?». «Penso di sì». [13] «Dunque sei pronto a preoccuparti di costoro, ma non credi di dovere delle attenzioni a tua madre, che ti ama più di tutti?[22] Non sai che anche la città, mentre non si occupa delle altre forme di ingratitudine né le persegue legalmente e tollera che quelli che hanno ricevuto un beneficio non si mostrino riconoscenti[23], infligge invece una pena a chi non si prende cura dei genitori e, dichiarandolo indegno[24], gli vieta di accedere alle cariche pubbliche, perché ritiene che costui non possa compiere a nome della città sacrifici offerti con devozione né fare niente altro in modo bello e giusto? E, per Zeus, la città, nell'esame per l'accesso alla carica di arconte, indaga anche se uno non si prende cura della tomba dei genitori[25]. [14] Perciò, figlio mio, se sei saggio, pregherai gli dèi di perdonarti se hai trascurato tua madre, per evitare che anch'essi, considerandoti un ingrato[26], si rifiutino di farti del bene[27];

appello davanti al tribunale. Per ulteriori dettagli riguardo alla docimasia rinviamo a H. WEISSENBERGER, *Die Dokimasiereden des Lysias*, Frankfurt am Main, 1987, pp. 18 sgg., che si raccomanda anche per la ricca bibliografia; S. FERABOLI, *Lisia avvocato*, Padova, 1980, pp. 118 sgg.

25. Cfr. ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 55, 3, dove sono elencate le domande che venivano poste ai futuri arconti: esse miravano ad accertare innanzi tutto il possesso della cittadinanza ateniese (si tenga presente che ad Atene non esistevano registrazioni anagrafiche), in secondo luogo l'assenza di fatti specifici che potessero determinare l'esclusione dalla carica di arconte: tra questi, oltre al mancato pagamento delle tasse e al mancato assolvimento degli obblighi militari, vi erano appunto la mancanza di una tomba di famiglia e il non prendersi cura dei genitori (cfr. DIOGENE LAERZIO, I, 55, che attribuisce a Solone una legge in base alla quale chi non manteneva i genitori incorreva nella *atimia*, cioè nella perdita dei diritti politici).

26. Lamprocle, all'inizio definito semplicemente insofferente (§ 1: χαλεπαίνοντα), è ora chiamato ingrato (ἀχάριστον) *tout-court*, perché non apprezza una madre il cui carattere difficile non è per altro negato neppure dallo stesso Socrate (cfr. *supra*, §§ 7-9): in proposito vedi *Introduzione*, p. 208.

27. Anche nel rapporto con gli dèi affiora una palese componente utilitaristica: cfr. soprattutto I, 4, 18 e n. 44; II, 1, 28 e n. 105; IV, 3, 17 e n. 32; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 104 e 157.

αἰσθόμενοι τῶν γονέων ἀμελοῦντα πάντες ἀτιμάσωσιν, εἶτα ἐν ἐρημίᾳ φίλων ἀναφανῇς[28]. Εἰ γάρ σε ὑπολάβοιεν πρὸς τοὺς γονεῖς ἀχάριστον εἶναι, οὐδεὶς ἂν νομίσειεν εὖ σε ποιήσας χάριν ἀπολήψεσθαι[29].

[3, 1] Χαιρεφῶντα δέ ποτε καὶ Χαιρεκράτην[1], ἀδελφὼ μὲν ὄντε ἀλλήλοιν[2], ἑαυτῷ δὲ γνωρίμω, αἰσθόμενος διαφερομένω[3], ἰδὼν τὸν Χαιρεκράτην, Εἰπέ μοι, ἔφη[4], ὦ Χαιρέκρατες, οὐ δήπου καὶ σὺ εἶ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων, οἳ χρησιμώτερον νομίζουσι χρήματα ἢ ἀδελφούς[5]; Καὶ ταῦτα τῶν μὲν ἀφρόνων ὄντων, τοῦ δὲ φρονίμου[6], καὶ τῶν μὲν βοηθείας δεομένων, τοῦ δὲ βοηθεῖν δυναμένου[7], καὶ πρὸς τούτοις τῶν μὲν πλειόνων ὑπαρχόντων, τοῦ δ' ἑνός[8]. [2] Θαυμαστὸν δὲ καὶ τοῦτο, εἴ τις

28. Cfr. IV, 4, 24, dove l'obbligo morale della gratitudine viene presentato come una legge di origine divina che ha in sé la punizione per chi la viola, in quanto l'ingrato rimane privo di amici.

29. E, quindi, nessuno vorrà più farti del bene: le esortazioni di Socrate a Lamprocle si concludono dunque con questo implicito avvertimento, che ribadisce ancora una volta una concezione squisitamente utilitaristica delle relazioni tra gli uomini (cfr. *supra*, § 11 e n. 21).

3. 1. Su costoro vedi I, 2, 48 e n. 87 e 88.

2. Questo capitolo, che prende in esame i rapporti tra fratelli, costituisce una sorta di completamento del precedente, dedicato ai rapporti tra genitori e figli. Viene spontaneo chiedersi come mai, in questa sezione relativa ai rapporti familiari, non si parli affatto dei rapporti tra marito e moglie, a parte un fugace cenno alle finalità del matrimonio (cfr. II, 2, 4). Si può ipotizzare (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 84) che il personaggio di Socrate, data l'immagine negativa che Senofonte delinea sia di Santippe (cfr. II, 2, 7-9) sia del matrimonio tra costei e Socrate (cfr. *Symp.*, 2, 10), non fosse idoneo a illustrare i principi e le norme che devono regolare i rapporti tra marito e moglie, e che quindi Senofonte abbia preferito affidare questo compito all'Iscomaco dell'*Economico*, palese *alter ego* di Senofonte stesso; ovvero si può pensare, più semplicemente, che Senofonte, in materia di amministrazione del patrimonio e di gestione della famiglia, abbia ritenuto di avere esperienze e competenze superiori a quelle del suo maestro e che pertanto si sia avvalso di un proprio portavoce (Iscomaco, appunto) per esporle, per così dire, in prima persona. Al di là di qualsiasi ipotesi, è ragionevole considerare la sezione dell'*Economico* che tratta dei rapporti tra marito e moglie, nonché dei rispettivi ruoli nell'ambito della gestione dell'*oikos* (*Oec.*, 7, 3-11, 1; 11, 7-25), come una sorta di ideale completamento di questi due capitoli dei *Memorabili*.

3. Anche la situazione iniziale è assai simile a quella del capitolo precedente: due persone legate da strettissimi vincoli familiari (là un figlio e una madre, qui due fratelli) non vanno d'accordo e Socrate interviene per risolvere il problema, rivolgendosi alla persona che deve modificare il suo comportamento (là il figlio, qui il fratello minore, in nome di una riaffermata gerarchia: vedi *infra*, §§ 15-16).

quanto agli uomini, dovrai badare che non ti disprezzino tutti quanti, accorgendosi che trascuri i genitori, e così ti lascino senza amici[28]. Se infatti sospettassero che sei ingrato verso i genitori, nessuno potrebbe mai pensare di guadagnarsi la tua gratitudine facendoti del bene»[29].

[3, 1] Una volta, poiché si era accorto che Cherefonte e Cherecrate[1], due fratelli[2] che conosceva bene, non andavano d'accordo fra loro[3], avendo visto Cherecrate, gli domandò[4]: «Dimmi, Cherecrate, non appartieni anche tu a quel tipo di uomini che ritengono il denaro più utile dei fratelli?[5] Eppure, il denaro è privo di intelligenza, mentre il fratello ne è dotato[6], il denaro ha bisogno di aiuto, mentre il fratello può fornirlo[7], inoltre di denaro ce n'è molto, di fratelli uno solo[8]. [2] Ed è sorprendente che uno ritenga un danno i fra-

4. Anche in questo caso il discorso di Socrate viene introdotto con una formula assai simile ad altre usate in precedenza: vedi I, 3, 8 e n. 33. Quanto alla domanda iniziale del discorso di Socrate (introdotta dal canonico Εἰπέ μοι: cfr. ancora I, 3, 8 e n. 33), a differenza di quanto accade altrove (I, 4, 2; II, 1, 1; II, 2, 1; III, 7, 1), non si tratta di una domanda di carattere generale, bensì di una domanda che mette immediatamente in discussione il comportamento dell'interlocutore (per questo tipo di approccio cfr. I, 3, 9, dove per altro la domanda iniziale di Socrate non si riferisce direttamente al comportamento del suo interlocutore, cioè Senofonte, ma a quello di Critobulo, presente anche lui alla conversazione).

5. Agli uomini che preferiscono il denaro ai fratelli si affiancherà quella maggioranza che preferisce i beni materiali agli amici (II, 4, 1-4): questo parallelismo, senza dubbio voluto, mostra il legame organico tra i capitoli 2-3, incentrati sui rapporti familiari, e i capitoli 4-6, dedicati al tema dell'amicizia.

6. La netta opposizione tra ἄφρων (riferito al denaro) e φρόνιμος (riferito al fratello) equivale in questo contesto (come ha ben visto O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 106) alla opposizione tra ἄψυχος (privo di vita, inanimato) ed ἔμψυχος (dotato di vita, animato).

7. Primo accenno a quella concezione prevalentemente utilitaristica del rapporto tra fratelli che verrà ripresa nel § 4 e soprattutto nel § 19, a conclusione dell'intero dialogo.

8. L'affermazione appare, a una prima lettura, alquanto sorprendente, anche se poi, tenendo conto della situazione specifica dell'interlocutore (Cherecrate ha un unico fratello), risulta comprensibile. La nostra perplessità, per altro, è destinata a rinnovarsi davanti ai §§ 18-19, dove una coppia di fratelli viene assimilata alle mani, ai piedi, agli occhi e a tutte le cose che il dio ha fatto appaiate, cioè a tutto ciò che è una dualità non già per casi fortuiti (come Cherecrate e Cherefonte), bensì per natura. Può darsi che Senofonte sia stato indotto a ciò dal fatto che sia nel mito, sia nella storia, sia in testi letterari di vario genere, al centro delle vicende narrate si colloca, di solito, non una pluralità di fratelli, ma una coppia di fratelli, quasi sempre in contrasto: si pensi, ad es., nell'ambito del mito,

τοὺς μὲν ἀδελφοὺς ζημίαν ἡγεῖται, ὅτι οὐ καὶ τὰ τῶν ἀδελφῶν κέκτηται, τοὺς δὲ πολίτας οὐχ ἡγεῖται ζημίαν[9], ὅτι οὐ καὶ τὰ τῶν πολιτῶν ἔχει[10], ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν δύνανται λογίζεσθαι ὅτι κρεῖττον σὺν πολλοῖς οἰκοῦντα ἀσφαλῶς τἀρκοῦντα ἔχειν ἢ μόνον διαιτώμενον τὰ τῶν πολιτῶν ἐπικινδύνως πάντα κεκτῆσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν ἀδελφῶν τὸ αὐτὸ τοῦτο ἀγνοοῦσι· [3] καὶ οἰκέτας μὲν οἱ δυνάμενοι ὠνοῦνται, ἵνα συνεργοὺς ἔχωσι, καὶ φίλους κτῶνται, ὡς βοηθῶν δεόμενοι, τῶν δ' ἀδελφῶν ἀμελοῦσιν, ὥσπερ ἐκ πολιτῶν μὲν γιγνομένους φίλους[11], ἐξ ἀδελφῶν δὲ οὐ γιγνομένους. [4] Καὶ μὴν πρὸς φιλίαν μέγα μὲν ὑπάρχει τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν φῦναι, μέγα δὲ τὸ ὁμοῦ τραφῆναι[12], ἐπεὶ καὶ τοῖς θηρίοις πόθος τις ἐγγίγνεται τῶν συντρόφων[13]· πρὸς δὲ τούτοις καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τιμῶσί τε μᾶλλον τοὺς συναδέλφους ὄντας τῶν ἀναδέλφων καὶ ἧττον τούτοις ἐπιτίθενται[14]. [5] Καὶ ὁ Χαιρεκράτης εἶπεν· Ἀλλ' εἰ μέν, ὦ Σώκρατες, μὴ μέγα εἴη τὸ

ad Atreo e Tieste, a Eteocle e Polinice (ma anche a fratelli concordi quali Agamennone e Menelao, Aiace e Teucro), oppure, nell'ambito della storia persiana, a Cambise e Smerdi (ben noti a Senofonte dalla lettura di Erodoto), ad Artaserse II e Ciro (che Senofonte stesso aveva seguito nella spedizione volta a detronizzare il fratello), o ancora, in ambito letterario, alla coppia paradigmatica Esiodo / Perse, che riveste un ruolo così importante nelle *Opere e i giorni* di Esiodo. Ma anche questa ipotesi non sembra pienamente adeguata a rendere conto delle affermazioni di Senofonte e pare più corretto prendere atto delle nostre perplessità lasciando aperta la questione.

9. Alla prima opposizione tra denaro e fratelli, segue una seconda opposizione tra questi ultimi e i concittadini, mentre nel paragrafo seguente verrà presentata una terza opposizione, tra i fratelli da un lato e i servi e soprattutto gli amici dall'altro: il lungo discorso di Socrate è attentamente elaborato dal punto di vista retorico, come mostrano anche gli accurati parallelismi che si rinvengono soprattutto nella seconda parte di questo paragrafo.

10. Il ragionamento, in effetti, non è convincente: nessuno pensa di avere la possibilità e/o il diritto di possedere i beni dei propri concittadini, mentre chi ha un fratello è del tutto legittimato a pensare che, se fosse stato figlio unico, sarebbe stato anche l'unico erede del patrimonio paterno, venendo quindi a possedere anche la parte di patrimonio che sarebbe spettata al fratello: in altri termini, mentre i concittadini non costituiscono un danno sul piano patrimoniale, un fratello, per quanto prezioso possa rivelarsi in altri ambiti, è incontestabile che, sotto il profilo patrimoniale, rappresenti un danno considerevole.

11. Contrariamente a quanto sostiene O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 107, non costituisce alcuna difficoltà il fatto che, a differenza di poco sopra, vengano qui citati soltanto i concittadini, ma non gli schiavi: è del tutto impensabile, per un greco del IV secolo a.C., che uno schiavo possa diventare amico di un uomo libero.

12. La convinzione che i fratelli sono legati da un vincolo affettivo ben più solido di quello che unisce concittadini e commensali è affermata con grande enfasi da Ciro morente in *Cyr.*, VIII, 7, 14.

telli perché non possiede anche i loro beni, mentre non ritiene un danno i concittadini[9] perché non è padrone anche dei loro[10]. Anzi, in questo caso, gli uomini sono in grado di calcolare che è meglio, abitando insieme a molti, avere quanto basta in piena sicurezza, piuttosto che, vivendo da solo, possedere tutti i beni dei concittadini a prezzo di grandi pericoli; ma, per quanto riguarda i fratelli, questa stessa considerazione non la fanno. [3] E coloro che se lo possono permettere comprano dei servi, per avere dei collaboratori, e si procurano amici, pensando di aver bisogno del loro aiuto, ma dei fratelli non si danno pensiero, come se i concittadini[11] potessero diventare amici, ma i fratelli no. [4] Eppure, in vista dell'amicizia conta molto essere nati dagli stessi genitori e conta molto essere stati allevati insieme[12], dato che perfino le bestie nutrono un certo attaccamento per quelle che sono state allevate insieme a loro[13]; inoltre anche gli altri uomini rispettano chi ha fratelli più di chi non li ha e meno osano attaccarlo»[14]. [5] Cherecrate replicò: «Forse, Socrate,

13. Una espressione molto simile si rinviene in *Cyr.*, II, 1, 28: significativo, in particolare, il ricorrere, in entrambe, del termine πόθος (raro e di uso quasi esclusivamente poetico), che per altro risulta assai più appropriato nel contesto di *Cyr.*, II, 1, 28 (per le possibili implicazioni riguardo alla datazione dei *Memorabili* vedi *Introduzione* pp. 26-28 e n. 99). A livello di contenuto, questa affermazione presenta un duplice interesse: da un lato conferma l'attenzione di Senofonte per i comportamenti e gli atteggiamenti degli animali (cfr. *An.*, I, 5, 2-3; *Cyr.*, I, 4, 4; IV, 1, 17; *Cyn.*, 3, 4-10; 4, 3-6; 7, 3; 7, 6-10), attenzione da porre senz'altro in rapporto con le sue esperienze di cacciatore e di addestratore di cani da caccia; dall'altro il reciproco attaccamento che unisce perfino le bestie allevate insieme conferisce al legame affettivo tra fratelli, insieme a una solida base istintuale, anche lo statuto di una legge di natura (cfr. *Introduzione*, pp. 157-158 e n. 656). Si noti inoltre che, proprio alla luce di questa osservazione, l'instaurarsi di tale legame risulta vincolato più al fatto di essere allevati insieme che a quello di essere nati dagli stessi genitori: quest'ultima condizione sembra costituire soltanto l'indispensabile presupposto perché possa realizzarsi la prima. Superfluo, infine, sottolineare come, anche in questo caso, il Socrate dei *Memorabili* dia voce a un'attenzione e a un interesse tipici di Senofonte: cfr. IV, 1, 3 e n. 10.

14. Cfr. *Cyr.*, VIII, 7, 15. Anche il rapporto con un fratello ha una spiccata connotazione utilitaristica (cfr. *supra*, § 1 e n. 7), che sarà ribadita ancor più nettamente nelle considerazioni conclusive del discorso di Socrate: vedi *infra*, § 19; più in generale, per l'utilitarismo nei rapporti umani vedi II, 1, 28 e n. 105; *Introduzione*, pp. 156-160. Per altro, in questo contesto, sottolineare l'utilità dei fratelli non è fuori luogo, dato che il punto di partenza era stata la confutazione dell'opinione di quegli uomini che vedono nell'esistenza dei fratelli un mero danno patrimoniale.

διάφορον, ἴσως ἂν δέοι φέρειν τὸν ἀδελφὸν καὶ μὴ μικρῶν ἕνεκα φεύγειν· ἀγαθὸν γάρ, ὥσπερ καὶ σὺ λέγεις, ἀδελφὸς ὢν οἷον δεῖ· ὁπότε μέντοι παντὸς ἐνδέοι καὶ πᾶν τὸ ἐναντιώτατον εἴη, τί ἄν τις ἐπιχειροίη τοῖς ἀδυνάτοις[15]; [6] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Πότερα δέ, ὦ Χαιρέκρατες, οὐδενὶ ἀρέσαι δύναται Χαιρεφῶν, ὥσπερ οὐδὲ σοί, ἢ ἔστιν οἷς καὶ πάνυ ἀρέσκει[16]; Διὰ τοῦτο γάρ τοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἄξιόν ἐστιν ἐμοὶ μισεῖν αὐτόν, ὅτι ἄλλοις μὲν ἀρέσκειν δύναται, ἐμοὶ δὲ ὅπου ἂν παρῇ πανταχοῦ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ζημία μᾶλλον ἢ ὠφέλειά ἐστιν[17]. [7] Ἆρ' οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὥσπερ ἵππος τῷ ἀνεπιστήμονι μέν, ἐγχειροῦντι δὲ χρῆσθαι ζημία ἐστίν[18], οὕτω καὶ ἀδελφός, ὅταν τις αὐτῷ μὴ ἐπιστάμενος ἐγχειρῇ χρῆσθαι, ζημία ἐστί; [8] Πῶς δ' ἂν ἐγώ, ἔφη ὁ Χαιρεκράτης, ἀνεπιστήμων εἴην ἀδελφῷ χρῆσθαι, ἐπιστάμενός γε καὶ εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ ποιεῖν τὸν εὖ ποιοῦντα[19]; Τὸν μέντοι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ πειρώμενον ἐμὲ ἀνιᾶν οὐκ ἂν δυναίμην οὔτ' εὖ λέγειν οὔτ' εὖ ποιεῖν[20], ἀλλ' οὐδὲ πειράσομαι. [9] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Θαυμαστά γε λέγεις, ὦ Χαιρέκρατες, εἰ κύνα[21] μέν, εἴ σοι ἦν ἐπὶ προβάτοις ἐπιτήδειος ὢν καὶ τοὺς μὲν ποιμένας ἠσπάζετο, σοὶ δὲ προσιόντι ἐχαλέπαινεν,

15. Cherecrate si dichiara d'accordo con Socrate per quanto attiene ai principi da lui enunciati, ma obietta che il caso di suo fratello Cherefonte rappresenta una eccezione (analogamente anche Lamprocle aveva presentato il caso di sua madre come eccezionale: cfr. II, 2, 7).

16. Qui come nel capitolo precedente Socrate cerca, per così dire, di far rientrare l'eccezione nella regola generale; per altro qui il procedimento è più lineare rispetto a II, 2, 11-13: là infatti, a partire dalla necessità di rendersi gradito agli altri, Lamprocle era costretto ad ammettere anche quella di rendersi gradito a sua madre prestandole le dovute attenzioni, mentre qui dalla constatazione (fatta dallo stesso Cherecrate) che Cherefonte sa rendersi gradito a tutti tranne che al fratello, discenderà la scontata conclusione che ciò dipende dal fratello stesso e che quindi è Cherecrate che deve fare il primo passo per migliorare i rapporti con Cherefonte.

17. La risposta di Cherecrate è conforme a un collaudato meccanismo psicologico di tipo difensivo: constatato che suo fratello agisce in modo sgradevole e ostile soltanto con lui, invece di mettere in discussione il proprio atteggiamento nei suoi confronti come possibile causa di tale anomalia, vive il comportamento del fratello come aggressivo e persecutorio, traendone motivo di rancore.

18. Cfr. *Oec.*, 1, 8, dove compare questo stesso paragone. Più in generale, il tema dell'uso appropriato dei beni materiali (con la distinzione, che talvolta sfocia in netta opposizione, tra il mero possedere, κεκτῆσθαι, e il saper utilizzare, χρῆσθαι) ricorre con frequenza nei testi dei Socratici: cfr. *Mem.*, III, 8, 6-7; *Oec.*, 1, 8-13; 2, 11; PLATONE, *Euthyd.*, 280 b-d; PSEUDO-PLATONE, *Eryxias*, 401 b-403 c.

19. Cherecrate, in altri termini, dichiara di fare del bene, con parole e azioni, a chi fa altrettanto nei suoi confronti: in sostanza asserisce di fare del bene a chi

se il disaccordo non fosse così profondo, bisognerebbe sopportare il fratello e non evitarlo per questioni di poco conto: in effetti, come dici anche tu, è un bene un fratello, se è come si deve; ma quando lascia a desiderare in tutto ed è l'esatto contrario di quello che dovrebbe essere, perché mai tentare l'impossibile?»[15]. [6] E Socrate: «Ma Cherefonte non sa rendersi gradito a nessuno, come accade con te, Cherecrate, oppure ci sono anche persone a cui piace molto?»[16]. «Proprio per questo, Socrate» ribatté Cherecrate «ho ragione di detestarlo, perché agli altri sa rendersi gradito, mentre a me, dovunque si trovi, con le sue parole e con le sue azioni reca più danni che vantaggi»[17]. [7] «Forse» riprese Socrate «come un cavallo è un danno per chi cerca di servirsene, ma non sa trattarlo[18], così anche un fratello è un danno, quando uno cerca di servirsene senza saperlo trattare?». [8] «Che cosa?» ribatté Cherecrate «Io non sarei capace di trattare mio fratello, io che so parlare bene a chi mi parla bene e fare del bene a chi mi fa del bene?[19] Ma a chi cerca di affliggermi con le sue parole e con le sue azioni non potrei né parlare bene né fare del bene[20], anzi non ci proverò neppure». [9] E Socrate: «Davvero sorprendenti le cose che dici, Cherecrate! Se tu avessi un cane[21], utile per proteggere il bestiame e affezionato ai pastori, ma che, al tuo avvicinarsi, desse segni

gli è amico, attenendosi dunque al tradizionale precetto dell'etica arcaica (cfr. II, 2, 2 e n. 4); subito dopo aggiungerà che non intende, però, fare del bene a chi, di fatto, si comporta con lui come un nemico, cioè Cherefonte (in piena coerenza con il precetto in questione): a questa presa di posizione Socrate replicherà soltanto al § 14, quando riconfermerà esplicitamente la validità di tale modello di comportamento, ma includerà Cherefonte non già nel novero dei nemici di Cherecrate, bensì in quello dei suoi amici: vedi *infra*, § 14 e n. 29.

20. Cherecrate intende mettere in luce che, come Cherefonte sa rendersi gradito a tutti tranne che al fratello (*supra*, § 6), così anche lui sa rendersi gradito a chi si comporta bene con lui, ma non a Cherefonte, dato il comportamento di quest'ultimo. Di fatto la situazione sembrerebbe giunta a un punto di stallo, poiché entrambi i fratelli appaiono in grado di intrattenere buoni rapporti con gli altri, tranne che con il proprio fratello: la soluzione verrà prospettata nel § 16, quando Socrate affermerà risolutamente che, in simili casi, è dovere del più giovane fare il primo passo per promuovere una riconciliazione.

21. Il cane a cui è implicitamente paragonato Cherefonte potrebbe, a prima vista, ricordare la bestia selvatica a cui è stata paragonata Santippe (II, 2, 7), tuttavia l'analogia è più apparente che reale: qui, infatti, si tratta dell'animale domestico per eccellenza, l'utile e fedele cane da pastore.

ἀμελήσας ἂν τοῦ ὀργίζεσθαι ἐπειρῶ εὖ ποιήσας παῦνειν αὐτόν, τὸν δὲ ἀδελφὸν φῆς μὲν μέγα ἀγαθὸν ἂν εἶναι ὄντα πρὸς σὲ οἷον δεῖ, ἐπίστασθαι δὲ ὁμολογῶν καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ λέγειν οὐκ ἐπιχειρεῖς μηχανᾶσθαι ὅπως σοι ὡς βέλτιστος ᾖ. [10] Καὶ ὁ Χαιρεκράτης, Δέδοικα, ἔφη, ὦ Σώκρατες, μὴ οὐκ ἔχω ἐγὼ τοσαύτην σοφίαν[22] ὥστε Χαιρεφῶντα ποιῆσαι πρὸς ἐμὲ οἷον δεῖ. Καὶ μὴν οὐδέν γε ποικίλον, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὐδὲ καινὸν δεῖ ἐπ' αὐτόν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μηχανᾶσθαι, οἷς δὲ καὶ σὺ ἐπίστασαι αὐτὸς οἶομαι ἂν αὐτὸν ἁλόντα[23] περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαί σε. [11] Οὐκ ἂν φθάνοις, ἔφη, λέγων, εἴ τι ᾔσθησαί με φίλτρον[25] ἐπιστάμενον ὃ ἐγὼ εἰδὼς λέληθα ἐμαυτόν[24]. Λέγε δή μοι, ἔφη, εἴ τινα τῶν γνωρίμων βούλοιο κατεργάσασθαι, ὁπότε θύοι, καλεῖν σε ἐπὶ δεῖπνον, τί ἂν ποιοίης[26]; Δῆλον ὅτι κατάρχοιμ' ἂν τοῦ αὐτός, ὅτε θύοιμι, καλεῖν ἐκεῖνον. [12] Εἰ δὲ βούλοιο τῶν φίλων τινὰ προτρέψασθαι, ὁπότε ἀποδημοίης, ἐπιμελεῖσθαι τῶν σῶν[27], τί ἂν ποιοίης; Δῆλον ὅτι πρότερος ἂν ἐγχειροίην ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἐκείνου, ὁπότε ἀποδημοίη. [13] Εἰ δὲ βούλοιο ξένον ποιῆσαι ὑποδέχεσθαι σεαυτόν, ὁπότε ἔλθοις εἰς τὴν ἐκείνου, τί ἂν ποιοίης; Δῆλον ὅτι καὶ τοῦτον πρότερος ὑποδεχοίμην ἄν, ὁπότε ἔλθοι Ἀθήναζε· καὶ εἴ γε βουλοίμην αὐτὸν προθυμεῖσθαι διαπράττειν μοι ἐφ' ἃ ἥκοιμι, δῆλον ὅτι καὶ τοῦτο δέοι ἂν πρότερον αὐτὸν ἐκείνῳ ποιεῖν. [14] Πάντ' ἄρα σύ γε τὰ ἐν ἀνθρώποις φίλτρα ἐπιστάμενος πάλαι ἀπεκρύπτου[28]· ἢ ὀκνεῖς, ἔφη, ἄρξαι,

22. Così ho reso il greco σοφία, in quanto Cherecrate intende appunto riferirsi a una particolare abilità, alla conoscenza di mezzi e di espedienti specifici per ricondurre Cherefonte al comportamento che dovrebbe tenere: in sostanza mi sembra che qui il significato di σοφία si avvicini a quello che assume in I, 4, 2 e in IV, 2, 33: cfr. I, 4, 2 e n. 12; IV, 2, 33 e n. 52 e 55.

23. Come abbiamo accennato (cfr. *supra*, n. 19), solo nel § 14 Socrate indicherà la soluzione per risolvere una situazione che appare bloccata, senza vie di uscita: nei §§ 10-13, invece, Socrate indaga sui mezzi di cui deve disporre colui a cui spetta il compito di attivarsi in vista della riconciliazione. Non per questo è necessario supporre, come suggerisce O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 111, che i paragrafi in questione costituiscano un'aggiunta successiva.

24. Come vedremo dal prosieguo del dialogo (cfr. soprattutto *infra*, § 14), le cose stanno proprio così: Cherecrate possiede il filtro magico, vale a dire conosce i mezzi per conciliarsi la benevolenza del fratello, ma non ne è consapevole: ciò rinvia al tema dello γνῶθι σαυτόν, che verrà esplicitamente affrontato in IV, 2, 24-29. In proposito vedi anche *Introduzione*, pp. 97-99.

25. La metafora del filtro magico è tratta dal repertorio delle metafore inerenti alla sfera dell'eros: cfr. anche II, 6, 10 e n. 27; III, 11, 16 e n. 20. Qui è applicata, in modo decisamente inedito, all'ambito dei rapporti tra fratelli; del resto anche in II, 6, 10, sarà utilizzata in relazione a rapporti di amicizia privi di connotazione erotica.

di insofferenza, tu, evitando di adirarti, cercheresti di ammansirlo trattandolo bene; ora, di tuo fratello affermi che sarebbe un bene prezioso, se nei tuoi confronti fosse come dovrebbe essere: ma tu, pur riconoscendo di saper fare del bene con le azioni e con le parole, non cerchi di escogitare nulla affinché sia verso di te quanto migliore è possibile». [10] E Cherecrate: «Temo, Socrate, di non possedere tanta abilità[22] da rendere Cherefonte come dovrebbe essere nei miei confronti». «Eppure» riprese Socrate «secondo me non c'è bisogno di escogitare per Cherefonte nulla di complicato o di strano: conquistato da te con i mezzi che anche tu conosci[23], sono convinto che ti terrà in grande considerazione». [11] «Se ti sei accorto» replicò Cherecrate «che conosco, senza saperlo[24], un qualche filtro magico[25], dimmelo subito». «Allora» riprese Socrate «rispondimi: se tu volessi ottenere che uno dei tuoi conoscenti ti invitasse al banchetto quando fa un sacrificio, che cosa faresti?»[26]. «È evidente: comincerei a invitarlo io quando faccio un sacrificio». [12] «E se volessi indurre un amico a occuparsi dei tuoi affari quando sei lontano dalla città[27], che cosa faresti?». «È evidente: cercherei io per primo di occuparmi dei suoi, quando è lontano lui». [13] «E se volessi fare in modo che uno straniero ti ospitasse quando vai nella sua città, che cosa faresti?». «È evidente: anche in questo caso sarei io il primo a ospitarlo, quando venisse ad Atene. E se volessi che si impegnasse a sbrigare per me quegli affari per i quali mi sono recato là, è evidente che, anche in questo caso, io per primo dovrei fare la stessa cosa per lui». [14] «Allora tu, pur conoscendo da tempo tutti i filtri in uso tra gli uomini, li tenevi nascosti![28] Oppure esiti

26. Socrate si propone di fare ammettere a Cherecrate (come avverrà puntualmente) che chi intende ricevere un beneficio da un altro, deve elargirgli un beneficio per primo: viene così ribadita quell'ottica di scambio utilitaristico che governa i rapporti tra gli uomini: cfr. II, 1, 28 e n. 105; vedi anche *supra*, § 4 e n. 14.

27. Cfr. *Hier.*, 1, 12, dove si afferma che un tiranno non può permettersi alcun viaggio anche perché non ha nessuno a cui poter affidare con tranquillità e sicurezza la cura delle proprie cose e del proprio potere in patria.

28. Cfr. *supra*, § 11 e n. 24. Non a torto O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 114, nota che qui la tecnica del dialogo ricorda, sia pure da lontano, una tecnica che ha riscontro in Platone: Socrate fa emergere, attraverso una serie di

μὴ αἰσχρὸς φανῇς, ἐὰν πρότερος τὸν ἀδελφὸν εὖ ποιῇς; Καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν[29]. Εἰ μὲν οὖν ἐδόκει μοι Χαιρεφῶν ἡγεμονικώτερος εἶναί σου πρὸς τὴν φιλίαν ταύτην, ἐκεῖνον ἂν ἐπειρώμην πείθειν πρότερον ἐγχειρεῖν τῷ σὲ φίλον ποιεῖσθαι· νῦν δέ μοι σὺ δοκεῖς ἡγούμενος μᾶλλον ἂν ἐξεργάσασθαι τοῦτο. Καὶ ὁ Χαιρεκράτης εἶπεν· [15] Ἄτοπα λέγεις[30], ὦ Σώκρατες, καὶ οὐδαμῶς πρὸς σοῦ, ὅς γε κελεύεις ἐμὲ νεώτερον ὄντα καθηγεῖσθαι· καίτοι τούτου γε παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις τἀναντία νομίζεται[31], τὸν πρεσβύτερον ἡγεῖσθαι παντὸς καὶ λόγου καὶ ἔργου[32]. [16] Πῶς; ἔφη ὁ Σωκράτης· οὐ γὰρ καὶ ὁδοῦ παραχωρῆσαι τὸν νεώτερον πρεσβυτέρῳ συντυγχάνοντι πανταχοῦ νομίζεται καὶ καθήμενον ὑπαναστῆναι καὶ κοίτῃ μαλακῇ τιμῆσαι καὶ λόγων ὑπείξαι[33]; Ὠγαθέ, μὴ ὄκνει, ἔφη, ἀλλ' ἐγχείρει τὸν ἄνδρα καταπραΰνειν, καὶ πάνυ ταχύ σοι ὑπακούσεται· οὐχ ὁρᾷς ὡς φιλότιμός ἐστι καὶ ἐλευθέριος[34]; Τὰ μὲν γὰρ πονηρὰ ἀνθρώπια[35] οὐκ ἂν ἄλλως μᾶλλον

domande, una conoscenza di cui il suo interlocutore è in possesso e poi afferma ironicamente che quest'ultimo ha voluto deliberatamente tenergliela nascosta: cfr., ad es., *Charm.*, 174 b-c.

29. Cfr. II, 2, 2 e n. 4. Si potrebbe per altro obiettare che il principio enunciato non sembra appropriato alla situazione, dato che Cherefonte non si comporta affatto da amico nei confronti di Cherecrate, ma piuttosto da nemico (cfr. *supra*, §§ 5-6 e 8). In realtà, alla luce del lungo discorso introduttivo di Socrate (cfr. soprattutto § 4), risulta che un fratello, per natura, non può che essere un amico, al di là di screzi contingenti, così come perfino una madre dal carattere difficile come Santippe non può non essere, in quanto madre, animata dai migliori sentimenti nei confronti del figlio (cfr. II, 2, 9-10 e 13).

30. La battuta esordiale di Cherecrate (Ἄτοπα λέγεις) suona palesemente come una ripresa polemica dell'*incipit* del discorso di Socrate al § 9 (Θαυμαστά γε λέγεις).

31. Cherecrate qui si appella al collaudato argomento del *consensus omnium*: cfr. I, 4, 16 e n. 38.

32. Così abbiamo reso il greco ἡγεῖσθαι, come pure il καθηγεῖσθαι di poco sopra; in realtà vi è un gioco di parole intraducibile: entrambi i verbi, infatti, significano «prendere l'iniziativa» (che è il significato prevalente in questo contesto), ma anche «essere a capo», «esercitare il comando»: ed è evidentemente in questo secondo significato che Cherecrate fa appello al *consensus omnium*.

33. Cfr. *Cyr.*, VIII, 7, 10, dove un'affermazione del genere si legge all'interno del discorso che Ciro in punto di morte rivolge ai suoi due figli (*Cyr.*, VIII, 7, 6-28) ed è finalizzata a motivare proprio la sua scelta di designare come successore il maggiore dei due fratelli; cedere il passo, il posto, la parola a un altro costituiva un omaggio alla sua riconosciuta superiorità: cfr. *Resp. Lac.*, 9, 5; *Hier.*, 7, 9; *Symp.*, 4, 31; cfr. anche ERODOTO, II, 80, 1; ARISTOFANE, *Nub.*, 993; PLATONE, *Resp.*, 425 b.

a compiere il primo passo, perché temi una brutta figura se per primo fai del bene a tuo fratello? Eppure appare degno dei massimi elogi l'uomo che per primo fa del male ai nemici e del bene agli amici[29]. Se Cherefonte mi fosse sembrato più adatto di te a promuovere la vostra amicizia, avrei cercato di convincere lui a tentare per primo di guadagnarsi la tua amicizia: ma ora ritengo che, se sarai tu a prendere l'iniziativa, potrai ottenere questo risultato più facilmente». Cherecrate ribatté: [15] «Davvero strane le cose che dici[30], Socrate, e non ti si addicono affatto, dal momento che consigli a me, che sono il più giovane, di prendere l'iniziativa: eppure presso tutti gli uomini si segue l'usanza opposta[31], cioè che sia il più anziano a prendere l'iniziativa[32] in tutto, parole e azioni». [16] «Che cosa?» replicò Socrate «Non si usa dappertutto che il più giovane, incontrando un uomo più anziano, gli ceda il passo e, se è seduto, si alzi in piedi e gli renda omaggio offrendogli un sedile comodo e gli ceda la parola?[33] Mio caro, non esitare: cerca di rabbonire quell'uomo e ben presto ti darà ascolto: non vedi quanto è amante degli onori e di animo libero?[34] Gli uomini meschini e malvagi[35] non hai modo

34. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 21 a, dove Socrate definisce Cherefonte σφοδρός, cioè «impetuoso», in tutto ciò che intraprendeva: un tratto caratteriale che ben si accorda soprattutto con il secondo dei due aggettivi qui usati, ἐλευθέριος, «di animo libero». I due aspetti dell'indole di Cherefonte che Socrate qui propone all'attenzione di Cherecrate sono perfettamente funzionali a quanto Socrate intende dimostrare, cioè che Cherefonte non potrà rimanere insensibile ai tentativi del fratello di conquistare la sua amicizia: infatti, in quanto φιλότιμος («amante degli onori»), Cherefonte non vorrà essere superato dal fratello in una gara di reciproci benefici (cfr. *infra*, § 17), mentre, in quanto ἐλευθέριος («di animo libero»), si lascerà conquistare non già da doni materiali, ma soltanto da una affettuosa gentilezza, come prospetta Socrate a conclusione di questo suo discorso. Notiamo di passaggio che la menzione da parte di Socrate di queste qualità di Cherefonte giunge proprio al momento opportuno, cioè quando serve a rassicurare Cherecrate sull'esito del suo auspicato tentativo di riconciliazione con il fratello. In ogni caso, anche se si ritenesse troppo brusco e non adeguatamente preparato questo profilo così positivo di Cherefonte, ciò non autorizzerebbe a vedere in questa ipotetica incongruenza una prova del fatto che Senofonte abbia maldestramente riassunto un ritratto più completo e articolato di Cherefonte che leggeva in qualche altro testo (così O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 115).

35. Così ho reso τὰ πονηρὰ ἀνθρώπια (letteralmente: «gli omuncoli malvagi»): si tratta di una espressione insolita, che ricorre quasi identica in *Cyr.*, V, 1, 14: degno di nota il fatto che, anche in questo passo della *Ciropedia*, venga usata per indicare coloro che si collocano in opposizione ai καλοὶ κἀγαθοί.

ἕλοις ἢ εἰ δοίης τι, τοὺς δὲ καλοὺς κἀγαθοὺς ἀνθρώπους[36] προσφιλῶς χρώμενος μάλιστ' ἂν κατεργάσαιο. [17] Καὶ ὁ Χαιρεκράτης εἶπεν· Ἐὰν οὖν ἐμοῦ ταῦτα ποιοῦντος ἐκεῖνος μηδὲν βελτίων γίγνηται; Τί γὰρ ἄλλο, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἢ κινδυνεύσεις [ἐπιδεῖξαι] σὺ μὲν χρηστός τε καὶ φιλάδελφος εἶναι, ἐκεῖνος δὲ φαῦλός τε καὶ οὐκ ἄξιος εὐεργεσίας; Ἀλλ' οὐδὲν οἶμαι τούτων ἔσεσθαι· νομίζω γὰρ αὐτόν, ἐπειδὰν αἴσθηταί σε προκαλούμενον ἑαυτὸν εἰς τὸν ἀγῶνα τοῦτον, πάνυ φιλονικήσειν ὅπως περιγένηταί σου καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εὖ ποιῶν. [18] Νῦν μὲν γὰρ οὕτως, ἔφη, διάκεισθον, ὥσπερ εἰ τὼ χεῖρε, ἃς ὁ θεὸς ἐπὶ τῷ συλλαμβάνειν ἀλλήλοιν ἐποίησεν, ἀφεμένω τούτου τράποιντο πρὸς τὸ διακωλύειν ἀλλήλω, ἢ εἰ τὼ πόδε θείᾳ μοίρᾳ πεποιημένω πρὸς τὸ συνεργεῖν ἀλλήλοιν, ἀμελήσαντε τούτου ἐμποδίζοιεν ἀλλήλω[37]. [19] Οὐκ ἂν πολλὴ ἀμαθία εἴη καὶ κακοδαιμονία τοῖς ἐπ' ὠφελείᾳ πεποιημένοις ἐπὶ βλάβῃ χρῆσθαι; Καὶ μὴν ἀδελφώ γε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐπὶ μείζονι ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν[38] ἢ χεῖρέ τε καὶ πόδε καὶ ὀφθαλμὼ καὶ τἆλλα ὅσα ἀδελφὰ[39] ἔφυσεν ἀνθρώποις. Χεῖρες μὲν γάρ, εἰ δέοι αὐτὰς τὰ πλέον ὀργυιᾶς[40] διέχοντα ἅμα ποιῆσαι, οὐκ ἂν δύναιντο, πόδες δὲ οὐδ' ἂν ἐπὶ τὰ ὀργυιὰν διέχοντα ἔλθοιεν ἅμα, ὀφθαλμοὶ δὲ οἱ δοκοῦντες ἐπὶ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι οὐδ' ἂν τῶν ἔτι ἐγγυτέρω ὄντων τὰ ἔμπροσθεν ἅμα καὶ τὰ ὄπισθεν ἰδεῖν δύναιντο· ἀδελφὼ δὲ φίλω ὄντε, καὶ πολὺ διεστῶτε, πράττετον ἅμα καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν[41].

36. Così ho appunto tradotto il καλοὶ κἀγαθοί del testo greco: cfr. I, 1, 16 e n. 41.

37. Per la concezione provvidenzialistica dell'operato della divinità riguardo alla struttura del corpo umano e al funzionamento dei suoi organi vedi I, 4, 5-12.

38. La collaborazione tra fratelli, dunque, non soltanto è conforme a un attaccamento naturale (cfr. *supra*, § 4 e n. 13), ma viene anche presentata come conforme alla volontà divina.

39. Così abbiamo reso il greco ἀδελφά, che propriamente vale «sorelle»; questa insolita espressione, riferita a tutte le cose che sono due per natura, sembrerebbe ribadire l'idea che anche i fratelli, a prescindere dalla situazione contingente, siano appunto due per natura: vedi *supra*, § 1 e n. 8. Quanto al paragone tra la collaborazione all'interno di un gruppo umano (una coppia di fratelli, un gruppo di amici, ma anche una intera città) e quella tra le varie parti di un organismo, O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 117, cita a riscontro ARISTOTELE, *Pol.*, III, 11, 1281 b 4-7; III, 16, 1287 b 25-31.

di conquistarli se non facendo loro dei doni, ma i gentiluomini[36] puoi conquistarli soprattutto trattandoli con affettuosa gentilezza». [17] E Cherecrate: «E se, nonostante i miei tentativi, non dovesse migliorare affatto?». «Che altro potrà accadere» rispose Socrate «se non che rischierai di [mostrare di] essere buono e affezionato a tuo fratello, e lui, invece, malvagio e indegno di ogni beneficio? Ma sono convinto che non accadrà nulla di tutto ciò: credo infatti che, non appena si accorgerà che tu lo sfidi a una gara del genere, si impegnerà con tutte le sue forze per superarti nel farti del bene con le parole e con le azioni. [18] Ora voi due vi comportate come se le due mani, che il dio ha fatto perché collaborassero tra loro, trascurassero questo compito e si mettessero a ostacolarsi a vicenda, oppure come se i due piedi, fatti per volontà divina per cooperare tra loro, non si curassero di ciò e si intralciassero l'un l'altro[37]. [19] Non sarebbe il colmo dell'ignoranza e della malvagità servirsi, allo scopo di recare danno, di cose fatte per essere vantaggiose? E due fratelli, a mio avviso, il dio li ha fatti perché si aiutino reciprocamente[38], più ancora che le mani, i piedi, gli occhi e tutte le altre cose che per gli uomini egli ha fatto appaiate[39]. Le mani, infatti, se dovessero occuparsi contemporaneamente di cose distanti tra loro più di un'orgia[40], non riuscirebbero a farlo; né i piedi potrebbero muoversi nello stesso tempo verso punti distanti tra loro un'orgia, né gli occhi, che pure sembrano spingersi molto lontano, sarebbero in grado di vedere contemporaneamente, tra le cose distanti ancor meno di un'orgia, quelle che stanno davanti e quelle che stanno dietro. Due fratelli invece, quando sono amici, anche se molto lontani tra loro, operano insieme in vista dell'utilità reciproca»[41].

40. L'orgia era una misura lineare equivalente alla centesima parte di uno stadio, ovvero a sei piedi o a quattro cubiti (cfr. ERODOTO, II, 149, 3): quindi poco meno di m. 1,80.

41. Non può certo ritenersi casuale che il discorso conclusivo di Socrate si chiuda ribadendo la reciproca utilità a cui è finalizzato il rapporto tra i fratelli: cfr. *supra*, § 1 e n. 7; § 4 e n. 14.

[4, 1] Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων[2] διαλεγομένου[1] ἐξ ὧν ἔμοιγε ἐδόκει μάλιστ' ἄν τις ὠφελεῖσθαι[3] πρὸς φίλων κτῆσίν τε καὶ χρείαν[4]. Τοῦτο μὲν γὰρ δὴ πολλῶν ἔφη[5] ἀκούειν, ὡς πάντων κτημάτων κράτιστον [ἂν] εἴη[7] φίλος σαφὴς[6] καὶ ἀγαθός· ἐπιμελουμένους δὲ παντὸς μᾶλλον ὁρᾶν[8] ἔφη τοὺς πολλοὺς ἢ φίλων κτήσεως. [2] Καὶ γὰρ οἰκίας καὶ ἀγροὺς καὶ ἀνδράποδα καὶ βοσκήματα καὶ σκεύη κτωμένους τε ἐπιμελῶς ὁρᾶν ἔφη καὶ τὰ ὄντα σῴζειν πειρωμένους, φίλον δέ, ὃ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναί φασιν[9], ὁρᾶν ἔφη τοὺς πολλοὺς οὔτε ὅπως κτήσωνται φροντίζοντας οὔτε ὅπως οἱ ὄντες αὐτοῖς σῴζωνται. [3] Ἀλλὰ καὶ καμνόντων φίλων τε καὶ οἰκετῶν ὁρᾶν τινας ἔφη τοῖς μὲν οἰκέταις καὶ ἰατροὺς εἰσάγοντας καὶ τἆλλα τὰ πρὸς ὑγίειαν ἐπιμελῶς παρασκευάζοντας[10], τῶν δὲ φίλων ὀλιγωροῦντας, ἀποθανόντων τε ἀμφοτέρων ἐπὶ μὲν τοῖς οἰκέταις ἀχθομένους τε καὶ ζημίαν ἡγουμένους, ἐπὶ δὲ τοῖς φίλοις οὐδὲν οἰομένους ἐλαττοῦσθαι[11], καὶ τῶν μὲν ἄλλων κτημάτων οὐδὲν ἐῶντας ἀθεράπευτον οὐδ' ἀνεπίσκεπτον, τῶν δὲ φίλων ἐπιμελείας δεομένων ἀμελοῦντας[12]. [4] Ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ὁρᾶν ἔφη τοὺς πολλοὺς τῶν μὲν ἄλλων κτημάτων, καὶ πάνυ πολλῶν αὐτοῖς ὄντων, τὸ πλῆθος εἰδότας, τῶν δὲ φίλων, ὀλίγων ὄντων[13], οὐ μόνον τὸ

4. 1. Compare qui una nuova formula introduttiva, che ritroveremo all'inizio del capitolo successivo, nonché all'inizio dell'*Economico*. Anche questa formula, come altre precedenti, mira a dare al lettore la garanzia di una testimonianza autoptica: cfr. II, 1, 1 e n. 1.

2. Dopo i due capitoli dedicati ai rapporti familiari, si apre qui una nuova sezione incentrata sul tema dell'amicizia: per la precisione i capp. 4-6 trattano il tema dell'amicizia in termini generali, mentre i capp. 7-10 mostrano, attraverso casi specifici, come Socrate si impegnasse concretamente nel cercare soluzioni ai problemi degli amici. Superfluo ricordare l'importante ruolo sociale che riveste l'amicizia nell'ambito della *polis*, nonché le valenze politiche che la caratterizzano: ciò contribuisce a spiegare anche la costante riflessione su questo tema, che inizia già con i poeti arcaici.

3. Ancora una volta viene ribadita l'utilità di Socrate per quanti lo frequentavano: cfr. I, 3, 1 e n. 1.

4. Qui si distingue il processo di acquisizione (κτῆσις) degli amici dal sapere come trattarli, anzi, letteralmente, dal saper servirsene (χρεία): per questo tipo di distinzione cfr. II, 3, 7, n. 18.

5. A differenza dei discorsi precedenti, questo viene riportato in forma indiretta: non è improbabile che tale scelta sia dovuta all'assenza di un interlocutore, che rende senz'altro più facile l'uso della forma indiretta (ma cfr. I, 5, dove, in una situazione analoga, il discorso di Socrate è riportato in forma diretta).

6. Così abbiamo reso il greco φίλος σαφής, un'espressione piuttosto ricercata e insolita: l'unico riscontro è in EURIPIDE, *Or.*, 1155.

7. Anche qui, come nel capitolo precedente (II, 3, 1), il valore di un essere

[4, 1] Una volta l'ho sentito parlare[1] anche degli amici[2]: e mi sembrava che dalle sue parole si potrebbe trarre grandissimo vantaggio[3] riguardo al modo di procurarsi degli amici e di comportarsi con loro[4]. Diceva[5] di sentir dire da molti che un amico fidato[6] e buono è il migliore di tutti i beni[7], ma di vedere[8] che la maggior parte degli uomini di tutto si dà pensiero più che di procurarsi degli amici. [2] Vedeva infatti che acquistano con impegno case, campi, schiavi, bestiame, suppellettili e si sforzano di conservare ciò che hanno, ma un amico, che pure dicono[9] sia il bene più grande, la maggior parte degli uomini, a quanto vedeva, né si preoccupa di acquistarlo né di conservarlo quando lo ha. [3] Anzi, vedeva che alcuni, se si ammalano amici e servi, per i servi chiamano dei medici e procurano con impegno tutte le altre cose che possono servire alla guarigione[10], mentre degli amici ben poco si curano; se poi muoiono gli uni e gli altri, per i servi si affliggono e considerano un danno la loro morte, mentre per gli amici non pensano affatto di subire un danno[11]; e degli altri loro beni non ne lasciano nessuno privo di cure e di attenzione, ma degli amici che hanno bisogno di premure non si preoccupano[12]. [4] Inoltre, asseriva, vedeva che la maggior parte degli uomini sa quanti beni possiede, anche se sono davvero molti, mentre degli amici, anche se sono pochi[13],

umano con cui si ha una particolare relazione (là un fratello, qui un amico) viene messo a confronto con quello dei beni materiali (là χρήματα, qui κτήματα, senza sostanziale differenza)

8. L'opposizione tra il sentir dire (ἀκούειν) e il vedere (ὁρᾶν) corrisponde a quella tra la menzogna e la verità: del resto già in Erodoto è nettamente rivendicata la superiorità del vedere rispetto all'udire al fine di accertare la verità: cfr. Erodoto, I, 8, 2, nonché, più in generale, il primato dell'autopsia rispetto alle altre fonti (tra le quali la più importante è proprio la ἀκοή, il sentito dire: vedi Erodoto, II, 29, 1).

9. Viene qui ripresa l'opposizione, già enunciata esplicitamente nel paragrafo precedente, tra ciò che gli uomini (o almeno la maggior parte di essi) dicono e ciò che fanno.

10. Cfr. II, 10, 2.

11. L'opposizione servi / amici richiama quella servi / fratelli formulata nel capitolo precedente, con la differenza che in II, 3, 3, l'opposizione è tra servi e amici da un lato e fratelli dall'altro; per la medesima opposizione servi / amici cfr. anche II, 10, 1-2.

12. Qui e nel paragrafo seguente viene ripresa l'opposizione, già enunciata nel § 1, tra i beni materiali (κτήματα) e gli amici.

13. L'opposizione tra i molti beni (κτήματα) e i pochi amici ricorda quella

πλῆθος ἀγνοοῦντας, ἀλλὰ καὶ τοῖς πυνθανομένοις τοῦτο καταλέγειν ἐγχειρήσαντας, οὓς ἐν τοῖς φίλοις ἔθεσαν, πάλιν τούτους ἀνατίθεσθαι· τοσοῦτον αὐτοὺς τῶν φίλων φροντίζειν[14]. [5] Καίτοι πρὸς ποῖον κτῆμα τῶν ἄλλων παραβαλλόμενος φίλος ἀγαθὸς οὐκ ἂν πολλῷ κρείττων φανείη[15]; Ποῖος γὰρ ἵππος ἢ ποῖον ζεῦγος οὕτω χρήσιμον ὥσπερ ὁ χρηστὸς φίλος[16]; Ποῖον δὲ ἀνδράποδον οὕτως εὔνουν καὶ παραμόνιμον; Ἢ ποῖον ἄλλο κτῆμα οὕτω πάγχρηστον[17]; [6] Ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος ἑαυτὸν τάττει[18] πρὸς πᾶν τὸ ἐλλεῖπον τῷ φίλῳ καὶ τῆς τῶν ἰδίων κατασκευῆς καὶ τῶν κοινῶν πράξεων, καὶ ἄν τέ τινα εὖ ποιῆσαι δέῃ, συνεπισχύει, ἄν τέ τις φόβος ταράττῃ, συμβοηθεῖ, τὰ μὲν συναναλίσκων, τὰ δὲ συμπράττων, καὶ τὰ μὲν συμπείθων, τὰ δὲ βιαζόμενος[19], καὶ εὖ μὲν πράττοντας πλεῖστα εὐφραίνων, σφαλλομένους δὲ πλεῖστα ἐπανορθῶν[20]. [7] Ἃ δὲ αἵ τε χεῖρες ἑκάστῳ ὑπηρετοῦσι καὶ ⟨οἱ⟩ ὀφθαλμοὶ προορῶσι καὶ τὰ ὦτα προακούουσι[21] καὶ οἱ πόδες διανύτουσι[22], τούτων φίλος εὐεργετῶν οὐδενὸς λείπεται· πολλάκις δὲ ἃ πρὸ αὐτοῦ τις ἢ οὐκ ἐξειργάσατο ἢ οὐκ εἶδεν ἢ οὐκ ἤκουσεν ἢ οὐ διήνυσε, ταῦτα ὁ φίλος πρὸ τοῦ φίλου ἐξήρκεσεν. Ἀλλ' ὅμως ἔνιοι δένδρα μὲν πειρῶνται θεραπεύειν τοῦ καρποῦ ἕνεκεν, τοῦ δὲ παμφορωτάτου[23] κτήματος,

istituita in II, 3, 1 tra il denaro (χρήματα), che è molto, e il fratello, che è unico: anche questa reminiscenza (cfr. *supra*, § 3 e n. 11) non è casuale e conferma lo stretto legame tra i capp. 2-3 dedicati ai legami familiari e i capp. 4-6, dedicati all'amicizia.

14. Cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 30, che con ogni probabilità dipende proprio da questo passo, verosimilmente attraverso una fonte intermedia.

15. Senza alcuna transizione, dal discorso indiretto si passa bruscamente al discorso diretto, forse perché, altrimenti, questa serie di interrogative retoriche perderebbe ogni efficacia.

16. Viene qui ribadita quella concezione utilitaristica dell'amicizia già emersa in precedenza (vedi in particolare II, 1, 28 e n. 105; cfr. anche II, 6, 1-5 e n. 11, 13, 18; II, 10, 2 e n. 5; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 159-160); a sottolinearla concorre anche un gioco di parole intraducibile tra χρήσιμον, «utile» e ὁ χρηστὸς φίλος, che è stato tradotto con «il buon amico», ma che rinvia in qualche misura al concetto di utile, dato che χρηστός deriva dalla stessa radice di χρήσιμον.

17. Così abbiamo reso il greco πάγχρηστον, aggettivo rarissimo e di uso poetico (cfr. ARISTOFANE, *Ach.*, 936), che sottolinea di nuovo la straordinaria utilità di quel bene speciale che è un amico: cfr. *infra*, § 7, dove compare l'altrettanto espressivo παμφορώτατον.

18. Letteralmente: «si schiera», con metafora tratta dal linguaggio militare.

19. La traduzione non riesce a rendere pienamente l'idea della collaborazione che domina tutto il periodo, idea che il greco esprime con una serie di ben cinque verbi composti con la preposizione σύν.

non solo ignora il numero, ma addirittura, se interrogati al riguardo, quando cercano di farne l'elenco, quelli che prima avevano incluso nel novero degli amici, ecco che ora li escludono: tanto grande è l'attenzione che prestano agli amici[14]. [5] «Eppure un buon amico, messo a confronto con quale altro bene, non risulterebbe di gran lunga superiore?[15] Quale cavallo o quale coppia di buoi è tanto utile quanto il buon amico?[16] Quale schiavo è così benevolo e fedele? O quale altro bene è così utile da ogni punto di vista?[17] [6] Il buon amico, infatti, si mette a disposizione[18] per tutto ciò che manca all'amico nel sistemare i suoi affari sia privati che pubblici; se deve fare del bene a un altro, si unisce a lui, e se qualche timore lo turba, lo aiuta, contribuendo alle spese e collaborando nelle azioni, ricorrendo ora alla persuasione ora alla forza[19]; se gli amici hanno successo, se ne rallegra moltissimo, se sono colpiti dalla sventura, li sostiene moltissimo[20]. [7] Tra i compiti che per ciascuno le mani svolgono operando, gli occhi vedendo, le orecchie udendo[21], i piedi camminando[22], non ce n'è nessuno in cui l'aiuto dell'amico non si dimostri all'altezza della situazione: e spesso le cose che uno a beneficio di se stesso non ha fatto o non ha visto o non ha sentito o non ha portato a termine, tutte queste cose è bastato che l'amico le facesse per lui. Eppure, mentre alcuni cercano di coltivare gli alberi per averne i frutti, di questo bene che apporta ogni frutto[23] e che si chiama amico,

20. Cfr. *Cyr.*, I, 6, 24; *Hier.*, 3, 2. Accanto al tema dell'aiuto e della collaborazione, si profila quello della condivisione: vedi anche II, 6, 35 e n. 84; III, 11, 10 e n. 14.

21. La traduzione non riesce a rendere compiutamente il valore di προορῶσι e di προακούουσι, che propriamente indicano il «vedere prima» e l'«udire prima»: il che sta a significare che gli occhi e le orecchie vedono e odono, rispettivamente, *prima* che le mani e i piedi si muovano per eseguire i loro compiti.

22. La menzione delle mani, degli occhi, delle orecchie e dei piedi può richiamare alla mente gli ultimi due paragrafi del capitolo precedente (II, 3, 18-19), ma l'analogia è più apparente che reale, in quanto qui questi organi non sono citati per rimarcarne l'indispensabile cooperazione reciproca, bensì per affermare che laddove essi si rivelino manchevoli, anche in questo caso l'amico può intervenire in aiuto.

23. Questo raro aggettivo (πάμφορος), qui usato nella forma del superlativo (παμφορώτατον), ribadisce ancora una volta l'utilità dell'amico: cfr. *supra*, § 5 e n. 16 e 17.

ὃ καλεῖται φίλος, ἀργῶς καὶ ἀνειμένως οἱ πλεῖστοι ἐπιμέλονται[24].

[5, 1] Ἤκουσα δέ ποτε[1] καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον, ὃς ἐδόκει μοι προτρέπειν[2] τὸν ἀκούοντα ἐξετάζειν ἑαυτὸν[3] ὁπόσου τοῖς φίλοις ἄξιος εἴη. Ἰδὼν γάρ τινα τῶν ξυνόντων ἀμελοῦντα φίλου πενίᾳ πιεζομένου, ἤρετο Ἀντισθένη[4] ἐναντίον τοῦ ἀμελοῦντος αὐτοῦ καὶ ἄλλων πολλῶν· [2] Ἆρ', ἔφη, ὦ Ἀντίσθενες, εἰσί τινες ἀξίαι φίλων, ὥσπερ οἰκετῶν; Τῶν γὰρ οἰκετῶν ὁ μέν που δυοῖν μναῖν[5] ἄξιός ἐστιν, ὁ δὲ οὐδ' ἡμιμναίου, ὁ δὲ πέντε μνῶν, ὁ δὲ καὶ δέκα· Νικίας δὲ ὁ Νικηράτου[6] λέγεται ἐπιστάτην εἰς τἀργύρεια[8] πρίασθαι ταλάντου[7]· σκοποῦμαι δὴ τοῦτο, ἔφη, εἰ ἄρα, ὥσπερ τῶν οἰκετῶν, οὕτω καὶ τῶν φίλων εἰσὶν ἄξιαι.

24. La conclusione del capitolo riprende quanto enunciato all'inizio nei §§ 2-3 (cfr., in particolare, la frase conclusiva del § 3).

5. 1. Ricompare la formula esordiale del capitolo precedente: cfr. II, 4, 1 e n. 1.

2. Per il significato del verbo προτρέπω in questo contesto vedi II, 1, 1 e n. 2.

3. La medesima espressione (ἐξετάζειν ἑαυτόν) ricorrerà più avanti, nel § 4; il verbo ἐξετάζειν, che propriamente significa «interrogare», «esaminare», «ricercare», è particolarmente caro al Socrate dell'*Apologia* platonica: cfr. PLATONE, *Ap.*, 23 c; 28 e; 29 e; 33 c; 38 a. Questa esortazione di Socrate rinvia anch'essa al tema dello γνῶθι σαυτόν: cfr. II, 3, 11 e n. 24.

4. Alla prima formula introduttiva, se ne aggiunge una seconda, quella che introduce appunto il discorso di Socrate, anch'essa ampiamente collaudata: cfr. in particolare I, 3, 8 e n. 33. Tuttavia, a differenza di quanto accade altrove (I, 4, 2; II, 1, 1; II, 2, 1; II, 3, 1), qui Socrate si rivolge non alla persona di cui intende mettere in discussione il comportamento, bensì a una terza persona, cioè ad Antistene: una situazione iniziale che ricorda, almeno in parte, quella della conversazione con Senofonte: cfr. I, 3, 8. Quanto ad Antistene, fu uno dei più eminenti discepoli di Socrate: nato intorno al 445 a. C., ebbe contatti con vari sofisti prima di diventare uno dei seguaci più fedeli di Socrate (secondo PLATONE, *Phaed.*, 59 b, era al suo fianco il giorno della sua morte); dopo la scomparsa del maestro, ebbe a sua volta dei discepoli, con i quali si intratteneva nel ginnasio di Cinosarge, dal quale, secondo alcuni, avrebbe preso nome la scuola cinica di cui è considerato il fondatore (anche se il termine «cinico», molto probabilmente, cominciò a venire usato soltanto all'epoca del suo più celebre discepolo, Diogene di Sinope); morì ad Atene verso il 365. DIOGENE LAERZIO, VI, 15-18, ci ha tramandato i titoli dei suoi scritti, raccolti in dieci libri, di cui ci sono pervenuti soltanto frammenti. Nei *Memorabili* Antistene compare soltanto qui e in III, 11, 17, dove Socrate lo cita insieme ad Apollodoro come un amico particolarmente assiduo e devoto; maggiore spazio ha invece nel *Simposio*, dove vanta con fierezza la propria povertà (*Symp.*, 3, 8; 4, 34-44). Non è improbabile che proprio la sua devozione a Socrate abbia indotto Senofonte a sceglierlo come interlocutore in questa

la maggior parte degli uomini si prende cura con riluttanza e senza impegno»[24].

[5, 1] Ho ascoltato una volta[1] anche un altro suo discorso, che mi sembrava inducesse[2] chi lo ascoltava a chiedersi[3] quanta stima godesse presso i propri amici. Vedendo che uno di coloro che lo frequentavano non si preoccupava di un amico oppresso dalla povertà, alla presenza proprio di quell'uomo negligente e di molti altri, domandò ad Antistene[4]: [2] «Antistene, esistono dei prezzi per gli amici come per gli schiavi? Tra gli schiavi, infatti, c'è chi vale due mine[5] e chi neppure mezza mina, chi cinque mine e chi dieci. Si dice poi che Nicia figlio di Nicerato[6] ne abbia comprato uno per un talento[7] come sovrintendente alle miniere di argento[8]. Dunque io intendo esaminare se, come per gli schiavi, esistano dei prezzi anche per gli amici». [3] «Certo, per Zeus!»

conversazione, nell'intento di opporre all'anonimo amico negligente un amico fidato e premuroso quale Antistene: così O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 122.

5. La mina, in origine una unità di misura di peso, era una moneta equivalente a cento dracme.

6. Uomo politico ateniese di orientamento conservatore, famoso soprattutto per la sua ricchezza (cfr., ad es., TUCIDIDE, VII, 86, 4; LISIA, *Per i beni di Aristofane*, 47; PLUTARCO, *Nic.*, 3, 1-4, 3; 11, 2; 15, 2): più volte stratego durante la prima fase della guerra del Peloponneso (la cosiddetta guerra archidamica), nel 421 a. C. riuscì a concludere con Sparta la pace che porta il suo nome; decisamente ostile alla spedizione in Sicilia, nondimeno fu designato a guidarla insieme a Lamaco e ad Alcibiade; sconfitto e catturato dai Siracusani, venne messo a morte. Platone, oltre a menzionarlo in *Gorg.*, 472 a, ne fa uno degli interlocutori di Socrate nel *Lachete*; in Senofonte, invece, se si eccettua una controversa allusione in *Oec.*, 11, 4 (dove non è certo che si tratti della stessa persona), Nicia è ricordato soltanto qui e nelle *Entrate* (vedi *infra*, n. 8), mentre suo figlio Nicerato, che portava lo stesso nome del nonno paterno, è uno dei personaggi del *Simposio* (cfr. soprattutto *Symp.*, 3, 5; 4, 6-8; 4, 45).

7. Il talento, oltre a essere una unità di misura di peso (cfr. III, 6, 14) equivalente, in Attica, a circa 26, 2 kg., era anche una moneta equivalente a sessanta mine e, quindi, a seimila dracme.

8. Cfr. *Por.*, 4, 14, dove per altro non si parla di un sovrintendente (ἐπιστάτης), bensì di un certo Sosia, un trace, a cui Nicia aveva dato in appalto i mille schiavi che lavoravano nelle sue miniere d'argento, a condizione che Sosia gli pagasse un obolo al giorno per ogni schiavo e si impegnasse a mantenere costante il loro numero. Per il problema costituito da queste due testimonianze apparentemente discordanti e per una loro possibile integrazione (consistente nella ipotesi che il sovrintendente e Sosia fossero la stessa persona) rinviamo a G. BODEI GIGLIONI, *Le entrate*, Firenze, 1970, pp. CIX-CXIII (con bibliografia).

[3] Ναὶ μὰ Δί', ἔφη ὁ Ἀντισθένης· ἐγὼ γοῦν βουλοίμην ἂν τὸν μέν τινα φίλον μοι εἶναι μᾶλλον ἢ δύο μνᾶς, τὸν δ' οὐδ' ἂν ἡμιμναίου προτιμησαίμην, τὸν δὲ καὶ πρὸ δέκα μνῶν ἑλοίμην ⟨ἄν⟩, τὸν δὲ [πρὸ] πάντων χρημάτων καὶ πόνων[9] πριαίμην ἂν φίλον μοι εἶναι. [4] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἴ γε ταῦτα τοιαῦτά ἐστι, καλῶς ἂν ἔχοι ἐξετάζειν τινὰ ἑαυτόν, πόσου ἄρα τυγχάνει τοῖς φίλοις ἄξιος ὤν, καὶ πειρᾶσθαι ὡς πλείστου ἄξιος εἶναι, ἵνα ἧττον αὐτὸν οἱ φίλοι προδιδῶσιν[10]. Ἐγὼ γάρ τοι, ἔφη, πολλάκις ἀκούων τοῦ μὲν ὅτι προύδωκεν αὐτὸν φίλος ἀνήρ, τοῦ δ' ὅτι μνᾶν ἀνθ' ἑαυτοῦ μᾶλλον εἵλετο ἀνήρ, ὃν ᾤετο φίλον εἶναι, [5] ⟨καὶ⟩ τὰ τοιαῦτα πάντα, σκοπῶ μή, ὥσπερ ὅταν τις οἰκέτην πονηρὸν πωλῇ καὶ ἀποδῶται τοῦ εὑρόντος, οὕτω καὶ τὸν πονηρὸν φίλον, ὅταν ἐξῇ τὸ πλέον τῆς ἀξίας λαβεῖν, ἐπαγωγὸν ᾖ ἀποδίδοσθαι· τοὺς δὲ χρηστοὺς οὔτε οἰκέτας πάνυ τι πωλουμένους ὁρῶ οὔτε φίλους προδιδομένους[11].

9. A differenza di quanto afferma O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 124, il riferimento alle fatiche non è fuori luogo: al contrario è del tutto plausibile che Antistene, la cui povertà era notoria, subito dopo le ricchezze (di cui non dispone e che, per quanto lo riguarda personalmente, non potrebbe certo dare) menzioni le fatiche, a cui invece potrebbe sottoporsi per ottenere l'amicizia di un uomo di valore.

10. A una prima lettura, questa asserzione appare senz'altro sorprendente in rapporto al contesto del dialogo e alla situazione da cui ha preso le mosse il discorso di Socrate: infatti, stando a una simile affermazione (confermata dalla frase posta a conclusione del capitolo: vedi *infra*, § 5), se qualcuno viene abbandonato dagli amici, è perché vale poco, è perché, in ultima analisi, se lo merita. Con ciò verrebbe dunque a essere legittimato il comportamento dell'anonimo seguace di Socrate che trascura l'amico oppresso dalla povertà: quest'ultimo, evidentemente, viene trascurato perché ha dimostrato di valere ben poco. In realtà, tuttavia, una interpretazione del genere non regge a una lettura più attenta: infatti, anche alla luce del capitolo successivo, in cui vengono precisate le caratteristiche del buon amico, è del tutto evidente che Socrate non ritiene che il valore di un amico sia dato dal valore dei suoi averi, come invece ritiene chi abbandona un amico ridotto in miseria: perciò, paradossalmente, chi vale poco non è l'amico abbandonato che vive negli stenti, ma l'amico che non lo soccorre, venendo meno ai doveri dell'amicizia (cfr. II, 4, 6-7): è proprio quest'ultimo che merita di essere abbandonato perché non è un buon amico. Non mi pare che possano sussistere dubbi sulla correttezza di questa seconda interpretazione, che per altro non è immediatamente perspicua. Al riguardo si possono formulare due ipotesi: la più semplice consiste nel supporre che Senofonte non si sia reso conto che sia la conversazione nel suo complesso, sia questa affermazione in particolare correvano il rischio di essere pesantemente fraintese; ovvero si può pensare che Senofonte abbia voluto fornirci un esempio di ironia socratica (come sembrerebbe suggerire anche il calcolo del valore monetario degli amici): in apparenza l'amico che vale poco è quello che viene abbandonato nella miseria, perché solo gli amici che valgono poco vengono abbandonati, ma in realtà l'amico

rispose Antistene «Io, ad esempio, qualcuno vorrei averlo come amico piuttosto che avere due mine, qualcun altro invece non lo preferirei neppure a mezza mina, un altro ancora lo anteporrei anche a dieci mine, per un altro infine darei tutte le ricchezze e affronterei tutte le fatiche[9] del mondo purché diventasse mio amico». [4] «Allora» replicò Socrate «se così stanno le cose, sarebbe bene che uno si chiedesse quanto vale per i propri amici e cercasse di valere il più possibile, affinché gli amici lo abbandonino il meno possibile[10]. Spesso infatti sento dire da qualcuno che un amico lo ha abbandonato e da qualcun altro che un uomo, che considerava un amico, gli ha preferito una mina, [5] e altri discorsi del genere. Allora mi domando se, come quando si mette in vendita un cattivo schiavo e lo si cede a qualsiasi prezzo, così non sia allettante vendere anche il cattivo amico, quando sia possibile ricavarne più di quello che vale. Ma i buoni schiavi vedo che non vengono mai messi in vendita, né i buoni amici abbandonati»[11].

che vale poco è proprio colui che lo abbandona, sia perché confonde il valore di un uomo con quello dei suoi beni, sia perché viene meno al dovere fondamentale dell'amicizia, quello di soccorrere gli amici in difficoltà. Alla luce di questa seconda ipotesi l'intera conversazione può essere intesa come un ironico invito ad abbandonare chi abbandona, perché un amico del genere vale poco o nulla: è vero che il Socrate di Senofonte raramente dà prova di ironia, ma questo potrebbe essere appunto uno dei pochi esempi in tal senso. In ogni caso, anche se si preferisce dar credito alla prima ipotesi e ritenere che Senofonte abbia peccato di mancanza di chiarezza, non per questo è necessario supporre, con O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 123, che ciò sia dovuto al fatto che Senofonte ha riassunto in modo grossolano e approssimativo un dialogo preesistente: più in generale non appare metodicamente corretto, di fronte a difficoltà interpretative, ricorrere (come troppo spesso fa il Gigon) alla facile scorciatoia di una maldestra rielaborazione di qualche altro testo della letteratura socratica.

11. In riferimento alla situazione iniziale, possiamo interpretare questa affermazione ironicamente, intendendo cioè che persone come l'anonimo frequentatore di Socrate non abbandonano i buoni amici nel senso che non abbandonano gli amici ricchi, che per loro sono gli unici buoni amici (cfr. nota precedente), bensì soltanto quelli caduti in miseria, che per loro non hanno alcun valore perché per loro il valore di un amico è dato da quello dei beni materiali che possiede (cfr. ancora nota precedente); ovvero, prendendo l'affermazione alla lettera, possiamo interpretarla nel senso che l'amico povero non è stato in realtà abbandonato dal suo preteso amico semplicemente perché questi non era affatto suo amico, visto che non si è preoccupato di aiutarlo in una situazione di difficoltà.

[6, 1] Ἐδόκει δέ μοι καὶ εἰς τὸ δοκιμάζειν[1] φίλους ὁποίους ἄξιον κτᾶσθαι[2] φρενοῦν[3] τοιάδε λέγων· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε[4], εἰ δεοίμεθα φίλου ἀγαθοῦ, πῶς ἂν ἐπιχειροίημεν σκοπεῖν; Ἆρα πρῶτον μὲν ζητητέον, ὅστις ἄρχει γαστρός τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας[5]; Ὁ γὰρ ὑπὸ τούτων κρατούμενος οὔτ' αὐτὸς ἑαυτῷ δύναιτ' ἂν οὔτε φίλῳ τὰ δέοντα πράττειν[6]. Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη. Οὐκοῦν τοῦ μὲν ὑπὸ τούτων ἀρχομένου ἀφεκτέον δοκεῖ σοι εἶναι; [2] Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Τί γάρ; ἔφη, ὅστις δαπανηρὸς ὢν μὴ αὐτάρκης[7] ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ τῶν τοῦ πλησίον δεῖται[8], καὶ λαμβάνων μὲν μὴ δύναται ἀποδιδόναι, μὴ λαμβάνων δὲ τὸν μὴ διδόντα μισεῖ, οὐ δοκεῖ σοι καὶ οὗτος χαλεπὸς φίλος εἶναι; Πάνυ γ', ἔφη. Οὐκοῦν ἀφεκτέον καὶ τούτου; Ἀφεκτέον μέντοι, ἔφη. [3] Τί γάρ; Ὅστις χρηματίζεσθαι μὲν δύναται, πολλῶν δὲ χρημάτων ἐπιθυμεῖ, καὶ διὰ τοῦτο δυσξύμβολός ἐστι, καὶ λαμβάνων μὲν ἥδεται, ἀποδιδόναι δὲ μὴ βούλεται[9]; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ἔφη, οὗτος ἔτι πονηρότερος ἐκείνου εἶναι[10]. Τί δ'; Ὅστις διὰ τὸν ἔρωτα τοῦ χρηματίζεσθαι μηδὲ πρὸς ἓν ἄλλο σχολὴν ποιεῖται ἢ ὁπόθεν αὐτός τι κερδανεῖ; Ἀφεκτέον καὶ τούτου, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ· ἀνωφελὴς[11] γὰρ ἂν εἴη

6. 1. L'uso del termine tecnico δοκιμάζειν paragona implicitamente l'esame preventivo del possibile amico alla procedura della docimasia (vedi II, 2, 13, n. 24), probabilmente per sottolineare il rigore che deve caratterizzare tale esame; non a caso questo stesso verbo verrà utilizzato anche più avanti (*infra*, § 6). Quanto all'iniziale Ἐδόκει δέ μοι, è una delle formule usate per accreditare una testimonianza autoptica: cfr. II, 1, 1 e n. 1; per il valore da attribuire a simili attestazioni vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32.

2. Mentre il cap. 4 è incentrato sul valore e sulle funzioni, per così dire, dell'amico, e il cap. 5 vuole essere una esortazione a esaminare se stessi e il proprio valore rispetto agli amici, in questo capitolo (per essere più precisi: nei primi sette paragrafi del capitolo) l'esame concerne invece il possibile amico e vede Socrate impegnato a delineare le qualità indispensabili del buon amico.

3. Così, alla luce del contesto, abbiamo reso φρενόω, un verbo assai raro e di uso esclusivamente poetico (in precedenza ricorre soltanto nei tragici): cfr. anche IV, 1, 5, dove per altro è utilizzato in una diversa accezione.

4. Su Critobulo vedi I, 3, 8 e n. 29. Per la formula esordiale Εἰπέ μοι cfr. I, 3, 8 e n. 33.

5. Vengono puntigliosamente elencati gli ambiti rispetto ai quali si esercita la *enkrateia* (fame, sete, desiderio sessuale, sonno), mentre, per quanto concerne la *karteria*, viene menzionata soltanto la capacità di dominare la pigrizia, vale a dire la capacità di sopportare la fatica (nulla si dice, invece, della resistenza al caldo e al freddo); nel paragrafo successivo, infine, si accennerà, sia pure indirettamente, alla *autarkeia*: in sostanza le qualità del buon amico sono le stesse dell'uomo atto al comando (cfr. II, 1, 1-7), nonché dello stesso Socrate (cfr. in particolare I, 2, 1-8; I, 3, 5-15; I, 5, 6; I, 6, 2-14).

[6, 1] Mi pareva che anche nel giudicare[1] quali amici conviene procurarsi[2] impartisse consigli assennati[3], dicendo: «Dimmi, Critobulo[4], se avessimo bisogno di un buon amico, in che modo ci metteremmo a cercarlo? Non dovremmo cercare, innanzi tutto, un uomo che sappia dominare la gola, il desiderio di bere, la lascivia, il sonno e la pigrizia?[5] Infatti chi è schiavo di tutto questo non può fare ciò che si deve né per se stesso né per un amico»[6]. «No di certo, per Zeus!» rispose. «Non ti sembra dunque che bisogna evitare chi è dominato da tali piaceri?». [2] «Senza dubbio» disse Critobulo. «E poi?» riprese Socrate «Chi è prodigo senza essere autosufficiente[7], ma ha sempre bisogno dell'aiuto del vicino[8] e, se prende, non è in grado di restituire, mentre se non prende, odia chi non gli dà, non ti sembra che anche costui sia un amico sgradevole?». «Certamente». «Dunque bisogna evitare anche costui?». «Di sicuro». [3] «E chi è capace di arricchirsi, ma desidera sempre nuove ricchezze e per questo è una persona difficile da trattare, ed è felice di prendere, ma non vuole restituire?»[9]. «Mi pare che costui» rispose Critobulo «sia ancora peggiore dell'altro»[10]. «E chi per la passione di arricchirsi non trova tempo per niente altro se non per quello da cui potrà trarre qualche guadagno?». «Secondo me, anche costui è da evitare: infatti sarebbe inutile[11] a chi lo frequen-

6. Cfr. I, 5, 3, dove Socrate afferma che l'uomo privo di *enkrateia* è dannoso a sé e agli altri; la *enkrateia* dunque costituisce anche il requisito indispensabile per poter essere utili agli altri: cfr. soprattutto I, 6, 9 e n. 17; IV, 5, 10 e n. 16.

7. Riguardo alla *autarkeia* vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 4; I, 2, 14; I, 3, 5 e n. 16; I, 5, 6 e n. 16; I, 6, 5; I, 6, 9-14 (cfr. in particolare I, 6, 10 e n. 19, 20, 21).

8. Cfr. II, 2, 12 e n. 21.

9. A prima vista potrebbe sembrare che si tratti dello stesso comportamento del prodigo (cfr. *supra*, § 2): in realtà vi è una precisa differenza: mentre il prodigo non può (δύναται) restituire, perché ha dilapidato ciò che ha ricevuto, costui non vuole, anzi non desidera (βούλεται: questo infatti è il significato specifico del verbo) restituire quanto ha ricevuto, sebbene sia ovviamente in grado di farlo.

10. Benché né l'uno né l'altro sappiano rapportarsi correttamente al denaro e ai beni materiali, l'avaro è giudicato peggiore del prodigo: O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 128, cita a riscontro ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 3, 1122 a 13-16; cfr. anche 1121 b 12-13.

11. In quanto, evidentemente, un uomo del genere non ha né tempo né energie da dedicare alle relazioni amicali. Quanto alla concezione utilitaristica dell'amicizia (che verrà più volte ribadita anche nel corso di questo capitolo: cfr. *infra*,

τῷ χρωμένῳ. [4] Τί δ'; "Οστις στασιώδης τέ ἐστι καὶ 'θέλων πολλοὺς τοῖς φίλοις ἐχθροὺς παρέχειν; Φευκτέον νὴ Δία καὶ τοῦτον. Εἰ δέ τις τούτων μὲν τῶν κακῶν μηδὲν ἔχει, εὖ δὲ πάσχων ἀνέχεται, μηδὲν φροντίζων τοῦ ἀντευεργετεῖν[12]; 'Ανωφελὴς[13] ἂν εἴη καὶ οὗτος. 'Αλλὰ ποῖον, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρήσομεν φίλον ποιεῖσθαι; [5] Οἶμαι μέν, ὅστις τἀναντία τούτων ἐγκρατὴς μέν ἐστι τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν[14], εὔοικος[15] δὲ καὶ εὐξύμβολος[16] ὢν τυγχάνει καὶ φιλόνικος πρὸς τὸ μὴ ἐλλείπεσθαι εὖ ποιῶν τοὺς εὐεργετοῦντας αὐτόν[17], ὥστε λυσιτελεῖν τοῖς χρωμένοις[18]. [6] Πῶς οὖν ἂν ταῦτα δοκιμάσαιμεν, ὦ Σώκρατες, πρὸ τοῦ χρῆσθαι[19]; Τοὺς μὲν ἀνδριαντοποιούς, ἔφη, δοκιμάζομεν οὐ τοῖς λόγοις αὐτῶν τεκμαιρόμενοι, ἀλλ' ὃν ἂν ὁρῶμεν τοὺς πρόσθεν ἀνδριάντας καλῶς εἰργασμένον, τούτῳ πιστεύομεν καὶ τοὺς λοιποὺς εὖ ποιήσειν[20]. [7] Καὶ ἄνδρα δὴ λέγεις, ἔφη, ὃς ἂν τοὺς φίλους τοὺς πρόσθεν εὖ ποιῶν φαίνηται, δῆλον εἶναι καὶ τοὺς ὕστερον εὐεργετήσοντα; Καὶ γὰρ ἵπποις[21],

§§ 4-5), vedi soprattutto II, 4, 5-7 e n. 16, 17, 23; più in generale, per l'utilitarismo nei rapporti umani vedi soprattutto II, 1, 28 e n. 105; cfr. anche *Introduzione*, pp. 156-160.

12. Si tratta evidentemente dell'ingrato: sull'ingratitudine cfr. in particolare II, 2, 1-3 e n. 3.

13. Cfr. *supra*, § 3 e n. 11. Si potrebbe essere tentati di cogliere una concezione utilitaristica dell'amicizia, nonché di qualsiasi altro tipo di affetto (tale è appunto il significato, molto ampio, del greco φιλία), anche in PLATONE, *Lys.*, 210 c-d, ma si tratterebbe di una lettura fuorviante: infatti *Lys.*, 210 c-d, si colloca al termine di un'articolata discussione (*Lys.*, 207 d-210 b), che mira ad affermare nettamente il principio della competenza (per altro assai caro a tutti i socratici), senza la quale non possiamo essere utili né a noi stessi né agli altri; ora, se è vero che in *Lys.*, 207 d-210 b, le competenze a cui si fa riferimento sembrano configurarsi come saperi in senso tecnico, come conoscenze specialistiche, è pur sempre vero che in Platone ogni autentico sapere esclude l'arbitrio soggettivo e per di più è sempre connesso con la scienza del bene *tout-court*. E all'acquisizione di tale scienza finisce per essere subordinata la stessa possibilità della *philia*: come si vede, siamo qui ben lontani dal gretto utilitarismo della relazione amicale, in termini di brutale *do ut des*, che emerge da questa sezione dei *Memorabili* (II, 4-6) dedicata al tema dell'amicizia.

14. Socrate qui tira le conclusioni della discussione quale si è sviluppata fino a questo punto: l'uomo di cui bisogna cercare l'amicizia sarà il contrario dei vari tipi di uomini finora descritti: quindi sarà dotato, innanzi tutto, di *enkrateia* (cfr. *supra*, § 1 e n. 6).

15. Il buon amministratore, anche se a una prima lettura sembra essere soltanto l'opposto del prodigo (*supra*, § 2), può essere considerato, più in generale, l'opposto di quanti, sia pure con modalità diverse, non sanno fare buon uso del denaro e dei beni materiali e, quindi, anche dell'avaro (*supra*, § 3). Per il testo, comunque molto incerto, vedi *Nota critica*.

tasse». [4] «E chi è litigioso e tende a procurare agli amici molti nemici?». «Bisogna fuggire anche da lui, per Zeus!». «Ma se uno non ha nessuno di questi difetti, però accetta di ricevere dei benefici senza preoccuparsi affatto di ricambiarli?»[12]. «Anche costui sarebbe inutile[13]. Ma allora, Socrate, che genere di uomo cercheremo di farci amico?». [5] «A mio parere, un uomo che, al contrario di costoro, sa dominare i piaceri del corpo[14], è un buon amministratore[15] e un uomo affabile[16], e ambisce nel fare del bene a non rimanere indietro a chi gli fa del bene[17], in modo da essere utile a quanti lo frequentano»[18]. [6] «Ma, Socrate, come potremo valutare queste qualità prima di frequentarlo?»[19]. «Gli scultori» replicò Socrate «non li valutiamo ricavando indizi dalle loro parole, ma, se vediamo che uno ha già fatto delle belle statue, confidiamo che le farà bene anche in futuro»[20]. [7] «Dunque intendi dire» domandò Critobulo «che anche un uomo che risulta aver fatto del bene ai vecchi amici è evidente che farà del bene anche ai nuovi?». «Certamente: anche riguardo ai cavalli[21], se vedo che uno ha trattato bene quelli che aveva

16. L'uomo affabile è il *pendant* positivo dell'uomo intrattabile del § 3: l'opposizione è immediatamente percepibile in greco, dove al δυσξύμβολος si oppone l'ευξύμβολος. Per altro, lo si può ritenere anche l'opposto del litigioso: del resto, nonostante quanto asserito da Socrate all'inizio di questo suo discorso (cfr. *supra*, n. 14), la corrispondenza tra le qualità del buon amico e le caratteristiche negative che fanno di un uomo un amico indesiderabile non è rigidamente biunivoca: vedi nota precedente.

17. Cfr. II, 3, 17; un uomo del genere rappresenta l'opposto dell'ingrato (cfr. *supra*, § 4 e n. 12).

18. Cfr. *supra*, § 3 e n. 11.

19. Ritorna qui il verbo δοκιμάζω (cfr. *supra*, § 1 e n. 1); nella domanda di Critobulo è implicito il presupposto che bisogna valutare una persona prima di instaurare un rapporto di amicizia: tale presupposto, con il conseguente corollario che bisogna invece evitare di giudicare un amico quando il rapporto di amicizia è ormai instaurato, si ritrova in una massima che Plutarco, tra gli altri, attribuisce a Teofrasto (PLUTARCO, *De fraterno amore*, 8), ma che non compare nelle opere di Teofrasto a noi pervenute; interessanti le riprese nella letteratura latina: cfr., in particolare, CICERONE, *Lael.*, 85 (dove per altro non compare nessun riferimento a Teofrasto); SENECA, *Ep.*, 3, 2 (che invece lo cita).

20. Cfr. *Oec.*, 6, 13. Per questo criterio di giudizio vedi anche PLATONE, *Lach.*, 185 e-187 b; *Gorg.*, 514 b-c; cfr. inoltre *Alc. I*, 118 d-119 a. H. C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., p. 394, ipotizza una dipendenza di questo passo dal *Lachete*, pur ammettendo che potrebbe anche trattarsi di un «Socratic commonplace».

21. Per un altro paragone tra uomini e cavalli cfr. II, 3, 7 e n. 18.

ἔφη, ὃν ἂν ὁρῶ τοῖς πρόσθεν καλῶς χρώμενον, τοῦτον κἂν ἄλλοις οἶμαι καλῶς χρῆσθαι[22]. [8] Εἶεν, ἔφη· ὃς δ' ἂν ἡμῖν ἄξιος φιλίας δοκῇ εἶναι, πῶς χρὴ φίλον τοῦτον ποιεῖσθαι[23]; Πρῶτον μέν, ἔφη, τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐπισκεπτέον, εἰ συμβουλεύουσιν αὐτὸν φίλον ποιεῖσθαι[24]. Τί οὖν; ἔφη, ὃν ἂν ἡμῖν τε δοκῇ καὶ οἱ θεοὶ μὴ ἐναντιῶνται, ἔχεις εἰπεῖν ὅπως οὗτος θηρατέος[25]; [9] Μὰ Δί', ἔφη, οὐ κατὰ πόδας, ὥσπερ ὁ λαγώς, οὐδ' ἁπάτῃ, ὥσπερ αἱ ὄρνιθες, οὐδὲ βίᾳ, ὥσπερ οἱ ἐχθροί[26]· ἄκοντα γὰρ φίλον ἐλεῖν ἐργῶδες· χαλεπὸν δὲ καὶ δήσαντα κατέχειν, ὥσπερ δοῦλον· ἐχθροὶ γὰρ μᾶλλον ἢ φίλοι γίγνονται ⟨οἱ⟩ ταῦτα πάσχοντες. Φίλοι δὲ πῶς; ἔφη. [10] Εἶναι μέν τινάς φασιν ἐπῳδάς, ἃς οἱ ἐπιστάμενοι ἐπάδοντες οἷς ἂν βούλωνται φίλους αὐτοὺς ποιοῦνται· εἶναι δὲ καὶ φίλτρα[27], οἷς οἱ ἐπιστάμενοι πρὸς οὓς ἂν βούλωνται χρώμενοι φιλοῦνται ὑπ' αὐτῶν. Πόθεν οὖν, ἔφη, ταῦτα μάθοιμεν ἄν; [11] Ἃ μὲν αἱ Σειρῆνες ἐπῇδον τῷ Ὀδυσσεῖ ἤκουσας[28] Ὁμήρου, ὧν ἐστιν ἀρχὴ τοιάδε τις·

Δεῦρ' ἄγε δή, πολύαιν' Ὀδυσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν[29].

Ταύτην οὖν, ἔφη, τὴν ἐπῳδήν, ὦ Σώκρατες, καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις αἱ Σειρῆνες ἐπάδουσαι κατεῖχον, ὥστε μὴ ἀπιέναι ἀπ'

22. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 131, nota che una simile affermazione rientra nel complesso dei precetti tradizionali relativi all'amicizia, citando a riscontro EPICARMO, fr. 264 Kaibel = 23 B 21 D.-K. (= CICERONE, *Ad Quint. fratr.*, III, 1, 23).

23. Dopo aver stabilito le qualità del buon amico (§§ 1-5), nonché il criterio che consente di individuare chi è in possesso di tali qualità prima ancora di frequentarlo (§§ 6-7), Socrate si trova a dover affrontare un nuovo problema, cioè come sia possibile procurarsi un simile amico. La soluzione verrà prospettata soltanto al § 14: i §§ 8-13 costituiscono una sorta di itinerario lungo e un po' erratico per giungere alla risposta definitiva, non privo tuttavia di spunti interessanti.

24. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 132, la risposta di Socrate lascia alquanto perplessi: in effetti Socrate non risponde alla domanda di Critobulo (che infatti viene riformulata subito dopo), in quanto non entra assolutamente nel merito dei mezzi atti a rendere amico chi ci sembri degno della nostra amicizia, bensì fornisce un ulteriore elemento per stabilire se qualcuno può diventare un buon amico, e cioè il volere degli dèi; in questo senso l'affermazione di Socrate è, letteralmente, fuori posto, in quanto avrebbe dovuto essere collocata all'interno dei paragrafi precedenti. Meno convincente, invece, cogliere in queste parole una allusione al δαιμόνιον di Socrate (O. GIGON, *ibid.*): l'espressione è generica e può rinviare a qualsiasi tipo di pratica divinatoria.

25. La metafora della caccia, correntemente utilizzata nella sfera della sedu-

in passato, sono convinto che ne tratterà bene anche altri»[22]. [8] «D'accordo. Ma se qualcuno ci sembra degno della nostra amicizia, come dobbiamo fare per rendercelo amico?»[23]. «Innanzi tutto» rispose Socrate «bisogna indagare il volere degli dèi, se cioè ci consigliano di rendercelo amico»[24]. «E poi? Se qualcuno ci sembra degno della nostra amicizia e gli dèi non si oppongono, sai spiegarmi in che modo gli si deve dare la caccia?»[25]. [9] «Per Zeus, non certo seguendone le orme, come si fa con la lepre, né con l'inganno, come si fa con gli uccelli, né con la forza, come si fa con i nemici[26]. Infatti è faticoso conquistare un amico che non lo vuole, ed è difficile conservarlo anche se è legato come uno schiavo: quanti subiscono un trattamento del genere diventano nemici piuttosto che amici». «E in che modo, allora, diventano amici?» chiese Critobulo. [10] «Si dice che esistano degli incantesimi cantando i quali chi li conosce si rende amico chi vuole; e che ci siano anche dei filtri[27] con l'aiuto dei quali chi li conosce si fa amare da chi vuole». «E da chi» domandò Critobulo «potremmo apprendere queste cose?». [11] «Il canto che le Sirene intonavano per Odisseo, lo hai sentito[28] da Omero; e comincia così:

Vieni, celebre Odisseo, grande gloria degli Achei»[29].

«Dunque, Socrate, cantando un incantesimo del genere le Sirene trattenevano anche gli altri uomini, in modo tale che, incantati, non si allontanavano più da loro?». [12] «No, ma

zione erotica (cfr. III, 11, 6-11), viene qui impiegata nell'ambito più generale della relazione tra amici: vedi anche *infra*, §§ 28-29.

26. Cfr. III, 11, 11. Quanto al passaggio dalla sfera della caccia a quella della guerra, esso è del tutto naturale, dato che la prima veniva tradizionalmente vista come preparazione alla seconda e proprio su questo aspetto Senofonte insiste a più riprese nelle sue opere: cfr. *Cyn.*, 12, 1-9; 12, 14-15; 13, 11-14; *Resp. Lac.*, 4, 7; *Cyr.*, I, 2, 10-11; I, 6, 28-29; I, 6, 39-41; IV, 2, 46; IV, 3, 16; VI, 2, 4-5; VIII, 1, 34-39.

27. Cfr. II, 3, 11 e n. 25; vedi anche III, 11, 16 e n. 20. Incantesimi e filtri magici rappresentano evidentemente la persuasione, in opposizione all'inganno e alla forza.

28. Il verbo è significativo, perché sta a indicare una fruizione orale dei poemi omerici, ancora largamente predominante nell'Atene del tardo V secolo.

29. *Od.*, XII, 184 (trad. G. A. Privitera); questo verso, a sua volta, è una ripresa quasi identica di *Il.*, IX, 673. Per l'episodio delle Sirene vedi *Od.*, XII, 39-54 e 153-200.

αὐτῶν τοὺς ἐπᾳσθέντας; [12] Οὐκ, ἀλλὰ τοῖς ἐπ' ἀρετῇ φιλοτιμουμένοις οὕτως ἐπῇδον[30]. Σχεδόν τι λέγεις τοιαῦτα χρῆναι ἑκάστῳ ἐπᾴδειν, οἷα μὴ νομιεῖ ἀκούων τὸν ἐπαινοῦντα κατα-γελῶντα λέγειν; Οὕτω μὲν γὰρ ἐχθίων τ' ἂν εἴη καὶ ἀπελαύνοι τοὺς ἀνθρώπους ἀφ' ἑαυτοῦ, εἰ τὸν εἰδότα ὅτι μικρός τε καὶ αἰσχρὸς καὶ ἀσθενής ἐστιν ἐπαινοίη λέγων ὅτι καλός τε καὶ μέγας καὶ ἰσχυρός ἐστιν[31]. Ἄλλας δέ τινας οἶσθα ἐπῳδάς[32]; [13] Οὐκ, ἀλλ' ἤκουσα[33] μὲν ὅτι Περικλὴς[34] πολλὰς ἐπίσταιτο, ἃς ἐπᾴδων τῇ πόλει ἐποίει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν[35]. Θεμιστοκλῆς[36]

30. Il canto delle Sirene viene quindi inteso come un canto di elogio della virtù (come confermano anche la successiva domanda di Critobulo e la relativa risposta di Socrate), che non può non ammaliare coloro che così vengono elogiati. Bisogna tenere presente che l'interpretazione in chiave etico-allegorica dei poemi omerici era già ampiamente sviluppata nel V secolo ed è interessante notare che l'interpretazione prevalente del canto delle Sirene era decisamente diversa da quella che compare in questo passo (che non sembra aver riscontro altrove): infatti già l'esegesi dei Pitagorici vedeva nelle Sirene i piaceri passeggeri e volgari (in opposizione alle forme più alte e nobili del piacere rappresentate dalle Muse) e con i piaceri le identificano anche gli scoli all'*Odissea*: per ulteriori dettagli rinviamo a O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 135-136. Ricordiamo poi che costituisce una sorta di implicita (e originale) interpretazione del canto delle Sirene anche il celebre passo del *Simposio* platonico in cui Alcibiade paragona il fascino esercitato dai discorsi di Socrate a quello delle Sirene (PLATONE, *Symp.*, 216 a). Infine per un articolato approccio al mito delle Sirene, nelle sue innumerevoli varianti e rielaborazioni, rinviamo a M. BETTINI-L. SPINA, *Il mito delle Sirene*, Torino, 2007, che si raccomanda anche per la ricchissima bibliografia.

31. Cfr. *infra*, §§ 36-39. Notiamo di passaggio che nel *Liside* l'elogio dell'amato viene invece giudicato da Socrate come un mezzo non soltanto inutile, ma addirittura controproducente al fine di conquistarlo (*Lys.*, 204 c-206 b; 210 e): per un confronto sistematico tra il *Liside* platonico (che verte, come è noto, sul tema della *philia*) e questo capitolo dei *Memorabili* vedi O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 160-172.

32. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 136-137, ritiene che il § 13 interrompa con straordinaria goffaggine la struttura di pensiero del capitolo: tutte le domande di Critobulo, asserisce lo studioso, hanno ricevuto già esaurienti risposte e questa ulteriore domanda da un lato appare superflua, dall'altro serve a introdurre una sorta di digressione su due importanti uomini politici della storia di Atene, digressione che nulla ha a che fare con i due paragrafi immediatamente precedenti. Il giudizio di Gigon, tuttavia, ci sembra troppo drastico e scarsamente condivisibile: è abbastanza naturale che Critobulo chieda se, oltre all'incantesimo costituito dal canto delle Sirene, cioè dall'elogio della virtù, ne esistano altri, così come rientra negli orizzonti di attesa del lettore che a un esempio tratto dal mito faccia seguito un esempio tratto dalla storia. Del resto, come vedremo (cfr. *infra*, n. 35), gli incantesimi di cui parlerà Socrate in risposta a Critobulo risulteranno ben diversi da quelli delle Sirene: anche da questo punto di vista, dunque, questo paragrafo non risulta fuori posto, ma si inserisce nello sviluppo del dialogo senza eccessive forzature.

33. A una prima lettura questo ἤκουσα suscita una certa sorpresa: se di Temistocle Socrate può parlare soltanto per sentito dire, non è certo così per Pericle, morto nel 429 a. C., quando Socrate aveva quarant'anni; illuminante al ri-

soltanto per quanti affidavano la propria fama alla virtù esse intonavano questo canto»[30]. «Vuoi dire, pressappoco, che a ciascuno bisogna cantare incantesimi tali che, ascoltandoli, non pensi di essere deriso da chi lo elogia?». «Certo: infatti uno si renderebbe odioso e allontanerebbe gli altri da sé, qualora elogiasse, affermando che è bello, grande e forte, chi è consapevole di essere piccolo, brutto e debole»[31]. «E tu conosci qualche altro incantesimo?»[32]. [13] «No, ma ho sentito dire[33] che Pericle[34] ne conosceva molti e cantandoli alla città si faceva amare da essa»[35]. «E Temistocle[36] in che modo

guardo il confronto con PLATONE, *Gorg.*, 455 e, dove Socrate, proprio in relazione a questi due personaggi, fa notare a Gorgia che, mentre per Temistocle la sua conoscenza si basa soltanto sul sentito dire (λέγεται ταῦτα), per Pericle può vantare una conoscenza personale, di prima mano, autoptica, in quanto lui stesso lo ha sentito parlare (Περικλέους δὲ καὶ αὐτὸς ἤκουον). Ma, come suggerisce O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 136-137, questa apparente incongruenza non è, banalmente, una svista di Senofonte, ma nasce da una precisa volontà di prendere le distanze dagli incantesimi di Pericle (cfr. *infra*, n. 35): Socrate, infatti, dal canto suo, non conosce (sottinteso: e non vuole conoscere) nessun altro incantesimo all'infuori di quello delle Sirene, cioè l'onesto e doveroso elogio della virtù, anche se «ha sentito dire» che Pericle ne conosceva altri.

34. Su Pericle cfr. I, 2, 40-46 e n. 78 e 83; III, 5, 22 e n. 38; vedi inoltre nota successiva.

35. Come il confronto con Temistocle chiarirà immediatamente, gli incantesimi di Pericle assumono una valenza palesemente negativa: mentre Temistocle ha fatto qualcosa di buono (τι ἀγαθόν) per la città, e quindi ha meritato di essere amato da essa, Pericle si è guadagnato l'amore di Atene limitandosi ad ammaliarla con parole tanto persuasive da poter essere paragonate a incantesimi, ben diversi però da quelli delle Sirene, in quanto destituiti di qualsiasi valore etico. Il confronto tra Pericle e Temistocle si risolve dunque a tutto vantaggio di quest'ultimo. Vale la pena di ricordare che Pericle e Temistocle sono menzionati entrambi in un altro scritto socratico di Senofonte, *Symp.*, 8, 39, dove sono posti entrambi sullo stesso piano, senza che emerga alcuna riserva nei confronti di Pericle. Bisogna tuttavia tenere presente innanzi tutto il contesto, in secondo luogo il carattere complessivo dell'opera. Il contesto: Socrate, rivolgendosi a Callia, cita una serie di uomini politici ateniesi che hanno saputo giovare alla città, Temistocle, Pericle e Solone (ai quali affianca per altro gli Spartani, esemplari per le loro doti di comandanti): si tratta di personaggi la cui menzione è piuttosto scontata, per non dire obbligata, ciascuno ricordato in modo alquanto stereotipo (Temistocle il liberatore della Grecia, Pericle l'abile consigliere, Solone l'ottimo legislatore). Un simile contesto non si prestava certo a distinzioni e confronti, inopportuni anche rispetto al carattere complessivo di questo opuscolo, che, per bocca dell'autore stesso, intende muoversi su un piano di dichiarata leggerezza, di voluto disimpegno, di consapevole *divertissement*. Qui invece il giudizio negativo su Pericle emerge in modo inequivoco, in linea per altro con l'immagine di Pericle quale si è già delineata nella conversazione con Alcibiade: vedi I, 2, 40-46 e n. 83; cfr. anche III, 5, 22 e n. 38. Un giudizio decisamente negativo su Pericle trova riscontro, del resto, anche in Platone: vedi, in particolare, *Alc. I*, 118 c-119 a; 122 b; 124 c; *Prot.*, 319 e-320 a; *Gorg.*, 503 c; 515 c-516 d; 519 a; *Men.*, 94 a-b.

36. Celebre uomo politico, a cui si deve in gran parte sia la vittoria sui Persiani nella battaglia di Salamina, sia, più in generale, la creazione della potenza

δὲ πῶς ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν; Μὰ Δί' οὐκ ἐπάδων, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῇ[37]. [14] Δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλομεν ἀγαθόν τινα κτήσεσθαι φίλον, αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν[38]. Σὺ δ' ᾧου, ἔφη ὁ Σωκράτης, οἷόν τ' εἶναι πονηρὸν ὄντα χρηστοὺς φίλους κτήσασθαι[39]; [15] Ἑώρων γάρ, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ῥήτοράς τε φαύλους ἀγαθοῖς δημηγόροις φίλους ὄντας, καὶ στρατηγεῖν οὐχ ἱκανοὺς πάνυ στρατηγικοῖς ἀνδράσιν ἑταίρους[40]. [16] Ἆρ' οὖν, ἔφη, καί, περὶ οὗ διαλεγόμεθα, οἶσθά τι-

navale ateniese. Figlio di Neocle, forse fu arconte già nel 493 a. C., anno in cui potrebbe aver dato inizio a opere murarie nel porto del Pireo (TUCIDIDE, I, 93, 3), ma assurse a un ruolo politico di primo piano soltanto poco prima dell'invasione di Serse (cfr. ERODOTO, VII, 143, 1): aveva compreso infatti che la fallita spedizione dei Persiani del 490 non era un episodio ormai concluso, ma il primo atto di una minaccia destinata a ripresentarsi di lì a breve tempo; pertanto nel 482 propose e ottenne che i proventi dei nuovi filoni argentiferi scoperti nel Laurio fossero investiti nella costruzione di una grande flotta di duecento navi da guerra (ERODOTO, VII, 144, 1-2). Quando Serse invase la Grecia, si batté una prima volta contro i Persiani nelle acque dell'Artemisio sotto il comando dello spartano Euribiade (ERODOTO, VIII, 1-18) e, all'indomani della battaglia delle Termopili, convinse gli Ateniesi a trasferire donne e bambini a Salamina, a Egina e a Trezene, e a imbarcarsi sulle navi, abbandonando la città ai Persiani invasori (ERODOTO, VII, 141-143; VIII, 41; PLUTARCO, *Them.*, 10); quindi persuase Euribiade, che meditava di ritirarsi a presidiare il Peloponneso, ad attaccare battaglia nelle acque di Salamina (ERODOTO, VIII, 56-63). Dopo la sconfitta e la ritirata dei Persiani, promosse la ricostruzione delle mura (TUCIDIDE, I, 89, 3-93, 2), nonché il completamento delle opere murarie del Pireo e la costruzione di mura destinate a proteggerlo (TUCIDIDE, I, 93, 3-7); ben presto però si attirò invidie e sospetti, tanto che intorno al 471 venne ostracizzato (TUCIDIDE, I, 135, 3): circostanze e motivi di tale provvedimento rimangono oscuri, anche se è certo che sia maturato in una fase politica segnata dal predominio di politici conservatori come Cimone e Aristide. Dapprima Temistocle si stabilì ad Argo, poi, perseguitato dagli Spartani che lo accusavano di complicità con Pausania (accusato, a sua volta, di complottare con il re dei Persiani a danno di Sparta), fuggì a Corcira, quindi presso Admeto re dei Molossi e in seguito a Pidna in Macedonia, per poi riparare a Efeso (TUCIDIDE, I, 135, 2-137, 2; per il presunto medismo di Temistocle cfr. anche ERODOTO, VIII, 108-110); là trovò rifugio presso il nuovo re dei Persiani, Artaserse, (Serse era morto nel 465 a. C.), che gli assegnò il possesso di Magnesia, Lampsaco e Miunte, città situate sulla costa occidentale dell'Asia Minore (TUCIDIDE, I, 137, 3-138,6). Incerte le circostanze e le cause della sua morte: già Tucidide afferma che alcuni parlavano di morte naturale, altri di suicidio (TUCIDIDE, I, 138, 4).

37. In questo modo, cercando di conservare in qualche maniera la metafora, ho reso l'espressione greca περιάψας τι ἀγαθόν (cfr. *Cyr.*, I, 5, 9), che propriamente vale: «mettendole intorno qualcosa di buono», dove questo «qualcosa di buono» è costituito dalle mura che Temistocle si premurò di far ricostruire (vedi nota precedente) e che circondavano appunto la città. Temistocle, dunque, a differenza di Pericle, si procura l'affetto della città nel modo corretto: cioè arrecandole per primo un τι ἀγαθόν, facendole del bene per primo, secondo il com-

si fece amare dalla città?». «Non con gli incantesimi, per Zeus, ma circondandola di un forte abbraccio»[37]. [14] «Mi sembra che tu, Socrate, intenda dire che, se vogliamo procurarci un buon amico, dobbiamo noi stessi diventare buoni nel parlare e nell'agire»[38]. «E tu pensavi» disse Socrate «che fosse possibile procurarsi dei buoni amici se si è malvagi?»[39]. [15] «Sì» replicò Critobulo «perché vedevo che retori da quattro soldi erano amici di oratori di valore e che uomini incapaci di comandare erano legati ad abilissimi comandanti»[40]. [16] «Ma – è di questo che stiamo discutendo – conosci qualcuno che, pur essendo inutile lui stesso, sia in grado di

portamento che Socrate ha già suggerito a Cherecrate (cfr. II, 3, 11-14) e che verrà indirettamente ribadito nel prossimo paragrafo. Temistocle, oltre che qui e in *Symp.*, 8, 39 (vedi *supra*, n. 35), è menzionato anche in III, 6, 2 e in IV, 2, 2; in entrambi i casi gli interlocutori di Socrate sono dei giovani ansiosi di entrare nell'agone politico e in entrambi i casi Temistocle è citato, sia pure *en passant*, come un esempio di uomo politico dalla fama e dalle capacità non comuni. In ogni caso (e qui in modo particolare) Temistocle appare sempre in una luce positiva: non è escluso che in ciò possa aver giocato un qualche ruolo una sorta di affinità che Senofonte (assai più del suo personaggio Socrate) poteva provare nei suoi confronti: anche Senofonte, in fin dei conti, quando nell'Atene della democrazia restaurata la sua posizione si era fatta critica, aveva pensato bene di trovare rifugio presso un principe persiano quale Ciro; e il Senofonte che aveva conosciuto l'esperienza dell'esilio poteva facilmente trovare qualche motivo di identificazione con l'ostracizzato Temistocle.

38. Dall'esempio appena citato da Socrate, Critobulo ricava una norma di carattere generale (cfr. anche *infra*, § 19 e § 37), che costituisce la risposta alla domanda formulata nel § 8 (cfr. *supra*, n. 23): come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 139-140, Critobulo è un interlocutore particolarmente vivace, che non si limita a fare domande e a dichiararsi d'accordo con Socrate, ma che cerca di offrire un proprio contributo allo sviluppo della discussione. Si noti che quest'ultima affermazione suona piuttosto ambigua: da un lato infatti significa appunto «buoni nel parlare e nell'agire», ma d'altro canto (dato che ἀγαθός significa anche «abile», «capace») può significare anche «abili a parlare e ad agire», alludendo cioè alle capacità proprie dell'uomo politico: per espressioni analoghe vedi I, 2, 15 e n. 37. Del resto proprio il successivo intervento di Critobulo sembra confermare che egli intendesse appunto riferirsi a doti specifiche dell'uomo politico: vedi *infra*, § 15 e n. 40.

39. Cfr. I, 6, 9 e n. 16. A partire da questo punto, il dialogo conosce una ulteriore svolta e affronta una nuova questione, che verrà sviscerata nei §§ 15-20, e cioè se l'amicizia sia possibile soltanto tra i buoni, oppure soltanto tra i malvagi, oppure tra i buoni e i malvagi.

40. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 140, la risposta di Critobulo è viziata da un equivoco, cioè dal fatto che l'antitesi buono / cattivo non si colloca sul piano etico, bensì su quello delle capacità tecniche, di saperi, per così dire, professionali, quali appunto l'arte della parola ovvero l'arte militare: cfr. *supra*, n. 38.

νας οἳ ἀνωφελεῖς ὄντες ὠφελίμους δύνανται φίλους ποιεῖσθαι[41]; Μὰ Δί' οὐ δῆτ', ἔφη· ἀλλ' εἰ ἀδύνατόν ἐστι πονηρὸν ὄντα καλοὺς κἀγαθοὺς[42] φίλους κτήσασθαι, ἐκεῖνο ἤδη μέλει μοι, εἰ ἔστιν αὐτὸν καλὸν κἀγαθὸν γενόμενον ἐξ ἑτοίμου τοῖς καλοῖς κἀγαθοῖς φίλον εἶναι. [17] Οἶδα, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὃ ταράττει σε, ὦ Κριτόβουλε, ὅτι πολλάκις ἄνδρας καὶ ⟨τὰ⟩ καλὰ πράττοντας καὶ τῶν αἰσχρῶν ἀπεχομένους ὁρᾷς ἀντὶ τοῦ φίλους εἶναι στασιάζοντας ἀλλήλοις καὶ χαλεπώτερον χρωμένους τῶν μηδενὸς ἀξίων ἀνθρώπων. [18] Καὶ οὐ μόνον γ', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, οἱ ἰδιῶται τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις, αἵ τῶν τε καλῶν μάλιστα ἐπιμελόμεναι καὶ τὰ αἰσχρὰ ἥκιστα προσιέμεναι, πολλάκις πολεμικῶς ἔχουσι πρὸς ἀλλήλας[43]. [19] Ἃ λογιζόμενος πάνυ ἀθύμως ἔχω πρὸς τὴν τῶν φίλων κτῆσιν[44]· οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὁρῶ φίλους ἀλλήλοις δυναμένους εἶναι· πῶς γὰρ ἂν ἢ ἀχάριστοι ἢ ἀμελεῖς ἢ πλεονέκται ἢ ἄπιστοι ἢ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι δύναιντο φίλοι γενέσθαι; Οἱ μὲν οὖν πονηροὶ πάντως ἔμοιγε δοκοῦσιν ἀλλήλοις ἐχθροὶ μᾶλλον ἢ φίλοι πεφυκέναι[45]. [20] Ἀλλὰ μήν, ὥσπερ σὺ λέγεις[46], οὐδ' ἂν τοῖς χρηστοῖς οἱ πονηροί ποτε συναρμόσειαν εἰς φιλίαν· πῶς γὰρ οἱ τὰ πονηρὰ ποιοῦντες τοῖς τὰ τοιαῦτα μισοῦσι φίλοι γένοιντ' ἄν; Εἰ δὲ δὴ καὶ οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες στασιάζουσί τε περὶ τοῦ πρωτεύειν ἐν ταῖς

41. Socrate riporta la discussione sul piano etico, rifacendosi implicitamente alle conclusioni raggiunte nel § 5: il buon amico, dotato di tutta una serie di qualità (elencate appunto al § 5), è utile a quanti lo frequentano, mentre le persone inutili (cioè i cattivi amici) non sono in grado di procurarsi l'amicizia di persone utili (cioè i buoni amici); in sostanza i buoni si identificano con i buoni amici, cioè con le persone utili, mentre i malvagi si identificano con i cattivi amici, cioè con le persone inutili. Socrate induce dunque Critobulo a ricredersi e ad ammettere che i malvagi non possono procurarsi l'amicizia dei buoni.

42. Per questa traduzione del greco καλὸς κἀγαθός vedi I, 1, 16 e n. 41. Critobulo abbandona il piano delle competenze tecniche (cfr. *supra*, n. 40) e sembra voler far proprio l'ambito etico al quale Socrate ha ricondotto il ragionamento: tuttavia non è casuale che nella replica di Critobulo venga appunto utilizzato un termine come καλὸς κἀγαθός, fortemente connotato in senso sociale: vedi anche *infra*, § 27 e n. 68.

43. Critobulo non si limita all'ambito dei rapporti tra i singoli individui, ma estende il suo ragionamento all'ambito dei rapporti tra le *poleis*; il discorso si mantiene su un piano generale, ma è difficile non cogliere un'allusione ad Atene e a Sparta in particolare.

44. Lo scoraggiamento di Critobulo nasce dal fatto che la discussione sembra giunta a un punto morto: infatti, come lo stesso Critobulo spiegherà subito dopo riepilogando lo *status quaestionis*, i malvagi non possono essere amici dei malvagi, ma neppure dei buoni (*infra*, § 20); d'altra parte anche coloro che praticano la

guadagnarsi l'amicizia di persone utili?»[41]. «No, per Zeus! Ma se è impossibile che un malvagio si procuri l'amicizia dei gentiluomini[42], ora mi interessa sapere se è possibile che un gentiluomo diventi facilmente amico dei gentiluomini». [17] E Socrate: «So quello che ti preoccupa, Critobulo: il fatto che spesso vedi uomini che compiono nobili azioni e che si astengono da quelle ignobili i quali, invece di essere amici, sono in contrasto tra loro e si comportano peggio di gente che non vale nulla». [18] «Inoltre» ribatté Critobulo «non sono soltanto i privati cittadini ad agire così, ma anche le città che hanno molto a cuore le nobili azioni e che non approvano affatto quelle ignobili spesso sono nemiche tra loro[43]. [19] Quando rifletto su tutto ciò, mi sento davvero scoraggiato riguardo alla possibilità di procurarsi degli amici[44]. Da un lato, infatti, vedo che i malvagi non possono essere amici tra loro: come potrebbero diventare amici uomini ingrati o negligenti o avidi o sleali o intemperanti? I malvagi, dunque, sono assolutamente convinto che per natura siano nemici tra loro piuttosto che amici[45]. [20] D'altro canto, come dici tu[46], neppure con i buoni i malvagi potrebbero mai andare d'accordo nell'amicizia: infatti chi compie azioni malvage come potrebbe essere amico di chi le detesta? E se anche quelli che praticano la virtù sono in lotta tra loro per essere i primi

virtù, cioè i buoni, si odiano a vicenda (*ibid.*); pertanto sembrerebbe impossibile qualsiasi tipo di amicizia. Lo scoraggiamento di Critobulo, dunque, altro non è che la raggiunta consapevolezza della propria ignoranza, consapevolezza indispensabile per avviare un processo di ricerca del vero sapere: tuttavia qui, come vedremo, non ci troveremo di fronte a un percorso di ricerca, bensì (come accade quasi sempre nei *Memorabili*) di fronte a una lezione impartita da Socrate; pertanto per Critobulo la consapevolezza della propria ignoranza si traduce in una disponibilità non tanto alla ricerca, quanto all'ascolto. Da notare, infine, che la medesima espressione ἀθύμως ἔχειν (essere, sentirsi scoraggiato) ricorre, non a caso, anche in IV, 2, 23 e 39, in entrambi i casi riferita a Eutidemo: e in entrambi i casi sta a indicare quella disposizione d'animo necessaria perché Eutidemo possa liberarsi delle proprie false certezze e prendere coscienza della propria ignoranza.

45. Cfr. PLATONE, *Lys.*, 214 b-c; *Resp.*, 351 c-352 c; *Phaedr.*, 255 b. Per un'affermazione diametralmente opposta vedi invece ERODOTO, III, 82, 4, dove, nel corso del celebre dibattito sulle forme di governo (ERODOTO, III, 80-82), Dario afferma appunto che, in un ordinamento democratico, tra i malvagi si instaurano non inimicizie, ma al contrario solide amicizie al fine di recare danno alla cosa pubblica.

46. Cfr. *supra*, § 16 e n. 41.

πόλεσι καὶ φθονοῦντες ἑαυτοῖς μισοῦσιν ἀλλήλους[47], τίνες ἔτι φίλοι ἔσονται καὶ ἐν τίσιν ἀνθρώποις εὔνοια καὶ πίστις ἔσται; [21] Ἀλλ' ἔχει μέν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ποικίλως πως ταῦτα[48], ὦ Κριτόβουλε. Φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά[49]· δέονταί τε γὰρ ἀλλήλων[50] καὶ ἐλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις· τὰ δὲ πολεμικά[51]· τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες[52] ὑπὲρ τούτων μάχονται[53] καὶ διχογνωμονοῦντες[54] ἐναντιοῦνται· πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή· καὶ δυσμενὲς μὲν ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως, μισητὸν δὲ ὁ φθόνος[55]. [22] Ἀλλ' ὅμως διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτει τοὺς καλούς τε κἀγαθούς[56]. Διὰ γὰρ τὴν ἀρετὴν[57] αἱροῦνται μὲν ἄνευ πόνου τὰ μέτρια κεκτῆσθαι μᾶλ-

47. Cfr. *supra*, § 17; qui, per altro, viene introdotto un nuovo elemento rispetto a quanto affermato in precedenza da Socrate, in quanto la discordia tra gli uomini virtuosi è spiegata come rivalità per il primato nella città: cfr. ERODOTO, III, 82, 3. Su un piano del tutto diverso si muove Platone nel *Liside*: la tesi per cui l'amicizia può sussistere soltanto tra i buoni viene confutata sulla base della totale autosufficienza di chi è buono (*Lys.*, 214 e-215 c). Non possiamo ovviamente neppure accennare ai complessi problemi interpretativi a cui tale confutazione ha dato luogo: ci interessa soltanto mettere in luce che, per usare l'efficace formula del Gigon, «Xenophon denkt in sozialen, Plato in ontologischen Kategorien» (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 168).

48. Tale complessità è data, come spiegherà Socrate, dal fatto che gli uomini, per natura, provano reciprocamente sia sentimenti di amicizia, sia sentimenti di ostilità; per questa ambivalenza O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 143-144, cita a riscontro ESIODO, *Op.*, 11-26 (dove si parla della buona e della cattiva *eris*), nonché, sia pure con formula dubitativa, la dottrina empedoclea della *philia* e del *neikos*.

49. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 144, suggerisce un confronto con *Cyr.*, VII, 5, 60, pur riconoscendo che i due passi si differenziano notevolmente: in effetti in *Cyr.*, VII, 5, 60, si parla esclusivamente dell'affetto che per natura gli uomini provano per la propria moglie e i propri figli, ovvero per i giovani di cui sono gli amanti.

50. Che l'origine prima dell'amicizia e della vita sociale vada rintracciata nella debolezza del singolo individuo, nell'impossibilità di una sua autosufficienza, è una tesi largamente diffusa: cfr., ad es., PLATONE, *Resp.*, 369 b-d; *Prot.*, 322 a-b; CICERONE, *Lael.*, 26-27 (dove per altro Lelio si dichiara in disaccordo con tale convinzione).

51. Anche in questo caso O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 144, cita a riscontro un passo della *Ciropedia*: in effetti, in *Cyr.*, II, 3, 9-10, si parla di una tendenza allo scontro fisico che non solo è naturale, ma che provoca addirittura piacere; tuttavia, anche in questo caso, le differenze prevalgono sulle somiglianze: infatti l'aggressività di cui parla il persiano Feraula, riferendosi agli anni della sua infanzia e della sua adolescenza, non nasce dalla rivalità, dalla competizione con gli altri in vista dei medesimi obiettivi, bensì da un lato dall'istinto di autodifesa e dall'altro dall'amore per la lotta, per il combattimento, unito all'altrettanto «naturale» impulso alla trasgressione nei confronti dei divieti impostigli dalla madre e dal padre.

52. Come rileva a ragione O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 146, si

nelle loro città e, in preda all'invidia, si odiano a vicenda[47], chi ci resterà ancora come amico e in quali uomini si potranno trovare benevolenza e lealtà?». [21] «La questione» disse Socrate «è piuttosto complessa[48], Critobulo. Gli uomini infatti nutrono per natura sentimenti di amicizia[49]: hanno bisogno l'uno dell'altro[50], provano compassione, si aiutano collaborando e, consapevoli di tutto ciò, sono reciprocamente riconoscenti. Ma hanno anche dei sentimenti di ostilità[51]: poiché ritengono belle e piacevoli le medesime cose[52], combattono per esse[53] e, quando sono di diverso parere[54], si schierano gli uni contro gli altri; contesa e ira portano alla guerra, mentre il desiderio di possedere sempre di più conduce all'inimicizia, e l'invidia all'odio[55]. [22] Tuttavia l'amicizia, insinuandosi attraverso tutte queste tensioni, riesce a unire i gentiluomini[56]. Grazie alla virtù[57], essi preferiscono possede-

tratta del potere e delle cariche nell'ambito politico e militare: cfr. *infra*, § 25 e n. 64.

53. Paradossalmente, è proprio il consenso su ciò che è ritenuto bello e piacevole ad alimentare il conflitto; O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 145, oppone a questa affermazione PLATONE, *Euthyphr.*, 7 b-8 a, dove Socrate asserisce che, mentre non esiste disaccordo riguardo a tutto ciò che può essere numerato, misurato, pesato, gli uomini non sono affatto d'accordo su che cosa è giusto, bello e buono: ed è proprio da tale dissenso che nascono le inimicizie.

54. Il greco διχογνωμονέω è un verbo rarissimo, probabilmente coniato da Senofonte; il dissenso, come si ricava chiaramente dal contesto, non verte sul giudizio di valore relativo a ciò che è bello e piacevole, bensì sul giudizio di merito relativo a chi debba ottenere tali beni.

55. Come vedremo (*infra*, § 23), i gentiluomini sono in grado, per così dire, di gestire in qualche modo, limitandole o canalizzandole positivamente, le contese e l'ira, mentre devono eliminare completamente l'avidità e l'invidia.

56. Riemerge qui chiaramente la tradizionale concezione aristocratica dell'amicizia, intesa non tanto come un legame affettivo tra due individui, quanto come il vincolo che unisce i membri di un gruppo socialmente ben identificabile in vista di precise finalità politiche: si pensi, in particolare, alle eterie, largamente diffuse in età arcaica, ma ancora vive e operanti nell'Atene del IV secolo (cfr. in proposito l'ormai classico contributo di C. PECORELLA LONGO, *Eterie e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a.C.*, Firenze, 1971). Quanto all'espressione οἵ καλοί τε κἀγαθοί, si è preferito renderla con «i gentiluomini», invece che con «gli uomini di valore» ovvero «i virtuosi», in quanto, alla luce sia di questa specifica frase sia del contesto complessivo del discorso di Socrate, abbiamo ritenuto prevalente la connotazione in senso sociale: vedi soprattutto *infra*, § 26 e n. 66. Naturalmente, come viene chiarito subito dopo, i gentiluomini sono anche dotati di virtù (e dal contesto del discorso sembrerebbe che siano gli *unici* a esserlo); più in generale, tutto il discorso di Socrate gioca volutamente sull'ambiguità semantica di una serie di termini connotati sia in senso etico sia in senso sociale: vedi in particolare *infra*, § 27 e n. 68.

57. Come emerge chiaramente da quanto segue, la virtù consiste nell'eserci-

λον ἢ διὰ πολέμου πάντων κυριεύειν[58], καὶ δύνανται πεινῶντες καὶ διψῶντες ἀλύπως σίτου καὶ ποτοῦ κοινωνεῖν[59] καὶ τοῖς τῶν ὡραίων ἀφροδισίοις ἡδόμενοι καρτερεῖν, ὥστε μὴ λυπεῖν οὓς μὴ προσήκει[60]· [23] δύνανται δὲ καὶ χρημάτων οὐ μόνον τοῦ πλεονεκτεῖν ἀπεχόμενοι νομίμως κοινωνεῖν[61], ἀλλὰ καὶ ἐπαρκεῖν ἀλλήλοις· δύνανται δὲ καὶ τὴν ἔριν οὐ μόνον ἀλύπως, ἀλλὰ καὶ συμφερόντως ἀλλήλοις διατίθεσθαι καὶ τὴν ὀργὴν κωλύειν εἰς τὸ μεταμελησόμενον προϊέναι· τὸν δὲ φθόνον παντάπασιν ἀφαιροῦσι, τὰ μὲν ἑαυτῶν ἀγαθὰ τοῖς φίλοις οἰκεῖα παρέχοντες, τὰ δὲ τῶν φίλων ἑαυτῶν νομίζοντες[62]. [24] Πῶς οὖν οὐκ εἰκὸς τοὺς καλοὺς κἀγαθοὺς καὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν μὴ μόνον ἀβλαβεῖς, ἀλλὰ καὶ ὠφελίμους ἀλλήλοις[64] κοινωνοὺς εἶναι[63]; Οἱ μὲν γὰρ ἐπιθυμοῦντες ἐν ταῖς πόλεσι τιμᾶσθαί τε καὶ ἄρχειν

zio della *sophrosyne* (cfr. nota successiva) e della *enkrateia* (cfr. *infra*, n. 60), due termini che, per altro, in Senofonte sono pressoché sinonimi (cfr. I, 2, 17 e n. 40); per la *enkrateia* come fondamento della virtù vedi soprattutto I, 5, 4 e n. 11; *Introduzione*, pp. 141-149.

58. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 146, coglie in questa frase un'allusione alla *autarkeia*, in opposizione all'avidità; in realtà accontentarsi di possedere τὰ μέτρια (che abbiamo tradotto con «un modesto patrimonio», ma che, alla lettera, rinvia all'idea della giusta misura) sembra rientrare piuttosto nella sfera della *sophrosyne*. Non è inoltre da escludersi che qui si possa cogliere, in ambito specificamente politico, una punta polemica contro la politica bellicista tradizionalmente propria della democrazia ateniese: cfr. *Introduzione*, p. 187 e n. 768.

59. Evidentemente Senofonte aveva in mente i pasti comuni degli Spartiati (cfr. *Resp. Lac.*, 5, 2-3); cfr. anche *infra*, § 23 e n. 62; anche queste implicite allusioni a consuetudini di vita proprie degli Spartiati rinviano a una precisa connotazione in senso sociale (e politico) dei καλοί τε κἀγαθοί: cfr. *supra*, § 23 e n. 56.

60. Vengono qui citati tre degli ambiti rispetto ai quali si esercita la *enkrateia*; in sostanza tutto il paragrafo intende ribadire che soltanto chi è capace di *sophosyne* e di *enkrateia* è in grado di realizzare rapporti di amicizia; da notare che, per quanto concerne la sfera sessuale, benché Senofonte si esprima in modo alquanto vago e reticente, tuttavia è evidente che intende ribadire che le uniche relazioni omosessuali lecite sono quelle che escludono qualsiasi rapporto fisico: vedi I, 2, 29 e n. 59; I, 3, 8-13; I, 6, 13, n. 25; II, 1, 30 e n. 122; IV, 1, 2 e n. 3; cfr. anche *infra*, §§ 30-33. Anche in questo caso il modello sottinteso è quello di Sparta, dove, a detta di Senofonte, soltanto relazioni di questo tipo erano lecite e incoraggiate e quindi gli amanti si astenevano da rapporti sessuali con i fanciulli amati: cfr. *Resp. Lac.*, 2, 12-13 (per altro Senofonte stesso sembra rendersi conto di come questa sua descrizione delle relazioni omosessuali a Sparta rischi di sembrare idealizzata e poco credibile: cfr. *Resp. Lac.*, 2, 14). Ricordiamo infine che per il Socrate dei *Memorabili* la *enkrateia* non soltanto costruisce il fondamento della virtù, ma risulta indispensabile a chi voglia esercitare il comando (cfr. II, 1, 1-7) e, quindi, ai gentiluomini (cfr. *infra*, § 24 e n. 64).

61. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 147, cita a riscontro la massima κοινὰ τὰ φίλων, più volte ricordata come ormai proverbiale da Platone e da Aristotele: vedi PLATONE, *Lys.*, 207 c; *Phaedr.*, 279 c; *Resp.*, 424 a; 449 c; *Leg.*, 739 c;

re senza affanni un modesto patrimonio piuttosto che diventare padroni di tutto con la guerra[58], e sono in grado, anche se hanno fame e sete, di mettere in comune cibo e bevande[59] senza rammaricarsene e, pur apprezzando i piaceri che offre l'amore dei bei giovani, sanno dominarsi, in modo da non addolorare coloro ai quali non si deve arrecare dolore[60]. [23] Tenendosi lontani dall'avidità, non solo sono capaci di mettere legalmente in comune le proprie ricchezze[61], ma anche di aiutarsi a vicenda; e riescono a risolvere le contese non soltanto senza danni, ma addirittura con vantaggi reciproci, e a impedire all'ira di arrivare a un punto tale da doversene pentire; quanto all'invidia, la eliminano completamente, offrendo i propri beni agli amici perché ne dispongano come se fossero loro e considerando i beni degli amici come propri[62]. [24] E come potrebbe non essere naturale che i gentiluomini spartissero tra loro[63] anche le cariche pubbliche, non soltanto senza danni, ma anzi con vantaggi reciproci?[64] In effetti quanti aspirassero a onori e cariche nelle loro città per avere

ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1159 b 31; IX, 8, 1168 b 7-8; *Pol.*, II, 5, 1263 a 30; vedi anche EURIPIDE, *Or.*, 735 (per una parafrasi di tale massima cfr. *Andr.*, 376-377). Secondo lo *Schol. ad Lys.*, 207 c, 120 Greene, la paternità di questa massima risalirebbe a Pitagora, che avrebbe in tal modo stabilito la comunanza dei beni all'interno della comunità pitagorica: cfr. anche DIOGENE LAERZIO, VIII, 10.

62. Anche qui si può ipotizzare che Senofonte abbia avuto presente la massima sopra citata (vedi nota precedente); forse però è più probabile che il punto di partenza sia costituito, ancora una volta, da costumi attribuiti agli Spartiati: vedi *Resp. Lac.*, 6, 3-4.

63. Letteralmente: «mettessero in comune tra loro» (κοινωνοὺς εἶναι); per un esame dettagliato del significato del termine κοινωνία (a cui questa espressione rimanda) nell'ambito del lessico politico greco rinviamo a M. I. FINLEY, *Aristotle and Economic Analysis*, «Past and Present», XLVII, 1970, pp. 3-25 (vedi in particolare pp. 7-9; cfr. anche pp. 17 e 22-23).

64. Siamo qui di fronte a una nuova svolta nel dialogo, in quanto i §§ 24-27 si occupano, per così dire, dell'uso politico dell'amicizia. È per altro vero che segnali in tal senso si potevano cogliere già nei paragrafi precedenti, dove il problema dell'amicizia è comunque impostato non tanto come rapporto personale tra due singoli individui, quanto come rapporto che si colloca e vive nel contesto della *polis* (cfr. *supra*, § 22 e n. 56). Questa frase esordiale ha il pregio di enunciare con straordinaria chiarezza quanto verrà argomentato in seguito: nella forma di una scontata interrogativa retorica si auspica un'alleanza tra i *kaloi kagathoi* che riesca ad assicurarsi il controllo della *polis* tramite la spartizione delle cariche; data la spiccata connotazione in senso sociale del termine *kaloi kagathoi* (i «gentiluomini» appunto), è evidente che qui viene delineato, con una significativa brutalità, il sostrato ideologico di un progetto politico tipicamente oligarchico; in proposito vedi anche *Introduzione*, pp. 187-190.

ἵνα ἐξουσίαν ἔχωσι χρήματά τε κλέπτειν καὶ ἀνθρώπους βιάζεσθαι καὶ ἡδυπαθεῖν, ἄδικοί τε καὶ πονηροὶ ἂν εἶεν καὶ ἀδύνατοι ἄλλῳ συναρμόσαι[65]· [25] εἰ δέ τις ἐν πόλει τιμᾶσθαι βουλόμενος ὅπως αὐτός τε μὴ ἀδικῆται καὶ τοῖς φίλοις τὰ δίκαια βοηθεῖν δύνηται, καὶ ἄρξας ἀγαθόν τι ποιεῖν τὴν πατρίδα πειρᾶται, διὰ τί ὁ τοιοῦτος ἄλλῳ τοιούτῳ οὐκ ἂν δύναιτο συναρμόσαι; Πότερον τοὺς φίλους ὠφελεῖν μετὰ τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἧττον δυνήσεται; Ἢ τὴν πόλιν εὐεργετεῖν ἀδυνατώτερος ἔσται καλοὺς κἀγαθοὺς ἔχων συνεργούς; [26] Ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι δῆλόν ἐστιν ὅτι, εἰ ἐξῆν τοῖς κρατίστοις συνθεμένους ἐπὶ τοὺς χείρους ἰέναι, πάντας ἂν τοὺς ἀγῶνας οὗτοι ἐνίκων καὶ πάντα τὰ ἆθλα οὗτοι ἐλάμβανον. Ἐπεὶ οὖν ἐκεῖ μὲν οὐκ ἐῶσι τοῦτο ποιεῖν, ἐν δὲ τοῖς πολιτικοῖς, ἐν οἷς οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ κρατιστεύουσιν[66], οὐδεὶς κωλύει μεθ' οὗ ἄν τις βούληται τὴν πόλιν εὐεργετεῖν, πῶς οὐ λυσιτελεῖ τοὺς βελτίστους φίλους κτησάμενον πολιτεύεσθαι, τούτοις κοινωνοῖς καὶ συνεργοῖς τῶν πράξεων μᾶλλον ἢ ἀνταγωνισταῖς χρώμενον; [27] Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνο δῆλον, ὅτι κἂν πολεμῇ τίς τινι, συμμάχων δεήσεται, καὶ τούτων πλειόνων, ἐὰν καλοῖς κἀγαθοῖς ἀντιτάττηται. Καὶ μὴν οἱ συμμαχεῖν ἐθέλοντες εὖ ποιητέοι, ἵνα ᾖθέλωσι προθυμεῖσθαι· πολὺ δὲ κρεῖττον τοὺς βελτίστους ἐλάττονας εὖ ποιεῖν ἢ τοὺς χείρονας πλείονας ὄντας[67]· οἱ γὰρ πονηροὶ πολὺ πλειόνων εὐεργεσιῶν ἢ οἱ χρηστοὶ δέονται[68]. [28] Ἀλλὰ θαρρῶν[69], ἔφη, ὦ

65. Cfr. *supra*, § 19 e n. 45.

66. Qui emerge con assoluta chiarezza che il termine *kaloi kagathoi* ha innanzi tutto una valenza sociale e politica: indica non già «gli uomini di valore», «i virtuosi» (cfr. *supra*, n. 56), bensì «i gentiluomini», un gruppo socialmente e politicamente ben definito, il gruppo, appunto, dei più forti. I più forti nell'ambito politico, come qui viene asserito senza mezzi termini: una ulteriore conferma di ciò la troviamo in III, 7, 5-6, dove Socrate, rivolgendosi a Carmide, afferma che la gente da cui è formata l'assemblea popolare, cioè artigiani, contadini e commercianti di vario genere, non sono soltanto i più stolti, ma anche i più deboli degli uomini. Ma i *kaloi kai agathoi* sono i più forti anche e soprattutto sul terreno economico, sono i ricchi: anche in questo caso una conferma la troveremo più avanti, in IV, 2, 37, là dove il *demos*, il polo opposto ai *kaloi kai agathoi*, è appunto identificato con i poveri *tout-court* (cfr. IV, 2, 37 e n. 60): vedi anche *Introduzione*, p. 189 e n. 775.

67. Non si tratta di un calcolo meramente economico, bensì di un calcolo politico che conferma una scelta anch'essa politica: quella a favore dei «migliori», dei «gentiluomini», della minoranza, in ultima analisi dei ricchi, contro i «peggiori», la maggioranza, in ultima analisi i poveri.

68. Conclusione illuminante: i «peggiori», la maggioranza (in ultima analisi i poveri) sono diventati i malvagi (πονηροί) *tout-court*, così come i «migliori», i

la possibilità di rubare denaro, di far uso della violenza nei confronti della gente e di darsi alla bella vita, sarebbero uomini ingiusti, malvagi e incapaci di accordarsi con un altro[65]. [25] Ma se uno desidera venire onorato nella propria città, per non diventare lui stesso vittima di ingiustizie e per essere in grado di aiutare gli amici secondo giustizia, e se, nell'esercizio della sua carica, cerca di fare del bene alla patria, perché mai un uomo simile non potrebbe accordarsi con un altro dello stesso genere? Forse gli sarà più difficile giovare agli amici se saranno al suo fianco dei gentiluomini? O sarà meno capace di beneficare la città se avrà dei gentiluomini come collaboratori? [26] Eppure anche negli agoni ginnici è evidente che, se fosse permesso ai più forti di mettersi insieme per affrontare i più deboli, i più forti vincerebbero tutte le gare e otterrebbero tutti i premi. Ora in tale ambito fare questo non è consentito, ma nell'ambito della politica, in cui i gentiluomini sono i più forti[66], nessuno vieta di fare del bene alla città con l'aiuto di chi si vuole: e allora per quale motivo non dovrebbe essere utile governare la città dopo essersi procurato l'amicizia dei migliori e servendosi di costoro come compagni e collaboratori nelle imprese, invece di averli come avversari? [27] D'altra parte è evidente anche che, se uno è in guerra con un altro, avrà bisogno di alleati e tanto più numerosi, se avrà come nemici dei gentiluomini. Ora, quanti sono disponibili a un'alleanza devono essere trattati bene, affinché siano disposti a mostrarsi pieni di zelo: ed è molto più vantaggioso fare del bene ai migliori, che sono una minoranza, piuttosto che ai peggiori, che sono la maggioranza[67]: i malvagi, dunque, hanno bisogno di benefici molto più numerosi dei buoni[68]. [28] Ma su, Critobulo, fatti coraggio[69]: cerca di diventare buono e,

«gentiluomini», la minoranza (in ultima analisi i ricchi) sono diventati i buoni (χρηστοί) *tout-court*. È vero che già Critobulo (cfr. *supra*, § 16 e n. 42) aveva implicitamente identificato i buoni con i gentiluomini: il dato significativo è che ora questa identificazione viene fatta propria da Socrate. Superfluo rilevare come Socrate qui giochi sull'ambiguità semantica di termini come βέλτιστοι / χρηστοί da un lato e χείρονες / πονηροί dall'altro: si tratta di termini inerenti alla sfera etica, ma caratterizzati anche da una consolidata connotazione in senso sociale e politico: cfr. anche *Introduzione*, pp. 189-190.

69. Terminata la *tranche* più esplicitamente politica (§§ 24-27) del suo discorso,

Κριτόβουλε, πειρῶ ἀγαθὸς γίγνεσθαι, καὶ τοιοῦτος γενόμενος θηρᾶν ἐπιχείρει τοὺς καλούς τε κἀγαθούς[70]. Ἴσως δ' ἄν τί σοι κἀγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι[71]· δεινῶς γάρ, ὧν ἂν ἐπιθυμήσω ἀνθρώπων, ὅλος ὥρμημαι ἐπὶ τὸ φιλῶν τε αὐτοὺς ἀντιφιλεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν καὶ ποθῶν ἀντιποθεῖσθαι, καὶ ἐπιθυμῶν ξυνεῖναι [καὶ] ἀντεπιθυμεῖσθαι τῆς ξυνουσίας. [29] Ὁρῶ δὲ καὶ σοὶ τούτων[72] δεῆσον, ὅταν ἐπιθυμήσῃς φιλίαν πρός τινας ποιεῖσθαι· μὴ οὖν ἀποκρύπτου με οἷς ἂν βούλοιο φίλος γενέσθαι· διὰ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι τοῦ ἀρέσαι τῷ ἀρέσκοντί μοι οὐκ ἀπείρως οἶμαι ἔχειν πρὸς θήραν ἀνθρώπων[73]. [30] Καὶ ὁ Κριτόβουλος ἔφη· Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, τούτων ἐγὼ τῶν μαθημάτων πάλαι ἐπιθυμῶ, ἄλλως τε καὶ εἰ ἐξαρκέσει μοι ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἐπὶ τοὺς ἀγαθοὺς τὰς φυχὰς καὶ ἐπὶ τοὺς καλοὺς τὰ σώματα[74]. [31] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Ἀλλ', ὦ Κριτόβουλε, οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἐμῇ ἐπιστήμῃ τὸ τὰς χεῖρας προσφέροντα ποιεῖν ὑπομένειν τοὺς καλούς. Πέπεισμαι δὲ καὶ ἀπὸ τῆς Σκύλλης[75] διὰ τοῦτο

Socrate si rivolge direttamente al suo interlocutore: l'invito a farsi coraggio è palesemente una risposta al dichiarato scoraggiamento di Critobulo (cfr. *supra*, § 19).

70. Viene qui ripresa la conclusione già prospettata da Critobulo: vedi *supra*, § 14 e n. 38; cfr. anche *infra*, § 37 e n. 88; per la metafora della caccia cfr. *supra*, § 8 e n. 25.

71. Inizia qui una nuova sezione del dialogo (§§ 28-37), che affronta il tema dell'eros o quanto meno di un'amicizia che, a differenza delle relazioni amicali di cui si è parlato in precedenza, non è esente da una componente erotica. Pressoché obbligato il confronto con I, 3, 8-13, dove il tema del dialogo è sempre l'eros e dove, benché l'interlocutore di Socrate sia Senofonte, le sue parole si rivolgono anche a Critobulo, che è presente e che anzi ha fornito lo spunto da cui muove la conversazione. Ma, mentre il Critobulo che incontriamo in questi paragrafi è caratterizzato in modo assai simile al Critobulo di I, 3, 8-13, ben diverso invece ci appare Socrate, che qui vanta la propria propensione all'eros e (così afferma subito dopo) le proprie capacità di seduzione: un Socrate, insomma, decisamente più vicino a quello che Senofonte ha raffigurato nel *Simposio* (cfr. soprattutto *Symp.*, 3, 10; 4, 27-28; 4, 56-64; 8, 1-6; 8, 8-41) che a quello in cui ci siamo imbattuti in I, 3, 8-13. È probabile che questa discrepanza sia dovuta al fatto che in I, 3, 8-13, le preoccupazioni apologetiche hanno avuto un ruolo determinante; d'altra parte bisogna tener presente che anche qui Socrate si premura subito di chiarire (*infra*, §§ 30-33) che l'arte della seduzione si gioca sul terreno verbale degli incantesimi (§ 31), non su quello del contatto fisico (cfr. anche *supra*, § 22 e n. 60). Esperto in questioni d'amore e sensibile all'amore è il Socrate platonico: cfr. soprattutto *Symp.*, 177 d; 193 e; 198 d; 212 b; *Phaedr.*, 257 a; più modestamente nel *Liside* Socrate si limita ad affermare che un dio gli ha concesso il dono di individuare immediatamente chi ama e chi è amato (*Lys.*, 204 c) e a dichiarare che ama molto acquisire degli amici (*Lys.*, 211 e), pur ignorando in che modo uno diviene amico di un altro (*Lys.*, 212 a).

una volta divenuto tale, comincia a dare la caccia ai gentiluomini[70]. Forse anch'io potrei collaborare con te nella caccia ai gentiluomini, perché sono incline all'amore[71]: in effetti, riguardo a quelli che desidero, mi impegno straordinariamente con tutto me stesso per essere amato da loro come li amo io, per essere desiderato da loro come li desidero io e perché desiderino la mia compagnia come io desidero la loro. [29] E vedo che anche tu avrai bisogno di queste cose[72], quando proverai il desiderio di fare amicizia con qualcuno: perciò non tenermi nascosto di chi vorresti diventare amico, perché, grazie al mio impegno di piacere a chi mi piace, ritengo di non essere inesperto nella caccia agli uomini»[73]. [30] E Critobulo: «Ebbene, Socrate, è da molto tempo che desidero questi insegnamenti e soprattutto se la medesima scienza mi basterà con i buoni per conquistarne l'anima e con i belli per conquistarne il corpo»[74]. [31] Socrate replicò: «Ma, Critobulo, non rientra nelle possibilità della mia scienza indurre i belli a sopportare chi allunga le mani su di loro. Anzi sono convinto che anche da Scilla[75] gli uomini fuggissero proprio per questo

72. Il generico τούτων («queste cose») verrà correttamente inteso da Critobulo, che nella sua risposta parlerà di τούτων ... τῶν μαθημάτων («questi insegnamenti»).

73. L'offerta di aiuto da parte di Socrate nei confronti di Critobulo non può non richiamare alla mente il ruolo di «mezzano», di intermediario nelle relazioni amorose, che il Socrate del *Simposio* rivendica orgogliosamente a sé (cfr. SENOFONTE, *Symp.*, 3, 10; 4, 56-64); in questi due paragrafi, come nei passi citati del *Simposio*, ci troviamo di fronte a quel particolare tipo di ironia che Vlastos definisce una ironia complessa: in proposito vedi soprattutto *Introduzione*, pp. 134-135; cfr. anche I, 2, 36 e n. 71.

74. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 151, la richiesta di Critobulo altro non fa che riprendere la domanda già formulata al § 8, alla quale Socrate ha già ampiamente risposto; in realtà l'osservazione dello studioso non è del tutto corretta, perché questa richiesta si riferisce a un diverso tipo di amicizia, cioè a un'amicizia caratterizzata da una componente erotica (cfr. *supra*, n. 71); per la distinzione tra un eros che si indirizza all'anima e un eros che si indirizza al corpo (argomento che per altro verrà lasciato cadere nel prosieguo del dialogo) cfr. IV, 1, 2 e n. 3, e soprattutto *Symp.*, 8, 8-41. Ma la mente del lettore corre al *Simposio* anche per il tono di scherzosa leggerezza di queste parole di Critobulo: vedi anche *infra*, § 32 e n. 78; § 33 e n. 80. Da notare infine un gioco di parole intraducibile: al § 28 Socrate ha esortato Critobulo a dare la caccia ai gentiluomini, ai *kaloi te kagathoi*, cioè, letteralmente, ai «belli e buoni», mentre qui Critobulo scinde il sintagma nei suoi due elementi costitutivi: i «belli» (con riferimento al corpo) e i «buoni» (con riferimento all'anima); cfr. *Oec.*, 6, 12-17.

75. Mitico mostro con sei teste e dodici piedi: vedi *Od.*, XII, 73-126; 223-259.

φεύγειν τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι τὰς χεῖρας αὐτοῖς προσέφερε· τὰς δέ γε Σειρῆνας, ὅτι τὰς χεῖρας μὲν οὐδενὶ προσέφερον, ἀλλὰ πᾶσι πόρρωθεν ἐπῇδον, πάντας φασὶν ὑπομένειν καὶ ἀκούοντας αὐτῶν κηλεῖσθαι[76]. [32] Καὶ ὁ Κριτόβουλος ἔφη· Ὡς ⟨οὖν⟩ οὐ προσοίσοντος τὰς χεῖρας, εἴ τι ἔχεις ἀγαθὸν εἰς φίλων κτῆσιν, δίδασκε. Οὐδὲ τὸ στόμα, ἔφη ὁ Σωκράτης, πρὸς τὸ στόμα προσοίσεις[77]; Θάρρει, ἔφη ὁ Κριτόβουλος· οὐδὲ γὰρ τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα προσοίσω οὐδενί, ἐὰν μὴ καλὸς ᾖ[78]. Εὐθύς, ἔφη, σύ γε, ὦ Κριτόβουλε, τοὐναντίον τοῦ συμφέροντος εἴρηκας. Οἱ μὲν γὰρ καλοὶ τὰ τοιαῦτα οὐχ ὑπομένουσιν· οἱ δὲ αἰσχροὶ καὶ ἡδέως προσίενται, νομίζοντες διὰ τὴν ψυχὴν καλοὶ καλεῖσθαι[79]. [33] Καὶ ὁ Κριτόβουλος ἔφη· Ὡς τοὺς μὲν καλοὺς φιλήσοντός μου, τοὺς δ' ἀγαθοὺς καταφιλήσοντος[80], θαρρῶν δίδασκε τῶν φίλων τὰ θηρατικά[81]. Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Ὅταν οὖν, ὦ Κριτόβουλε, φίλος τινὶ βούλῃ γενέσθαι, ἐάσεις με κατειπεῖν σου πρὸς αὐτὸν ὅτι ἄγασαί τε αὐτοῦ καὶ ἐπιθυμεῖς φίλος αὐτοῦ εἶναι[82]; Κατηγόρει, ἔφη ὁ Κριτόβουλος· οὐδένα γὰρ οἶδα μισοῦντα τοὺς ἐπαινοῦντας. [34] Ἐὰν δέ σου προσκατηγορήσω, ἔφη, ὅτι διὰ τὸ ἄγασθαι αὐτοῦ καὶ εὐνοϊκῶς ἔχεις πρὸς αὐτόν[83], ἆρα μὴ διαβάλλεσθαι δόξεις ὑπ' ἐμοῦ; Ἀλλὰ καὶ αὐτῷ μοι, ἔφη, ἐγγίγνεται εὔνοια πρὸς οὓς ἂν ὑπολάβω εὐνοϊκῶς ἔχειν πρὸς ἐμέ. [35] Ταῦτα μὲν δή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐξέσται μοι λέγειν περὶ σοῦ πρὸς οὓς ἂν βούλῃ φίλους ποιήσασθαι· ἐὰν δέ μοι ἔτι ἐξουσίαν δῷς λέγειν περὶ σοῦ ὅτι ἐπιμελής τε τῶν φίλων εἶ καὶ οὐδενὶ οὕτω χαίρεις ὡς φίλοις ἀγαθοῖς, καὶ ἐπί γε τοῖς καλοῖς ἔργοις τῶν φίλων ἀγάλλῃ οὐχ ἧττον ἢ ἐπὶ τοῖς ἑαυτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀγα-

76. Cfr. *supra*, §§ 11-12 e n. 29 e 30; l'opposizione tra Scilla e le Sirene sta evidentemente a indicare quella tra la forza e la persuasione.

77. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 153, rileva come questo passo trovi due significativi paralleli in I, 3, 8-13 e in *Symp.*, 4, 25-26: in tutti e tre i casi, infatti, Socrate intende dissuadere Critobulo dal baciare qualcuno.

78. La battuta di Critobulo si inquadra efficacemente nella caratterizzazione scherzosa che il personaggio assume in quest'ultima *tranche* del dialogo (cfr. *supra*, § 30 e n. 74; *infra*, § 33 e n. 80).

79. Anche la risposta di Socrate si mantiene su un piano di voluta leggerezza.

80. La conclusione di Critobulo si risolve in un'altra battuta: non rinuncerà a baciare i belli e, forte dell'insegnamento che Socrate gli ha appena impartito, dichiara che bacerà anche i buoni, vale a dire quelli che sono belli nell'anima, cioè i brutti: insomma, rispetto a quanto enunciato nel paragrafo precedente, Critobulo amplierà il suo campo di azione.

81. Critobulo formula di nuovo la richiesta già avanzata in precedenza

motivo, perché metteva loro le mani addosso; le Sirene, invece, poiché non mettevano le mani addosso a nessuno, ma a tutti cantavano incantesimi da lontano, si dice che tutti ne sopportassero la presenza e, ascoltandole, rimanessero ammaliati»[76]. [32] E Critobulo: «Sta' pur certo che non allungherò le mani: perciò, se conosci qualche buon espediente per procurarsi degli amici, insegnamelo». «E non cercherai nemmeno» domandò Socrate «di accostare la bocca alla bocca?»[77]. «Non aver paura: non accosterò la bocca alla bocca di nessuno, a meno che non sia bello»[78]. «Ma tu, Critobulo, mi hai detto subito il contrario di ciò che è bene dire: i belli, infatti, non sopportano cose del genere, i brutti invece le accettano e con piacere, perché credono di essere chiamati belli per la loro anima»[79]. [33] Allora Critobulo: «Sappi « disse «che bacerò i belli e ancor più i buoni[80]: su, coraggio, insegnami le tecniche per dare la caccia gli amici»[81]. E Socrate: «Allora, Critobulo, quando vorrai diventare amico di qualcuno, mi permetterai di rivelargli che lo ammiri e desideri essere suo amico?»[82]. «Diglielo pure: non conosco nessuno che detesti chi lo apprezza». [34] «E se gli riferirò che, proprio perché lo ammiri, provi anche simpatia per lui[83], penserai che ti calunnio?». «Al contrario, anche in me» rispose Critobulo «nascono sentimenti di simpatia per coloro che suppongo provino simpatia per me». [35] «Dunque» riprese Socrate «potrò dire queste cose di te a tutti quelli di cui vuoi diventare amico; ma se mi dai anche il permesso di dire di te che ti prendi cura degli amici, che di niente sei tanto contento quanto dei buoni amici, che sei fiero delle loro belle imprese non meno

(cfr. *supra*, § 32; vedi anche § 30 e n. 74), a cui Socrate in effetti non ha ancora risposto.

82. Qui Socrate si propone apertamente come intermediario: cfr. *supra*, § 29 e n. 73. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 154, i §§ 33-37 si rivelano complementari rispetto al § 12: in quest'ultimo, infatti, l'elogio del possibile amico veniva presentato come strumento fondamentale per ottenerne appunto l'amicizia; ora invece viene presentato come strumento altrettanto indispensabile l'elogio dell'altro *partner*, cioè di Critobulo stesso: inutile ribadire che, in entrambi i casi, deve trattarsi di un elogio rigorosamente conforme alla verità.

83. Prima di passare all'elogio vero e proprio delle qualità di Critobulo, Socrate intende metterne in luce la disponibilità, anzi il vero e proprio desiderio di stringere amicizia.

θοῖς τῶν φίλων χαίρεις οὐδὲν ἧττον ἢ ἐπὶ τοῖς ἑαυτοῦ, ὅπως τε ταῦτα γίγνηται τοῖς φίλοις οὐκ ἀποκάμνεις μηχανώμενος[84], καὶ ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς[85], πάνυ ἂν οἶμαί σοι ἐπιτήδειον εἶναί με σύνθηρον τῶν ἀγαθῶν φίλων. [36] Τί οὖν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἐμοὶ τοῦτο λέγεις, ὥσπερ οὐκ ἐπὶ σοὶ ὂν ὅ τι ἂν βούλῃ περὶ ἐμοῦ λέγειν; Μὰ Δί' οὐχ, ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας[86] ἤκουσα· ἔφη γὰρ τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίδας μετὰ μὲν ἀληθείας τἀγαθὰ διαγγελλούσας δεινὰς εἶναι συνάγειν ἀνθρώπους εἰς κηδείαν, ψευδομένας δ' οὐκ ἐθέλειν ἐπαινεῖν· τοὺς γὰρ ἐξαπατηθέντας ἅμα μισεῖν ἀλλήλους τε καὶ τὴν προμνησαμένην. Ἃ δὴ καὶ ἐγὼ πεισθεὶς ὀρθῶς ἔχειν ἡγοῦμαι οὐκ ἐξεῖναί μοι περὶ σοῦ λέγειν ἐπαινοῦντι οὐδὲν ὅ τι ἂν μὴ ἀληθεύω. [37] Σὺ μὲν ἄρ',

84. Le qualità elogiate da Socrate sono quelle che si manifestano nell'ambito della relazione amicale: esse vanno dal prendersi cura dell'amico alla condivisione, alla premura e all'impegno fattivo a suo vantaggio (cfr. II, 4, 6-7 e n. 20).

85. L'elenco delle qualità che fanno di Critobulo un buon amico culmina con questa sua convinzione che, oltre a sintetizzare quello che deve essere il comportamento nei confronti degli amici, costituisce, più in generale, una fondamentale norma etica: in proposito vedi soprattutto II, 1, 19 e n. 60; II, 1, 28 e n. 107; II, 2, 2 e n. 4; II, 3, 14 e n. 29; IV, 2, 15-16 e n. 30. Dal punto di vista retorico, inoltre, questa massima suggella efficacemente la *climax* che presiede alla enumerazione delle qualità di Critobulo. Degno di nota, infine, è il fatto che qui il tradizionale modello di comportamento in base al quale bisogna fare del bene agli amici e del male ai nemici subisce, per così dire, una enfatizzazione che impone, appunto, di superare gli amici nel far loro del bene e i nemici nel far loro del male; ancora più degno di nota è il fatto che questa medesima enfatizzazione ricorre in *An.*, I, 9, 11, e in *Cyr.*, V, 3, 32, dove rappresenta la norma di condotta realizzata e teorizzata rispettivamente da Ciro il Giovane e da Ciro il Vecchio: non mi sembra, quindi, che si possa mettere in dubbio che, anche nella enfatizzazione di tale norma, Socrate dia voce a una consolidata convinzione di Senofonte; al riguardo cfr. *Introduzione*, pp. 154-155.

86. Aspasia di Mileto fu, come è noto, la concubina di Pericle, che per lei divorziò dalla moglie; non essendo cittadina ateniese, non poté sposare Pericle e fu necessaria una legge speciale perché il figlio nato dalla loro unione, Pericle il Giovane, potesse godere della cittadinanza ateniese (su quest'ultimo cfr. III, 5, 1 e n. 1). Spesso presente nelle opere dei discepoli di Socrate, Aspasia è ritratta come una donna colta e dotata di raffinata eloquenza da PLATONE, *Menex.*, 235 e-236 d; sappiamo inoltre che sia Eschine di Sfetto (DIOGENE LAERZIO, II, 61) sia Antistene (DIOGENE LAERZIO, VI, 16) scrissero un dialogo intitolato *Aspasia*. La sua immagine di donna emancipata, così diversa dal *cliché* tradizionale, nonché la sua relazione con Pericle, la esposero ad attacchi durissimi e volgari da parte dei poeti comici: cfr. ARISTOFANE, *Ach.*, 526-527 (che allude a lei come alla tenutaria di un bordello); CRATINO, fr. 241 Kock; EUPOLI, fr. 99 Koch. In Senofonte, oltre che qui, è menzionata una sola volta, in *Oec.*, 3, 14, dove Socrate, a proposito di come educare le giovani spose a gestire la casa, promette a Critobulo di metterlo in contatto con Aspasia, che in questo campo può van-

che delle tue, che ti rallegri della loro buona fortuna non meno che della tua, che non ti stanchi mai di adoperarti affinché gli amici possano avere tale sorte[84], e che ritieni che sia virtù di un uomo superare gli amici nel fare loro del bene e i nemici nel fare loro del male[85], allora penso proprio di poter essere per te un valido compagno nella caccia ai buoni amici». [36] «Ma perché» replicò Critobulo «mi fai questo discorso, come se non dipendesse da te dire di me quello che vuoi?». «No, per Zeus, come ho sentito dire una volta da Aspasia[86]: sosteneva infatti che le brave mezzane sono davvero abili nell'unire le persone in matrimonio se le buone qualità che esse dichiarano corrispondono a verità; altrimenti non si sentiva di elogiarle: infatti gli sposi che sono stati ingannati si odiano a vicenda e odiano la mezzana. E io, convinto che le sue osservazioni siano giuste, ritengo che, quando ti elogio, non mi sia lecito dire di te nulla che non sia vero». [37] «Tu dunque, Socrate,

tare maggiore competenza di Socrate stesso: un passo molto problematico (anche perché di questo incontro non vi è traccia nel prosieguo dell'opera) e variamente interpretato (per una sintetica disamina delle possibili interpretazioni rinviamo a S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., pp. 232-234). Qui invece Aspasia viene citata come un'autorità nell'ambito dell'arte di accoppiare le persone, quella stessa arte di cui Socrate si è proclamato esperto (cfr. *supra*, § 29 e n. 73), il che sembra escludere qualsiasi caratterizzazione negativa del personaggio, tanto più che le affermazioni attribuite ad Aspasia sono in linea con quanto asserito dallo stesso Socrate (cfr. *supra*, § 12; *infra*, §§ 38-39). Riguardo alle fonti relative ad Aspasia, è verosimile supporre che Senofonte avesse letto i dialoghi di Antistene e di Eschine a lei intitolati, così come non si può escludere che conoscesse il *Menesseno* platonico; suscita invece fondate perplessità la tesi estrema di H. Dittmar, che sostiene con decisione la dipendenza di Senofonte dall'*Aspasia* di Eschine, sia per questo passo, sia per alcuni passi dell'*Economico* e soprattutto per *Oec.*, 3, 14 (H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin, 1912, pp. 31-41 e 53-54). In particolare, per quanto concerne la pretesa dipendenza di *Oec.*, 3, 14 dall'*Aspasia* di Eschine, mi sembra che meritino un'attenta riflessione le considerazioni della Pomeroy: se è probabile che uno dei due testi intenda richiamarsi all'altro (in effetti CICERONE, *Inv.*, I, 51-52 cita una breve conversazione tra Aspasia, Senofonte e sua moglie, indicandone la fonte in Eschine), ciò non implica necessariamente che Senofonte abbia preso spunto dal dialogo di Eschine, in quanto potrebbe essersi verificato esattamente il contrario, cioè che sia stato Eschine a trarre spunto dall'*Economico*: ed è proprio questa seconda ipotesi che, a giudizio della studiosa, spiegherebbe in modo convincente l'interesse per la relazione tra coniugi che Eschine attribuisce a Senofonte (S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus*, cit., pp. 72-73). Per un tentativo di ricostruire il dialogo di Eschine rinviamo a B. EHLERS, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aeschines*, München, 1966.

ἔφη ὁ Κριτόβουλος, τοιοῦτός μοι φίλος εἶ, ὦ Σώκρατες, οἷος, ἂν μέν τι αὐτὸς ἔχω ἐπιτήδειον εἰς τὸ φίλους κτήσασθαι, συλλαμβάνειν μοι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἂν ἐθέλοις πλάσας τι εἰπεῖν ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὠφελείᾳ. Πότερα δ' ἄν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὦ Κριτόβουλε, δοκῶ σοι μᾶλλον ὠφελεῖν σε[87] τὰ φευδῆ ἐπαινῶν ἢ πείθων πειρᾶσθαί σε ἀγαθὸν ἄνδρα γενέσθαι[88]; [38] Εἰ δὲ μὴ φανερὸν οὕτω σοι, ἐκ τῶνδε σκέψαι[89]· εἰ γάρ σε βουλόμενος φίλον ποιῆσαι ναυκλήρῳ φευδόμενος ἐπαινοίην, φάσκων ἀγαθὸν εἶναι κυβερνήτην, ὁ δέ μοι πεισθεὶς ἐπιτρέψειέ σοι τὴν ναῦν μὴ ἐπισταμένῳ κυβερνᾶν, ἔχεις τινὰ ἐλπίδα μὴ ἂν σαυτόν τε καὶ τὴν ναῦν ἀπολέσαι; Ἢ εἴ σοι πείσαιμι κοινῇ τὴν πόλιν ψευδόμενος ὡς ἂν στρατηγικῷ τε καὶ δικαστικῷ καὶ πολιτικῷ ἑαυτὴν ἐπιτρέψαι, τί ἂν οἴει σεαυτὸν καὶ τὴν πόλιν ὑπὸ σοῦ παθεῖν[90]; Ἢ εἴ τινας ἰδίᾳ τῶν πολιτῶν πείσαιμι ψευδόμενος ὡς ὄντι οἰκονομικῷ τε καὶ ἐπιμελεῖ τὰ ἑαυτῶν ἐπιτρέψαι, ἆρ' οὐκ ἂν πεῖραν διδοὺς ἅμα τε βλαβερὸς εἴης καὶ καταγέλαστος φαίνοιο[91]; [39] Ἀλλὰ συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὦ Κριτόβουλε, ὅ τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι[92]· ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ αὐξανομέ-

87. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 156, la risposta di Socrate non prende in considerazione il possibile conflitto tra la lealtà nei confronti di un amico e il dovere di attenersi alla verità: non evidenzia l'aspetto eticamente riprovevole della menzogna, ma si limita a mostrarne la scarsa o nulla utilità.

88. Cfr. *supra*, § 14 e n. 38; § 28 e n. 70.

89. Inizia qui l'ultima, breve sezione di questo dialogo, alquanto articolato e frastagliato: questi due ultimi paragrafi hanno palesemente una funzione parenetica nei confronti di Critobulo e, in buona parte, riprendono da vicino I, 7, 1-3. Come è facile constatare, mentre il § 38 si limita a presentare un'ampia serie di esempi, al § 39 sono invece affidate le conclusioni, vale a dire la *gnome* che da tali esempi scaturisce, nonché l'esortazione a Critobulo. Quanto agli esempi citati, rispetto a I, 7, 2-3, manca l'esempio del flautista, mentre compaiono tre nuovi esempi, quelli del giudice, dell'uomo politico e dell'amministratore; inoltre qui la distinzione tra la sfera pubblica (in cui operano lo stratego, il giudice e il politico) e quella privata (in cui opera l'amministratore, ma anche il timoniere) appare più netta ed esplicita che in I, 7, 2-3; cfr. anche III, 1, 2-3, dove si ripresenta con chiarezza la medesima distinzione tra lo scultore che opera nell'ambito del privato e lo stratego che opera invece in quello pubblico.

90. I due nuovi esempi qui introdotti, quello del giudice e quello dell'uomo politico, che vengono così ad affiancarsi, nella sfera pubblica, a quello dello stratego, sono particolarmente significativi in quanto espressione di quella concezione della politica come un sapere professionale, specialistico, che è uno dei

sei un amico fatto così: se ho qualità adatte per procurarmi degli amici, collabori con me, mentre, in caso contrario, non saresti disposto a dire qualcosa che ti sei inventato per aiutarmi». E Socrate: «Ma tu, Critobulo, pensi che ti aiuterei di più[87] se ti elogiassi affermando il falso oppure convincendoti a cercare di diventare un uomo buono?[88] [38] Se la cosa non ti è chiara, esaminala in base a questi esempi[89]: se io volessi procurarti l'amicizia di un armatore e ti elogiassi con delle menzogne, asserendo che sei un bravo timoniere, e quello, persuaso dalle mie parole, affidasse la nave a te, che non sai governarla, avresti qualche speranza di non portare alla rovina te stesso e la nave? Oppure se, mentendo pubblicamente, io convincessi la città ad affidarsi a te, dichiarando che sei un esperto stratego, un buon giudice, un abile politico, che cosa credi che accadrebbe a te stesso e alla città per opera tua?[90] Oppure se, mentendo in privato, io convincessi alcuni cittadini ad affidarti i propri beni, sostenendo che sei un attento amministratore, non provocheresti dei disastri e non diventeresti oggetto di scherno, una volta messo alla prova?[91] [39] Ma la strada più breve, più sicura e più bella, Critobulo, se vuoi sembrare capace in qualsiasi campo, consiste nel cercare di diventarlo veramente[92]: le virtù che sono chiamate tali tra gli uomini, scoprirai, se le esamini, che tutte si

tratti distintivi del Socrate dei *Memorabili*: vedi soprattutto I, 2, 9 e n. 23; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 10-11 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-7 e n. 11; cfr. anche III, 1, 4; III, 4, 6; III, 4, 12; III, 5, 21-23; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 163-176. Notiamo di passaggio che l'esempio del giudice assume una forte valenza polemica: ad Atene, infatti, come è noto, i giudici venivano nominati tramite sorteggio: pertanto rivendicare la necessità di una competenza professionale specifica per chi esercita la funzione di giudice non poteva non suonare come un'aperta critica alla procedura del sorteggio. Per l'atteggiamento di Socrate nei confronti di tale procedura vedi I, 2, 9 e n. 22.

91. Anche in I, 7, 1-3, chi si arroga competenze che non possiede finisce inevitabilmente per provocare danni agli altri e per gettare vergogna e ridicolo su se stesso: vedi, in particolare, I, 7, 1-3 e n. 5 e 6; cfr. anche III, 6, 16 e n. 23; IV, 2, 29 e n. 46.

92. Cfr. ancora I, 7, 1-3 e n. 3; *Cyr.*, I, 6, 22. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 158, riporta una serie di testi, quasi tutti alquanto tardi, in cui compare, in termini più o meno simili, questa stessa massima e ritiene alquanto probabile, anche se non certa, la loro dipendenza da questo passo.

νας[93]. Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Κριτόβουλε, οἶμαι δεῖν ἡμᾶς ⟨οὕτω ποιεῖν⟩[94]· εἰ δὲ σύ πως ἄλλως γιγνώσκεις, δίδασκε[95]. Καὶ ὁ Κριτόβουλος, Ἀλλ' αἰσχυνοίμην ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀντιλέγων τούτοις· οὔτε γὰρ καλὰ οὔτε ἀληθῆ λέγοιμ' ἄν[96].

[7, 1] Καὶ μὴν τὰς ἀπορίας γε τῶν φίλων τὰς μὲν δι' ἄγνοιαν[1] ἐπειρᾶτο γνώμῃ[3] ἀκεῖσθαι[2], τὰς δὲ δι' ἔνδειαν διδάσκων κατὰ δύναμιν ἀλλήλοις ἐπαρκεῖν[4]. Ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἃ σύνοιδα αὐτῷ[5]. Ἀρίσταρχον[6] γάρ ποτε ὁρῶν σκυθρωπῶς ἔχοντα[7], Ἔοικας, ὦ Ἀρίσταρχε, βαρέως φέρειν τι. Χρὴ δὲ τοῦ βάρους μεταδιδόναι τοῖς φίλοις· ἴσως γὰρ ἄν τί σε καὶ ἡμεῖς κουφίσαιμεν. [2] Καὶ ὁ Ἀρίσταρχος, Ἀλλὰ μήν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν πολλῇ

93. Lo stesso binomio, μάθησις e μελέτη, «apprendimento» ed «esercizio», ricorre in III, 9, 2 (a proposito del coraggio), mentre altrove (I, 5, 5; III, 9, 3; III, 9, 14) troviamo i due verbi corrispondenti μανθάνω / μελετάω (ovvero μανθάνω / ἀσκέω: cfr. II, 1, 28 e n. 108); in proposito vedi *Introduzione*, pp. 152-153. Per l'importanza dell'esercizio ai fini dell'acquisizione della virtù cfr. soprattutto I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; vedi anche IV, 6, 11, n. 12; *Introduzione*, pp. 149-152.

94. Per il testo vedi *Nota critica*.

95. Questo invito di Socrate (δίδασκε: letteralmente «insegnamela») intende palesemente riprendere i ripetuti, analoghi inviti di Critobulo: cfr. *supra*, § 32 e § 33.

96. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 159, nota che questo è il primo dialogo in cui l'interlocutore manifesta, alla fine, il proprio assenso alle conclusioni di Socrate.

7. 1. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 173, nota che questa ignoranza (ἄγνοια) non ha nulla a che fare con l'ignoranza a cui si fa riferimento in I, 1, 16: quest'ultima, infatti, attiene al piano etico, o più precisamente al piano etico-politico, mentre l'ignoranza a cui si allude qui altro non è che l'incapacità di trovare soluzioni pratiche a difficoltà concrete, legate a situazioni specifiche.

2. Così abbiamo reso il greco ἀκεῖσθαι, cercando di mantenere il valore metaforico del verbo, che vale propriamente «curare», «guarire».

3. Così abbiamo cercato di rendere il greco γνώμη, che qui sta a indicare le conoscenze e, insieme, la capacità di giudizio; non è improbabile che la scelta di questo termine sia dovuta al desiderio di sottolineare, con un gioco di parole della medesima etimologia (γνώμη / ἄγνοια), l'opposizione tra l'ignoranza altrui e la saggezza di Socrate.

4. Cfr. I, 3, 3 e n. 12. In effetti i capp. 7-10 si propongono di illustrare il comportamento di Socrate nei confronti di amici in difficoltà e, proprio come viene preannunciato qui, nelle prime due conversazioni (capp. 7 e 8) Socrate riuscirà a risolvere delle situazioni critiche con i suoi saggi consigli, mentre nei due dialoghi successivi (capp. 9 e 10) porrà rimedio alle difficoltà dei suoi amici indicando loro la via dell'aiuto reciproco (così avverrà per Critone e Archedemo nel cap. 9 e per Diodoro ed Ermogene nel cap. 10). Questa sezione rappresenta quindi un ulteriore sviluppo dei precedenti capp. 4-6, incentrati sul tema dell'amicizia. e intende mostrare come Socrate si rendesse concretamente utile ai

accrescono grazie all'apprendimento e all'esercizio[93]. Perciò, Critobulo, io credo che dobbiamo agire così[94]: ma se tu hai una diversa opinione, esponila»[95]. E Critobulo: «Mi vergognerei, Socrate, a contraddire questi tuoi ragionamenti, perché non direi cose né belle né vere»[96].

[7, 1] Alle difficoltà degli amici causate dalla ignoranza[1] cercava di procurare rimedio[2] con la sua saggezza[3], a quelle dovute invece alla povertà insegnando loro ad aiutarsi a vicenda a seconda delle proprie possibilità[4]. Anche su questo argomento riferirò quello che so di lui[5]. Una volta, vedendo Aristarco[6] accigliato[7], gli disse: «Mi sembra, Aristarco, che tu sia in pena per qualcosa. Ma le pene bisogna dividerle con gli amici: forse anche noi potremmo in qualche modo alleviarne il peso». [2] E Aristarco: «Davvero, Socrate, mi trovo in una grave difficoltà. Infatti, da quando in città è

propri amici, nell'ambito di quella più generale «utilità» di Socrate che costituisce il filo conduttore della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili*: in proposito vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 1. Notiamo di passaggio che è abbastanza sorprendente vedere, in questo capitolo, nel capitolo successivo, nonché nel cap. 10, un Socrate impegnato a fornire consigli in materia di economia: in effetti non soltanto il Socrate platonico non manifesta mai il benché minimo interesse per argomenti di questo genere, ma lo stesso Socrate dei *Memorabili*, caratterizzato non meno del Socrate platonico da una incontestabile povertà (cfr. I, 2, 1; I, 2, 14; I, 6, 2-3) e da un deciso disprezzo del denaro e dell'agiatezza (cfr. I, 2, 60; I, 6, 4-10; I, 6, 13), poco si presta ad assumere il ruolo di esperto in questioni economiche. Di una simile incongruenza, del resto, doveva essere consapevole anche Senofonte, che nell'*Economico* (in cui viene ribadita la povertà di Socrate: cfr. *Oec.*, 2, 2-3; 11, 3) assegna tale ruolo non a Socrate, bensì a Iscomaco (*Oec.*, 7, 3-21, 12), un ricco gentiluomo a cui Socrate si è appunto rivolto per apprendere come si amministra un *oikos* (*Oec.*, 6, 12-7, 2). Questi tre capitoli possono dunque, a prima vista, sembrarci assolutamente fuori luogo, in senso letterale e metaforico; tuttavia, a una lettura più attenta, le nostre perplessità si ridimensionano: da un lato infatti, come avremo modo di vedere, il primo capitolo di questo gruppo persegue, sia pure indirettamente, importanti finalità apologetiche, dall'altro è una costante dei *Memorabili* il fatto che Socrate, soprattutto in alcuni ambiti, si configuri palesemente come un portavoce di Senofonte: cfr. *Introduzione*, pp. 79-81.

5. Ancora un'attestazione di conoscenza autoptica, fornita come garanzia di attendibilità: in greco suona ancora più energica che nella traduzione italiana, dato che il greco σύνοιδα, a differenza dell'italiano «sapere», indica esplicitamente una conoscenza che ha origine dall'esperienza personale: cfr. II, 9, 1 e n. 1; II, 10, 1 e n. 1; IV, 4, 5 e n. 12; IV, 5, 2 e n. 4. Per il significato e il valore di questo genere di affermazioni vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32; II, 1, 1 e n. 1.

6. Personaggio non altrimenti conosciuto.

7. Anche il dialogo con Aristarco è introdotto da un modulo standardizzato: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

γέ εἰμι ἀπορίᾳ. Ἐπεὶ γὰρ ἐστασίασεν ἡ πόλις[8], πολλῶν φυγόντων εἰς τὸν Πειραιᾶ, συνεληλύθασιν ὡς ἐμὲ καταλελειμμέναι ἀδελφαί τε καὶ ἀδελφιδαῖ καὶ ἀνεψιαὶ τοσαῦται ὥστ' εἶναι τοὺς ἐν τῇ οἰκίᾳ τέσσαρες καὶ δέκα, τοὺς ἐλευθέρους. Λαμβάνομεν δὲ οὔτε ἐκ τῆς γῆς οὐδέν· οἱ γὰρ ἐναντίοι κρατοῦσιν αὐτῆς· οὔτ' ἀπὸ τῶν οἰκιῶν· ὀλιγανθρωπία γὰρ ἐν τῷ ἄστει γέγονε. Τὰ ἔπιπλα δὲ οὐδεὶς ὠνεῖται· οὐδὲ δανείσασθαι οὐδαμόθεν ἔστιν ἀργύριον, ἀλλὰ πρότερον ἄν τίς μοι δοκεῖ ἐν τῇ ὁδῷ ζητῶν εὑρεῖν ἢ δανειζόμενος λαβεῖν. Χαλεπὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὦ Σώκρατες, τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀπολλυμένους, ἀδύνατον δὲ τοσούτους τρέφειν ἐν τοιούτοις πράγμασιν. [3] Ἀκούσας οὖν ταῦτα ὁ Σωκράτης, Τί ποτέ ἐστιν, ἔφη, ὅτι Κεράμων[9] μὲν πολλοὺς τρέφων οὐ μόνον ἑαυτῷ τε καὶ τούτοις τὰ ἐπιτήδεια δύναται παρέχειν, ἀλλὰ καὶ περιποιεῖται τοσαῦτα ὥστε καὶ πλουτεῖν, σὺ δὲ πολλοὺς τρέφων δέδοικας μὴ δι' ἔνδειαν τῶν ἐπιτηδείων ἅπαντες ἀπόλησθε; Ὅτι νὴ Δί', ἔφη, ὁ μὲν δούλους τρέφει, ἐγὼ δὲ ἐλευθέρους. [4] Καὶ πότερον, ἔφη, τοὺς παρὰ σοὶ ἐλευθέρους οἴει βελτίους εἶναι ἢ τοὺς παρὰ Κεράμωνι δούλους; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἔφη, τοὺς παρ' ἐμοὶ ἐλευθέρους. Οὐκοῦν, ἔφη, αἰσχρὸν τὸν μὲν ἀπὸ τῶν πονηροτέρων εὐπορεῖν, σὲ δὲ πολλῷ βελτίους ἔχοντα ἐν ἀπορίᾳ εἶναι; Νὴ Δί', ἔφη, ὁ μὲν γὰρ τεχνίτας τρέφει, ἐγὼ δ' ἐλευθερίως πεπαιδευμένους[10]. [5] Ἆρ' οὖν, ἔφη, τεχνῖταί εἰσιν οἱ χρήσιμόν τι ποιεῖν ἐπιστάμενοι[11]; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν χρήσιμά γ' ἄλφιτα; Σφόδρα γε. Τί δ' ἄρτοι; Οὐδὲν ἧττον. Τί γάρ; ἔφη, ἱμάτιά τε ἀνδρεῖα καὶ γυναικεῖα καὶ

8. Come si comprende da quanto segue, la rivolta in questione è quella del 404 a. C., verificatasi durante il governo dei Trenta, quando molti dei democratici ripararono appunto al Pireo, mentre la città rimaneva sotto il controllo degli oligarchi. Evidentemente i parenti di Aristarco, rifugiatisi al Pireo, appartenevano alla fazione democratica, e Aristarco, che pure è rimasto in città, si configura come un leale protettore delle donne, sole e indifese, di democratici fuggiti da Atene: insomma non soltanto un parente di esponenti democratici, ma anche, nella difficile situazione in cui viene a trovarsi, una vittima dei Trenta. In tal modo tutto l'episodio viene ad assumere (e non solo per questo: vedi *infra*, § 5 e n. 11; §§ 7-8 e n. 20 e 23; § 10 e n. 25) una sottile valenza apologetica: lungi dall'essere amico degli oligarchi, e in particolare dell'esecrato Crizia, Socrate si preoccupa di aiutare quanti sono finiti in una situazione critica per colpa dei Trenta, salvando dalla fame proprio i più deboli, vale a dire un gruppo di donne abbandonate e inermi.

9. Anche Cheremone, al pari di Aristarco, non è noto da altre fonti; da quanto segue si ricava che esercitava un'attività, verosimilmente di tipo manifattu-

scoppiata la rivolta[8], molti si sono rifugiati al Pireo e da me si sono radunate sorelle, nipoti e cugine lasciate indietro, tante che in casa siamo in quattordici liberi. Non ricaviamo niente né dalla terra, perché la occupano i nemici, né dalle case, perché in città è rimasta poca gente. Beni mobili non ne compra nessuno e non è possibile ottenere denaro in prestito da nessuna parte: mi pare che si farebbe prima a trovarlo cercandolo per strada che a riceverlo in prestito! È terribile, Socrate, lasciar morire i propri cari, ma è impossibile mantenerne tanti in una simile situazione». [3] Udite queste parole, Socrate replicò: «Ma come è possibile che Cheremone[9], pur mantenendo tante persone, non solo riesca a procurare il necessario a sé e a costoro, ma addirittura risparmi tanto da arricchirsi, mentre tu, dovendo mantenere tante persone, hai paura che moriate tutti per mancanza del necessario?». «Perché, per Zeus, lui mantiene degli schiavi e io dei liberi!». [4] «E pensi che siano migliori i tuoi liberi o gli schiavi di Cheremone?». «I miei liberi, credo». «Allora» riprese Socrate «non è vergognoso che lui sia ricco grazie a gente da nulla, mentre tu, che hai con te persone molto migliori, vivi in miseria?». «Per Zeus, ma lui mantiene degli artigiani, io invece gente che ha ricevuto un'educazione da uomo libero!»[10]. [5] «Ma non sono artigiani» domandò Socrate «coloro che sanno fare qualcosa di utile?»[11]. «Certamente». «E le farine non sono utili?». «Molto». «E il pane di frumento?». «Non meno». «E i mantelli da uomo e da donna, i chitoni, le clamidi e le

riero, in cui lavoravano i suoi numerosi schiavi e che tale attività non soltanto gli consentiva di mantenere gli schiavi in questione, ma anche di arricchirsi.

10. Con questa risposta Aristarco completa l'opposizione che, a suo avviso, sussiste tra coloro che sono mantenuti da Cheremone e coloro che invece deve mantenere lui: gli uni sono schiavi, artigiani (τεχνῖται), gli altri persone libere, dotate dell'educazione riservata ai liberi (ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι).

11. La domanda di Socrate risulta senza dubbio spiazzante per Aristarco: gli artigiani, lungi dal rappresentare il polo negativo rispetto agli ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι, vengono designati, in modo indiretto ma inequivoco, con una definizione altamente positiva, che assolve anche a una funzione apologetica: in effetti, come si ricorderà, una delle accuse mosse dal *pamphlet* di Policrate consisteva nel presentare Socrate come un nemico della gente del popolo e dei poveri (cfr. I, 2, 58). Per gli intenti apologetici di questo capitolo cfr. *infra*, § 7 e n. 20; § 8 e n. 23; § 10 e n. 25.

χιτωνίσκοι καὶ χλαμύδες καὶ ἐξωμίδες[12]; Σφόδρα γ', ἔφη, καὶ πάντα ταῦτα χρήσιμα. Ἔπειτα, ἔφη, οἱ παρὰ σοὶ τούτων οὐδὲν ἐπίστανται ποιεῖν; Πάντα μὲν οὖν, ὡς ἐγῷμαι[13]. [6] Εἶτ' οὐκ οἶσθ' ὅτι ἀφ' ἑνὸς μὲν τούτων, ἀλφιτοποιίας, Ναυσικύδης[14] οὐ μόνον ἑαυτόν τε καὶ τοὺς οἰκέτας τρέφει, ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ ὗς πολλὰς καὶ βοῦς, καὶ περιποιεῖται τοσαῦτα ὥστε καὶ τῇ πόλει πολλάκις λῃτουργεῖν[15], ἀπὸ δὲ ἀρτοποιίας Κύρηβος τήν τε οἰκίαν πᾶσαν διατρέφει καὶ ζῇ δαψιλῶς, Δημέας δ' ὁ Κολλυτεὺς[16] ἀπὸ χλαμυδουργίας, Μένων δ' ἀπὸ χλανιδοποιίας[17], Μεγαρέων δ' οἱ πλεῖστοι ἀπὸ ἐξωμιδοποιίας[18] διατρέφονται; Νὴ Δί', ἔφη, οὗτοι μὲν γὰρ ὠνούμενοι βαρβάρους ἀνθρώπους ἔχουσιν, ὥστ' ἀναγκάζειν ἐργάζεσθαι ἃ καλῶς ἔχει, ἐγὼ δ' ἐλευθέρους τε καὶ συγγενεῖς[19]. [7] Ἔπειτ', ἔφη, ὅτι ἐλεύθεροί τ' εἰσὶ καὶ συγγενεῖς σοι, οἴει χρῆναι αὐτοὺς μηδὲν ἄλλο ποιεῖν ἢ ἐσθίειν καὶ καθεύδειν; Πότερον καὶ τῶν ἄλλων ἐλευθέρων τοὺς οὕτω ζῶντας ἄμεινον διάγοντας ὁρᾷς καὶ μᾶλλον εὐδαιμονίζεις ἢ τούς, ἃ ἐπίστανται χρήσιμα πρὸς τὸν βίον, τούτων ἐπιμελομένους[20]; Ἦ

12. Per il mantello e il chitone vedi I, 6, 2 e n. 5; qui, per altro, non si parla di chitoni, quanto di χιτωνίσκοι, un diminutivo che propriamente indica dei chitoni corti che lasciavano scoperte le ginocchia (cfr. *An.*, V, 4, 13), ma che qui, con ogni probabilità, sta a indicare i chitoni in generale, quale che fosse la loro lunghezza. Quanto alla clamide, si trattava di un mantello corto usato soprattutto per andare a cavallo e in viaggio; l'essomide, infine, era un chitone provvisto della sola manica sinistra, che lasciava scoperto il braccio destro e parte del petto: era usato infatti da lavoratori manuali e da schiavi.

13. Con questa ammissione da parte di Aristarco, le difficoltà economiche del suo *oikos* sembrerebbero se non risolte, quanto meno avviate a rapida soluzione. In realtà la questione è più complessa, innanzi tutto perché conoscere determinate tecniche non equivale a essere disposti a esercitarle: si pensi alla fondamentale distinzione (formulata in termini assai chiari in *Prot.*, 312 b) tra l'apprendimento di una *techne* finalizzato a un processo educativo globale e quello della medesima *techne* finalizzato alla sua pratica professionale. Tale distinzione, inoltre, va qui adattata alla situazione specifica: dato che si tratta di donne, non si può parlare di una formazione di carattere generale, di una vera e propria *paideia* (notoriamente appannaggio esclusivo dei maschi liberi), a cui subordinare l'apprendimento di specifiche *technai*: la discriminante, pertanto, mi sembra sia quella tra l'esercizio di determinate tecniche (concernenti appunto la preparazione dei cibi e la confezione delle vesti) all'interno dell'*oikos* in funzione dell'autoconsumo e l'esercizio delle medesime tecniche in funzione della vendita all'esterno dell'*oikos* stesso. In altri termini, per le donne, la differenza non passa tra la mera conoscenza delle *technai* di loro competenza e la loro concreta pratica, bensì tra due diversi tipi di pratica: quella per così dire amatoriale, che si esercita nell'*oikos* e per l'*oikos*, propria delle donne che, come le parenti di Aristarco, hanno ricevuto l'educazione che spetta ai liberi, anzi, per essere più precisi, alle donne libere di buona famiglia; e la pratica professionale, finalizzata a un compenso monetario. Una differenza che, in ultima analisi, è riconducibile alla clas-

essomidi?»[12]. «Anche tutte queste cose sono molto utili». «Dunque» riprese Socrate «le persone che stanno in casa tua non ne sanno fare nessuna?». «Tutte le sanno fare, a quanto credo»[13]. [6] «E non sai che con una sola di queste attività, la preparazione della farina, Nausicide[14] non soltanto riesce a mantenere se stesso e i propri servi, ma anche, oltre a costoro, un gran numero di maiali e di buoi, e risparmia tanto da offrire spesso liturgie[15] alla città? E non sai che con la lavorazione del pane Cirebo mantiene tutta la famiglia e vive nell'abbondanza, mentre Demea di Collito[16] ricava da vivere dalla fabbricazione delle clamidi, Menone da quella delle clanidi[17] e la maggior parte dei Megaresi da quella delle essomidi?»[18]. «Sì, per Zeus, ma costoro comprano dei barbari e li tengono per costringerli a eseguire i lavori che si addicono loro, mentre io ho con me persone libere e legate a me da vincoli di parentela»[19]. [7] «Allora» replicò Socrate «perché sono liberi e tuoi parenti, pensi che non debbano fare nient'altro che mangiare e dormire? E anche tra gli altri liberi ti sembra che quanti vivono così conducano un'esistenza migliore e li consideri più felici di coloro che conoscono attività utili per la vita e le praticano?[20] Oppure hai constatato che

sica distinzione tra una produzione in funzione del valore d'uso e quella in funzione del valore di scambio. Ed è palese che il passaggio dall'una all'altra assumesse il significato di un declassamento dal ceto degli ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι a quello dei τεχνῖται: cfr. *supra*, § 4 e n. 10; vedi anche *Introduzione*, pp. 168-169.

14. Anche Nausicide non è noto da altre fonti; lo stesso vale per Cirebo, Demea e Menone menzionati poco dopo.

15. Le liturgie, come è noto, erano prestazioni che la città esigeva dai cittadini abbienti; di genere assai vario, comportavano oneri alquanto differenti: tra esse ci limitiamo a ricordare la trierarchia, ovvero l'armamento di una nave da guerra, e la coregia, ovvero l'allestimento di opere teatrali (per quest'ultima cfr. III, 4, 3 e n. 8).

16. Demo dell'Attica.

17. Altro tipo di mantello, piuttosto elegante.

18. Come è facile notare, gli esempi addotti riguardano artigiani che praticano proprio le attività citate immediatamente prima da Socrate (cfr. *supra*, § 5), attività che, come ha appena ammesso lo stesso Aristarco, anche le donne della sua famiglia sono in grado di esercitare.

19. La replica di Aristarco ripropone in sostanza quanto ha già affermato poco sopra, al § 3: se qui parla di barbari invece che di schiavi, non aggiunge nulla di nuovo alla precedente obiezione (gli schiavi erano infatti dei barbari), ma intende semplicemente sottolineare che certe attività sono indegne di chiunque sia greco.

20. Queste due efficaci interrogative retoriche (si noti, in particolare, il palese

τὴν μὲν ἀργίαν καὶ τὴν ἀμέλειαν αἰσθάνῃ τοῖς ἀνθρώποις πρός τε τὸ μαθεῖν ἃ προσήκει ἐπίστασθαι καὶ πρὸς τὸ μνημονεύειν ἃ ἂν μάθωσι[21] καὶ πρὸς τὸ ὑγιαίνειν τε καὶ ἰσχύειν τοῖς σώμασι καὶ πρὸς τὸ κτήσασθαί τε καὶ σῴζειν τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ὠφέλιμα ὄντα, τὴν δ' ἐργασίαν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν οὐδὲν χρήσιμα; [8] Ἔμαθον δέ, ἃ φῂς αὐτὰς ἐπίστασθαι, πότερον ὡς οὔτε χρήσιμα ὄντα πρὸς τὸν βίον οὔτε ποιήσουσαι αὐτῶν οὐδέν, ἢ τοὐναντίον ὡς καὶ ἐπιμεληθησόμεναι τούτων καὶ ὠφεληθησόμεναι ἀπ' αὐτῶν[22]; Ποτέρως γὰρ ἂν μᾶλλον ἄνθρωποι σωφρονοῖεν, ἀργοῦντες ἢ τῶν χρησίμων ἐπιμελόμενοι; Ποτέρως δ' ἂν δικαιότεροι εἶεν, εἰ ἐργάζοιντο ἢ εἰ ἀργοῦντες βουλεύοιντο περὶ τῶν ἐπιτηδείων[23]; [9] Ἀλλὰ καὶ νῦν μέν, ὡς ἐγῷμαι, οὔτε σὺ ἐκείνας φιλεῖς οὔτ' ἐκεῖναι σέ, σὺ μὲν ἡγούμενος αὐτὰς ἐπιζημίους εἶναι σεαυτῷ, ἐκεῖναι δὲ σὲ ὁρῶσαι ἀχθόμενον ἐφ' ἑαυταῖς· ἐκ δὲ τούτων κίνδυνος μείζω τε ἀπέχθειαν γίγνεσθαι καὶ τὴν προγεγονυῖαν χάριν μειοῦσθαι. Ἐὰν δὲ προστατήσῃς ὅπως ἐνεργοὶ ὦσι, σὺ μὲν ἐκείνας φιλήσεις, ὁρῶν ὠφελίμους σεαυτῷ οὔσας, ἐκεῖναι δὲ σὲ ἀγαπήσουσιν, αἰσθόμεναι χαίροντά σε αὐταῖς, τῶν δὲ προγεγονυιῶν εὐεργεσιῶν ἥδιον μεμνημένοι τὴν ἀπ' ἐκείνων χάριν αὐξήσετε, καὶ ἐκ τούτων φιλικώτερόν τε καὶ οἰκειότερον ἀλλήλοις ἕξετε[24]. [10] Εἰ μὲν τοίνυν αἰσχρόν τι ἔμελλον ἐργάσασθαι, θάνατον ἀντ' αὐτοῦ προαιρετέον ἦν[25]· νῦν δὲ ἃ μὲν δοκεῖ κάλλιστα καὶ πρεπωδέστατα γυναιξὶν εἶναι ἐπίστανται, ὡς ἔοικε· πάντες δὲ ἃ ἐπίστανται ῥᾷστά τε καὶ τάχιστα καὶ κάλλιστα καὶ ἥδιστα ἐργάζονται. Μὴ οὖν ὄκνει, ἔφη, ταῦτα εἰσηγεῖσθαι αὐταῖς ἃ σοί τε λυσιτελήσει κἀκείναις· καί, ὡς εἰ-

sarcasmo della prima), costituiscono un aperto elogio della vita degli artigiani e sembrano rispondere ancora una volta alle accuse di Policrate (cfr. *supra*, § 5 e n. 11; *infra*, § 8 e n. 23).

21. Per l'importanza dell'apprendere e del ricordare quanto appreso cfr. IV, 1, 2.

22. Cfr. *supra*, § 5 e n. 13: in realtà la prima alternativa non è tanto quella di una mera conoscenza separata dalla pratica, quanto di una conoscenza che si traduceva in una pratica limitata alle necessità dell'*oikos*: le donne, infatti, apprendevano le *technai* di loro competenza sia per esercitarle esse stesse sia soprattutto per sovrintendere ai lavori delle schiave con cognizione di causa: cfr., ad es., *Oec.*, 10, 10.

23. L'elogio degli artigiani raggiunge qui il suo punto più alto: essi sono presentati come superiori agli altri per quanto concerne due virtù fondamentali, quali la saggezza e la giustizia; per le finalità apologetiche di un simile elogio vedi *supra*, § 5 e n. 11; § 7 e n. 20. Da notare inoltre, in questo paragrafo come

l'ozio e la negligenza sono utili agli uomini per apprendere ciò che bisogna sapere, per ricordare ciò che si apprende[21], per avere un corpo sano e forte, per procurarsi e conservare quanto serve alla vita, mentre l'operosità e l'impegno non giovano a nulla? [8] E le arti che, a quanto affermi, le donne della tua famiglia conoscono, le hanno imparate considerandole inutili per la vita e con l'intenzione di non esercitarne nessuna o, al contrario, per metterle in pratica e trarne guadagno?[22] E gli uomini sarebbero più saggi standosene in ozio oppure impegnandosi in attività utili? E sarebbero più giusti se lavorassero o se, restando in ozio, discutessero dei mezzi necessari per vivere?[23] [9] Ma ora, a mio parere, tu non vuoi bene a quelle donne né loro a te: tu le consideri un danno per te ed esse ti vedono afflitto a causa loro. Perciò c'è il rischio che l'ostilità aumenti e la benevolenza di un tempo diminuisca. Ma se, con la tua autorità, farai in modo che lavorino, tu vorrai bene a loro vedendo che ti sono utili ed esse proveranno affetto per te notando che sei contento di loro; e ricordando più volentieri i precedenti benefici, accrescerete la gratitudine che ne deriva e, di conseguenza, i vostri rapporti saranno improntati a maggiore affetto e familiarità[24]. [10] Certo, se dovessero svolgere un lavoro infamante, per loro sarebbe meglio morire[25]: ma esse, a quanto pare, conoscono le arti che sono considerate le più nobili e le più adatte per le donne: e tutti compiono ciò che sanno fare con grande facilità e rapidità, in modo bello e piacevole. Dunque non esitare a proporre loro quelle attività che saranno vantaggiose per te e per loro: ed esse, come è verosimile, accetteranno

nel precedente, la recisa condanna dell'ozio da parte di Socrate, in piena sintonia con le convinzioni a lui attribuite nella sezione apologetica: vedi I, 2, 57 e n. 112; cfr. anche III, 9, 9.

24. Nella situazione specifica di Aristarco e delle sue parenti, il lavoro di queste ultime non soltanto garantirà loro la sopravvivenza, ma eliminerà le tensioni esistenti tra loro e Aristarco stesso, favorendo invece sentimenti di affetto e di familiarità.

25. Come è chiaro dal contesto e come conferma indirettamente il confronto con PLATONE, *Charm.*, 163 b, il lavoro infamante a cui si allude è quello delle prostitute; questa affermazione, inoltre, può essere intesa anche come una ulteriore risposta polemica a una delle accuse di Policrate: vedi I, 2, 56 e n. 111.

κός, ἡδέως ὑπακούσονται. [11] Ἀλλὰ νὴ τοὺς θεούς, ἔφη ὁ Ἀρίσταρχος, οὕτω μοι δοκεῖς καλῶς λέγειν, ὦ Σώκρατες, ὥστε πρόσθεν μὲν οὐ προσιέμην δανείσασθαι, εἰδὼς ὅτι ἀναλώσας ὃ ἂν λάβω οὐχ ἕξω ἀποδοῦναι, νῦν δέ μοι δοκῶ εἰς ἔργων ἀφορμὴν ὑπομενεῖν αὐτὸ ποιῆσαι[26].

[12] Ἐκ τούτων δὲ ἐπορίσθη μὲν ἀφορμή, ἐωνήθη δὲ ἔρια[27]· καὶ ἐργαζόμεναι μὲν ἠρίστων[28], ἐργασάμεναι δὲ ἐδείπνουν, ἱλαραὶ δὲ ἀντὶ σκυθρωπῶν[29] ἦσαν· καὶ ἀντὶ ὑφορωμένων ἑαυτοὺς ἡδέως ἀλλήλους ἑώρων, καὶ αἱ μὲν ὡς κηδεμόνα ἐφίλουν, ὁ δὲ ὡς ὠφελίμους ἠγάπα[30]. Τέλος δὲ ἐλθὼν πρὸς τὸν Σωκράτην χαίρων διηγεῖτο ταῦτά τε καὶ ὅτι αἰτιῶνται αὐτὸν μόνον τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἀργὸν ἐσθίειν[31]. [13] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Εἶτα οὐ λέγεις αὐταῖς τὸν τοῦ κυνὸς λόγον[32]; Φασὶ γάρ, ὅτε φωνήεντα ἦν τὰ ζῷα, τὴν οἶν πρὸς τὸν δεσπότην εἰπεῖν· Θαυμαστὸν ποιεῖς, ὃς ἡμῖν μὲν ταῖς καὶ ἔριά σοι καὶ ἄρνας καὶ τυρὸν παρεχούσαις οὐδὲν δίδως ὅ τι ἂν μὴ ἐκ τῆς γῆς λάβωμεν, τῷ δὲ κυνί, ὃς οὐδὲν τοιοῦτό σοι παρέχει, μεταδίδως οὗπερ αὐτὸς ἔχεις σίτου. [14] Τὸν κύνα οὖν ἀκούσαντα εἰπεῖν· Ναὶ μὰ Δί'· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ καὶ ὑμᾶς αὐτὰς σῴζων ὥστε μήτε ὑπ' ἀνθρώπων κλέπτεσθαι μήτε ὑπὸ λύκων ἁρπάζεσθαι· ἐπεὶ ὑμεῖς γε, εἰ μὴ ἐγὼ προφυλάττοιμι ὑμᾶς, οὐδ' ἂν νέμεσθαι δύναισθε, φοβούμεναι μὴ ἀπόλησθε. Οὕτω δὴ λέγεται καὶ τὰ πρόβατα συγχωρῆσαι τὸν κύνα προτιμᾶσθαι. Καὶ σὺ οὖν ἐκείναις λέγε ὅτι ἀντὶ κυνὸς

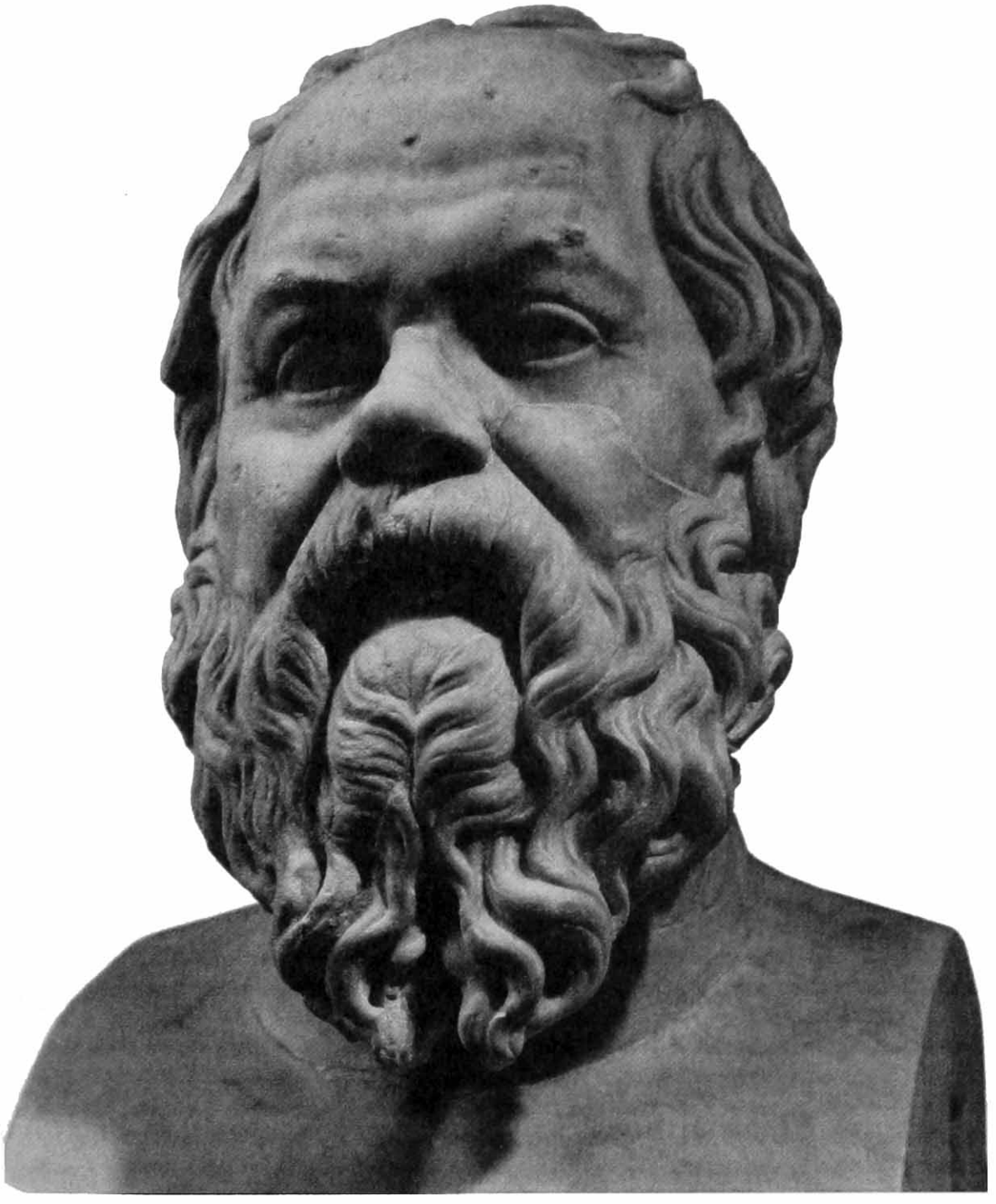
26. Come rileva O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 178, il discorso di Aristarco appare in contraddizione con quanto asserito da lui stesso in precedenza: in effetti, al § 2, Aristarco ha escluso il ricorso a un prestito non perché (come afferma adesso) sapeva che non avrebbe potuto restituirlo, ma perché, data la situazione critica della città, nessuno era disposto a prestare denaro.

27. Se nel capitolo precedente il dialogo tra Socrate e Critobulo terminava con un elemento di novità, cioè l'esplicito assenso dell'interlocutore alle tesi di Socrate (cfr. II, 6, 39 e n. 96), qui compare una ulteriore novità: Senofonte infatti non si limita a registrare il consenso di Aristarco alla proposta di Socrate, ma ci mostra come l'attuazione di tale proposta sia coronata dal successo (§ 12); inoltre lo sviluppo del racconto offrirà a Socrate lo spunto per un'altra significativa presa di posizione (§§ 13-14).

28. Si ricordi che il pasto di mezzogiorno (ἄριστον) era per i Greci un semplice spuntino.

29. Cfr. *supra*, § 1: in una sorta di rapidissimo, efficace *flash-back*, che ci riporta alla situazione iniziale, vediamo le parenti di Aristarco segnate dalla stessa espressione preoccupata del loro congiunto.

30. Si avverano così le felici conseguenze preconizzate da Socrate: cfr. *supra*, § 9.



Erma in marmo di Socrate, copia romana da un originale greco della seconda metà del secolo IV a.C.
(Roma, Museo Capitolino).

con gioia». [11] «Per gli dèi!» esclamò Aristarco «Mi sembra che tu, Socrate, abbia proprio ragione. Perciò, mentre prima non mi azzardavo a chiedere un prestito, perché sapevo che, una volta speso il denaro ricevuto, non avrei avuto modo di restituirlo, adesso invece credo che potrò affrontare un prestito per ottenere il denaro necessario a intraprendere questi lavori»[26].

[12] In seguito si raccolse il denaro necessario e si comprò della lana[27]. Le donne consumavano il pranzo[28] mentre lavoravano e cenavano soltanto dopo aver finito di lavorare: non erano più accigliate[29], ma allegre; tra loro non si guardavano più di traverso, ma con simpatia; volevano bene ad Aristarco, perché vedevano in lui un protettore, e Aristarco provava affetto per loro, perché le considerava utili[30]. Alla fine tornò da Socrate tutto contento e gli raccontava queste cose, aggiungendo che donne lo accusavano di essere l'unico in tutta la famiglia a mangiare senza far niente[31]. [13] E Socrate: «Perché non racconti loro la favola del cane?[32] Si narra infatti che, quando gli animali parlavano, la pecora disse al padrone: 'Ti comporti in modo proprio strano! A noi che ti procuriamo la lana, gli agnelli, il formaggio, non offri niente altro se non ciò che prendiamo dalla terra, mentre con il cane, che non ti procura nulla del genere, dividi il tuo stesso cibo'. [14] Il cane, udite queste parole, replicò: 'Sì, per Zeus, perché sono io che vi proteggo, impedendo che siate rubate dagli uomini e portate via dai lupi. Se io non vigilassi su di voi, non potreste neppure pascolare, per paura di venire uccise'. Allora, si racconta, anche le pecore furono d'accordo che il cane ricevesse più onori di loro. Tu, dunque, di' loro che, al posto del cane, sei tu il loro custode e

31. In questo caso si tratta senza dubbio di una conseguenza che Socrate non aveva previsto: tuttavia non rappresenterà affatto una difficoltà per lui, ma anzi gli darà la possibilità di fornire al suo interlocutore un ulteriore insegnamento.

32. Una favola pressoché identica (invece di pecore, si parla di una sola pecora) si legge nel *corpus* delle favole esopiche in versi di Valerio Babrio, che dovrebbe risalire al II sec. d.C. (BABRIO, 128 Crusius, Leipzig, 1897). La favola qui narrata presenta in effetti le caratteristiche tipiche delle favole esopiche; come è noto, a detta di Platone, Socrate in carcere avrebbe messo in versi alcune favole esopiche (*Phaed.*, 61 b), mentre secondo DIOGENE LAERZIO, II, 42, ne avrebbe addirittura composta una *ex novo*.

εἶ φύλαξ καὶ ἐπιμελητής, καὶ διὰ σὲ οὐδ' ὑφ' ἑνὸς ἀδικούμεναι ἀσφαλῶς τε καὶ ἡδέως ἐργαζόμεναι ζῶσιν[33].

[8, 1] Ἄλλον δέ ποτε ἀρχαῖον ἑταῖρον διὰ χρόνου ἰδών[1], Πόθεν, ἔφη, Εὔθηρε[2], φαίνῃ; Ὑπὸ μὲν τὴν κατάλυσιν τοῦ πολέμου, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκ τῆς ἀποδημίας[3], νυνὶ μέντοι αὐτόθεν. Ἐπειδὴ γὰρ ἀφῃρέθημεν τὰ ἐν τῇ ὑπερορίᾳ κτήματα[4], ἐν δὲ τῇ Ἀττικῇ ὁ πατήρ μοι οὐδὲν κατέλιπεν, ἀναγκάζομαι νῦν ἐπιδημήσας τῷ σώματι ἐργαζόμενος τὰ ἐπιτήδεια πορίζεσθαι. Δοκεῖ δέ μοι τοῦτο κρεῖττον εἶναι ἢ δέεσθαί τινος ἀνθρώπων, ἄλλως τε καὶ μηδὲν ἔχοντα ἐφ' ὅτῳ ἂν δανειζοίμην. [2] Καὶ πόσον ⟨ἂν⟩ χρόνον οἴει σοι, ἔφη, τὸ σῶμα ἱκανὸν εἶναι μισθοῦ τὰ ἐπιτήδεια ἐργάζεσθαι; Μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐ πολὺν χρόνον. Καὶ μήν, ἔφη, ὅταν γε πρεσβύτερος γένῃ, δῆλον ὅτι δαπάνης μὲν δεήσῃ, μισθὸν δὲ οὐδείς σοι θελήσει τῶν τοῦ σώματος ἔργων διδόναι. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. [3] Οὐκοῦν, ἔφη, κρεῖττόν ἐστιν αὐτόθεν τοῖς τοιούτοις τῶν ἔργων ἐπιτίθεσθαι, ἃ καὶ πρεσβυτέρῳ γενομένῳ ἐπαρκέσει, καὶ προσελθόντα τῳ τῶν πλείονα χρήματα κεκτημένων, τῷ δεομένῳ τοῦ συνεπιμελησομένου, ἔργων τε ἐπιστατοῦντα καὶ συγκομίζοντα τοὺς καρποὺς καὶ συμφυλάττοντα τὴν οὐσίαν, ὠφελοῦντα ἀντωφελεῖσθαι[5]. [4] Χαλε-

33. In effetti, come nota O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 179, la corrispondenza tra la favola narrata e la conclusione che ne trae lo stesso Socrate non è perfetta, in quanto la favola ha tre protagonisti, mentre la «morale» ne ha soltanto due; inoltre, a detta dello studioso, la corrispondenza tra Aristarco e il cane della favola è inficiata dal fatto che finora ad Aristarco è stato attribuito il compito di organizzare il lavoro delle donne (e di procurare il capitale necessario perché potessero svolgerlo), ma non quello di difenderle da possibili nemici. Quest'ultima osservazione mi sembra un po' debole, in quanto il fatto stesso che le parenti di Aristarco si fossero rifugiate nella sua casa (*supra*, § 2) sta chiaramente a indicare che erano certe di ottenere da lui una valida protezione contro insidie e pericoli di qualsiasi tipo (compresi, nella fattispecie, quelli che avrebbero potuto creare i nemici dei loro congiunti riparati al Pireo). Quanto all'imperfetta corrispondenza tra i personaggi della favola e quelli della morale, è un dato di fatto innegabile, che però non compromette, a mio avviso, l'efficacia paradigmatica della favola stessa, anche perché è vero che esplicitamente Aristarco viene identificato con il cane, ma implicitamente, proprio in quanto organizza il lavoro, procura il capitale e (presumibilmente) gestisce la vendita dei prodotti, è identificato anche con il padrone. Ma l'aspetto più interessante sia della favola sia della sua morale è senza dubbio la ribadita subordinazione di chi pratica un lavoro artigianale non soltanto rispetto a chi esercita funzioni di direzione e, in ultima analisi, imprenditoriali, ma anche rispetto a chi ha il compito di vigilare e di garantire la sicurezza degli artigiani stessi: il che appare singolarmente in linea

protettore, e che grazie a te possono vivere senza subire torti da nessuno, lavorando in tutta sicurezza e con piacere»[33].

[8, 1] Una volta poi, vedendo dopo molto tempo un altro vecchio amico[1], gli domandò: «Da dove vieni fuori, Eutero?»[2]. «Alla fine della guerra» rispose «sono rientrato dall'estero[3], e adesso vivo qui. Poiché abbiamo perduto i nostri beni all'estero[4] e in Attica mio padre non mi ha lasciato nulla, ora che sono tornato sono costretto a guadagnarmi da vivere con il lavoro manuale. Comunque, mi sembra meglio questo che chiedere denaro a qualcuno, tanto più che non possiedo nulla che possa servirmi da garanzia per un prestito». [2] «E per quanto tempo» domandò Socrate «pensi che il tuo fisico potrà essere in grado di procurarti il necessario, lavorando in cambio di un salario?». «Per Zeus, certo non per molto!». «Eppure» riprese Socrate «quando sarai più vecchio, è evidente che dovrai affrontare delle spese, ma nessuno sarà disposto a pagarti un salario per dei lavori manuali». «È vero» ammise. [3] «Dunque» replicò Socrate «sarebbe meglio cercare subito un tipo di lavoro che possa sopperire alle tue necessità anche quando sarai più vecchio e recarti da uno che possieda grandi ricchezze e abbia bisogno di qualcuno che lo aiuti a occuparsene: in tal modo, sovrintendendo ai lavori, curando la raccolta dei prodotti e vigilando sul patrimonio, tu sarai utile a lui e lui sarà utile a te»[5]. [4] «Difficilmente,

con gli orientamenti politici di Senofonte, uomo di guerra e di azione, e tenace ammiratore delle caste militari al potere (si pensi non soltanto alla *Costituzione degli Spartani* ma anche alla stessa *Ciropedia*).

9. 1. La formula introduttiva appare semplificata rispetto a quella che ricorre di solito: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

2. Anche Eutero non è noto da altre fonti.

3. La guerra in questione è quella del Peloponneso; il trattato di pace imponeva ad Atene di rinunciare a tutti i suoi possedimenti al di fuori dall'Attica, comprese le cleruchie di Lemno, Imbro e Sciro: è verosimile che ciò abbia determinato, direttamente o indirettamente, anche la perdita delle proprietà di Eutero, il che spiegherebbe il suo rientro ad Atene.

4. Non era infrequente che Ateniesi benestanti avessero possedimenti al di fuori dall'Attica: cfr. *Oec.*, 1, 5.

5. Socrate propone dunque a Eutero di mettersi a lavorare in qualità di amministratore alle dipendenze di un ricco concittadino, delineando una figura professionale decisamente nuova, che ritroviamo nell'*Economico*, dove Socrate ipo-

πῶς ἄν, ἔφη, ἐγώ, ὦ Σώκρατες, δουλείαν ὑπομείναιμι[6]. Καὶ μὴν οἵ γε ἐν ταῖς πόλεσι προστατεύοντες καὶ τῶν δημοσίων ἐπιμελούμενοι οὐ δουλοπρεπέστεροι ἕνεκα τούτου, ἀλλ' ἐλευθεριώτεροι νομίζονται[7]. [5] Ὅλως, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ὑπαίτιον εἶναί τινι οὐ πάνυ προσίεμαι[8]. Καὶ μήν, ἔφη, Εὔθηρε, οὐ πάνυ γε ῥᾴδιόν ἐστιν εὑρεῖν ἔργον ἐφ' ᾧ οὐκ ἄν τις αἰτίαν ἔχοι. Χαλεπὸν γὰρ οὕτω τι ποιῆσαι ὥστε μηδὲν ἁμαρτεῖν, χαλεπὸν δὲ καὶ ἀναμαρτήτως τι ποιήσαντα μὴ ἀγνώμονι κριτῇ περιτυχεῖν· ἐπεὶ καὶ οἷς νῦν ἐργάζεσθαι φῂς θαυμάζω εἰ ῥᾴδιόν ἐστιν ἀνέγκλητον διαγίγνεσθαι. [6] Χρὴ οὖν πειρᾶσθαι τούς τε φιλαιτίους φεύγειν καὶ τοὺς εὐγνώμονας διώκειν, καὶ τῶν πραγμάτων ὅσα μὲν δύνασαι ποιεῖν ὑπομένειν, ὅσα δὲ μὴ δύνασαι φυλάττεσθαι, ὅ τι δ' ἂν πράττῃς, τούτου ὡς κάλλιστα καὶ προθυμότατα ἐπιμελεῖσθαι. Οὕτω γὰρ ἥκιστ' ἂν μέν σε οἶμαι ἐν αἰτίᾳ εἶναι, μάλιστα δὲ τῇ ἀπορίᾳ βοήθειαν εὑρεῖν, ῥᾷστα δὲ καὶ ἀκινδυνότατα ζῆν καὶ εἰς τὸ γῆρας διαρκέστατα[9].

tizza (*Oec.*, 1, 3-4) che un esperto nell'amministrazione dell'*oikos* (ὁ οἰκονομικός) possa amministrare l'*oikos* di un altro ricevendone in cambio una paga (μισθοφορεῖν), quindi a titolo non già di favore (come, ad es., nel caso prospettato da Socrate a Glaucone in III, 6, 14; vedi anche PLATONE, *Lys.*, 209 c-d), ma di prestazione professionale. La novità consiste appunto nel fatto che si tratta di un libero cittadino che si fa pagare per esercitare a beneficio di un altro le proprie competenze di amministratore: tradizionalmente, infatti, il proprietario, nella gestione dell'*oikos*, utilizzava come sovrintendente uno dei suoi schiavi che, presumibilmente, aveva ricevuto una specifica formazione (vedi ancora *Oec.*, 12, 2-15, 1). Viceversa, l'amministrazione dell'*oikos* era considerata un ambito nel quale un libero cittadino, dotato di particolari competenze, poteva sì fornire consigli o anche concreta assistenza, ma soltanto gratuitamente, in qualità di amico, aspettandosi come unica eventuale ricompensa il contraccambio dell'aiuto prestato, ma non certo un compenso monetario, sentito come vergognoso e disonorevole: cfr. PLATONE, *Gorg.*, 520 d-e.

6. La risposta di Eutero scaturisce da due ordini di motivazioni: una di tipo meramente fattuale, dato che, come abbiamo visto (cfr. nota precedente), chi coadiuvava il proprietario nell'amministrazione dell'*oikos* era di norma uno schiavo; l'altra di tipo ideologico, per cui l'esercizio di una *techne* a pagamento è assimilabile alla schiavitù: anche per Aristarco artigiani e schiavi si collocano di fatto sullo stesso piano (cfr. II, 7, 3-4 e n. 10; II, 7, 6 e n. 19).

7. La replica di Socrate paragona implicitamente chi amministra un *oikos* a coloro che amministrano la città e, riguardo a questi ultimi, riconferma la posizione assunta nel dialogo con Aristippo: mentre questi sosteneva che chi governa la città è in realtà schiavo dei concittadini (cfr. II, 1, 8-9), Socrate aveva cercato di dimostrare che coloro che comandano si trovano in una condizione più piacevole (II, 1, 10 e n. 36) e, quindi, di maggiore libertà rispetto a quanti sono comandati. L'abilità di questa risposta di Socrate a Eutero (che, al pari di Aristarco, teme tutto ciò che assomiglia alla schiavitù) consiste nel presentargli il lavoro

Socrate, potrei sopportare la schiavitù»[6]. «Eppure coloro che sono a capo delle città e si prendono cura degli affari pubblici non per questo sono considerati più schiavi degli altri, ma al contrario più liberi»[7]. [5] «Insomma, Socrate, io non accetto assolutamente di espormi ai rimproveri di qualcuno»[8]. «Eppure, Eutero, non è certo facile trovare un lavoro in cui ci si possa sottrarre alle critiche. È difficile, infatti, fare qualche cosa senza sbagliare nulla e, anche avendola fatta in modo irreprensibile, è difficile trovare un giudice che non sia sconsiderato: anche per il lavoro che dici di svolgere adesso, mi meraviglio se per te è facile vivere senza andare incontro a dei rimproveri. [6] Perciò bisogna tentare di evitare quanti indulgono al biasimo e cercare le persone di buon senso, affrontare i lavori che sei in grado di fare e guardarsi invece da quelli che non sei in grado di fare, e infine, qualunque cosa tu faccia, impegnarsi nel modo migliore e con il massimo entusiasmo. In tal modo penso che sarai esposto a pochissime critiche, troverai un validissimo aiuto alla tua povertà e vivrai senza nessun affanno, in piena sicurezza e fino alla vecchiaia senza che nulla ti venga a mancare»[9].

di amministratore non già come un lavoro subordinato, ma come una funzione direttiva, paragonabile a quella esercitata dai capi della città.

8. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 183, trova strana l'obiezione di Eutero e facile la replica di Socrate su questo punto: tutti i lavori possono esporre a critiche chi li compie e ciò vale evidentemente anche per i non meglio precisati lavori manuali svolti finora da Eutero, il che rende difficile capire perché questi si ponga soltanto adesso un problema simile. La cosa in realtà non è poi così assurda: si può infatti supporre (ed è, tutto sommato, l'ipotesi più verosimile) che Eutero abbia finora svolto lavori manuali saltuari e di vario tipo per diversi datori di lavoro, il cui eventuale biasimo rivestiva quindi un'importanza limitata; invece il lavoro che gli propone Socrate, benché superiore in termini di *status* rispetto a un lavoro manuale, implica la dipendenza da un'unica persona, i cui rimproveri finirebbero per risultare estremamente pesanti; inoltre proprio il fatto che si tratti di mansioni di notevole responsabilità espone maggiormente Eutero a possibili critiche da parte del suo datore di lavoro.

9. Come suggerisce O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 183-184, questo capitolo presenta notevoli affinità strutturali con il precedente, ancora più accentuate, a mio avviso, di quanto non ritenga il Gigon stesso: in entrambi i capitoli, infatti, il primo problema che si presenta è quello di individuare un'attività lavorativa che consenta a due amici di Socrate di uscire da una situazione di povertà, destinata ad aggravarsi in un futuro più o meno prossimo; e in entrambi i capitoli il secondo problema è costituito dalle resistenze di tipo ideologico opposte, rispettivamente, da Aristarco e da Eutero all'idea che donne o uomini liberi di buona famiglia svolgano un lavoro manuale e/o subordinato,

[9, 1] Οἶδα[1] δέ ποτε αὐτὸν καὶ Κρίτωνος[2] ἀκούσαντα, ὡς χαλεπὸν ὁ βίος Ἀθήνησιν εἴη ἀνδρὶ βουλομένῳ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν[3]. Νῦν γάρ, ἔφη, ἐμέ τινες[4] εἰς δίκας ἄγουσιν, οὐχ ὅτι ἀδικοῦνται ὑπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ὅτι νομίζουσιν ἥδιον ἄν με ἀργύριον τελέσαι ἢ πράγματα ἔχειν. [2] Καὶ ὁ Σωκράτης, Εἰπέ μοι[5], ἔφη, ὦ Κρίτων, κύνας δὲ τρέφεις, ἵνα σοι τοὺς λύκους ἀπὸ τῶν προβάτων ἀπερύκωσι[6]; Καὶ μάλα, ἔφη· μᾶλλον γάρ μοι λυσιτελεῖ

proprio degli artigiani e degli schiavi. L'asimmetria più rilevante, invece, mi sembra data dal fatto che il capitolo precedente è completato da un'appendice (§§ 12-14), che mostra i risultati positivi raggiunti grazie alla messa in atto dei consigli di Socrate e che sviluppa ulteriori considerazioni di natura politica e ideologica (cfr. soprattutto II, 7, 13-14 e n. 33). Un'altra differenza, ovviamente, è data dal tipo di lavoro proposto da Socrate ai due amici in difficoltà: un lavoro di tipo imprenditoriale e manageriale, diremmo noi, per Aristarco, un lavoro ancora di tipo manageriale, ma subordinato per Eutero, un lavoro che, paradossalmente, da un lato lo assimila alle parenti di Aristarco, in quanto si tratta appunto di un lavoro alle dipendenze di altri, ma dall'altro lo pone sul medesimo piano di Aristarco stesso, in quanto implica funzioni direttive. Riguardo invece al capitolo successivo, le affinità con questo capitolo appaiono piuttosto limitate (al riguardo cfr. II, 9, 4 e n. 9 e 13; II, 9, 8, n. 17) e non soltanto sul piano strutturale (anche il cap. 9, come il cap. 7, presenta una parte, piuttosto ampia, che illustra il successo dei consigli di Socrate): infatti, con buona pace di O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 182, il tipo di occupazione che Socrate consiglia a Eutero è ben diverso dalle mansioni che Archedemo svolgerà per Critone: innanzi tutto perché il lavoro suggerito a Eutero è quello dell'amministratore e si gioca esclusivamente in campo economico, mentre Archedemo svolgerà per Critone il ruolo, non privo di aspetti inquietanti (cfr. II, 9, 6 e n. 16), di uomo di fiducia incaricato di tenere a bada i sicofanti; in secondo luogo, mentre a Eutero Socrate prospetta una professione regolarmente retribuita (cfr. *supra*, §§ 2-3 e n. 5), Archedemo non sarà affatto retribuito per i suoi servigi e verrà compensato con doni e con inviti (cfr. II, 9, 4 e n. 13), secondo la tradizionale consuetudine aristocratica (cfr. ancora *supra*, n. 5). Infine, rispetto all'ultimo capitolo di questo gruppo, il cap. 10, il nostro capitolo presenta una situazione speculare e complementare: al riguardo vedi II, 10, 1, n. 3.

9. 1. Il capitolo si apre con un'attestazione di conoscenza autoptica, assai più netta e percepibile nel testo greco di quanto non riesca a rendere la traduzione italiana, dato che il greco οἶδα indica appunto una conoscenza autoptica nel senso letterale del termine: cfr. II, 7, 1 e n. 5. Diverso dai precedenti, invece, l'esordio della conversazione, nella quale, contrariamente al solito, non è Socrate a prendere la parola per primo, bensì il suo interlocutore: l'unico precedente di questo tipo è dato dalle due discussioni con Antifonte, in cui è proprio costui a prendere la parola per primo (I, 6, 2; I, 6, 11), con evidenti intenzioni aggressive nei confronti di Socrate. Qui, naturalmente, la situazione è del tutto differente: Critone, l'amico fedele di una vita intera, non intende certo aggredire Socrate, ma, con la confidenza che gli viene da una simile amicizia, vuole sfogare la sua amarezza ed esporre i suoi problemi. Questo dialogo, come il successivo, ci mostra un Socrate che risolve i problemi dell'interlocutore consigliandogli di ricorrere all'aiuto di un amico che, a sua volta, trarrà beneficio dall'aiuto prestato (sia pure in modi diversi: cfr. *infra*, § 4 e n. 13; II, 10, 4 e n. 10). Inoltre, sia in questo

[9, 1] So[1] che una volta sentì dire anche da Critone[2] che ad Atene la vita era impossibile per un uomo che volesse badare agli affari propri[3]. «Proprio adesso» raccontava «alcuni[4] mi stanno trascinando in tribunale, non perché abbiano subito un torto da me, ma perché sono convinti che preferirò sborsare del denaro piuttosto che avere delle seccature». [2] E Socrate: «Dimmi[5], Critone: tu allevi dei cani perché tengano lontani i lupi dal tuo bestiame?»[6]. «Certamente» rispose

dialogo che in quello successivo, gli interlocutori di Socrate non sono due uomini ridotti in miseria, come nei due capitoli precedenti, bensì due ricchi cittadini, che tuttavia si trovano anch'essi (Critone in particolare) in una situazione difficile. Per altro questo capitolo presenta parziali analogie anche con il cap. 7 (vedi *infra*, n. 6 e 7), nonché con il cap. 8 (vedi *infra*, n. 9). Tutti i capitoli di questo gruppo (capp. 7-10) possono poi ritenersi accomunati da una valutazione positiva del lavoro subordinato (vedi anche *infra*, n. 17), alla quale non sono estranee preoccupazioni di tipo apologetico (cfr. II, 7, 5 e n. 11; II, 7, 7 e n. 20; II, 7, 8 e n. 23): è bene però tenere sempre presente che tale valutazione positiva ha comunque dei limiti ben precisi: vedi II, 7, 13-14 e n. 33.

2. Su Critone vedi I, 2, 48 e n. 86.

3. Questo è il significato che assume, in questo contesto, l'espressione τὰ ἑαυτοῦ πράττειν: cfr. PLATONE, *Resp.*, 370 a; bisogna per altro ricordare che in Platone di solito questa espressione assume un significato ben diverso: ad es., nel prosieguo della *Repubblica* indica lo svolgere l'attività che a ciascuno è propria e servirà come definizione della giustizia sia a livello della *polis* che del singolo individuo; cfr. anche *Charm.*, 161 b, sgg., dove vengono discussi i possibili significati di tale espressione.

4. Allude evidentemente ai sicofanti (cfr. *infra*, § 4): così venivano chiamati coloro che trascinavano in tribunale cittadini ricchi con accuse false o comunque pretestuose, allo scopo di ricavarne un guadagno personale: infatti per alcune imputazioni era previsto che l'accusatore (si ricordi che ad Atene non esisteva una istituzione quale la pubblica accusa), in caso di condanna dell'imputato, ricevesse una parte del patrimonio di quest'ultimo. Spesso, tuttavia, i sicofanti non avevano neppure bisogno di presentare le loro accuse, in quanto le vittime prescelte, di fronte alla minaccia di un processo, preferivano tacitarli con denaro. Quanto al termine «sicofanti» usato per indicare questi delatori / ricattatori, veniva spiegato in vario modo: la spiegazione più nota è quella che vedeva nei sicofanti (letteralmente: «rivelatori di fichi») coloro che, in origine, denunciavano chi tentava di esportare fichi dall'Attica clandestinamente (PLUTARCO, *Sol.*, 24, 2). Diversa la spiegazione più accreditata tra gli studiosi moderni: il sicofante sarebbe stato, sempre in origine, chi denunciava un altro per il furto di una cosa di scarsissimo valore, come appunto un fico: vedi P. CHANTRAINE, *Dictionaire étimologique de la langue grecque*, vol. II, Paris, 1984, p. 1069.

5. Ritroviamo qui la frase (Εἰπέ μοι) con cui di solito Socrate dà inizio alla conversazione: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

6. La similitudine implicita nella domanda di Socrate, per altro chiarita subito dopo, verrà poi esplicitamente sviluppata nel § 7. Secondo O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 179-180, la favola del cane e delle pecore, narrata da Socrate in II, 7, 13-14, si adatterebbe non tanto alla situazione di Aristarco e delle sue parenti, quanto a quella di Critone, nel senso che ci sarebbe una per-

τρέφειν ἢ μή. Οὐκ ἂν οὖν θρέψαις καὶ ἄνδρα, ὅστις ἐθέλοι τε καὶ δύναιτο σοῦ ἀπερύκειν τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀδικεῖν σε; [3] Ἡδέως γ' ἄν, ἔφη, εἰ μὴ φοβοίμην ὅπως μὴ ἐπ' αὐτόν με τράποιτο. Τί δ'; ἔφη, οὐχ ὁρᾷς ὅτι πολλῷ ἥδιόν ἐστι χαριζόμενον οἵῳ σοὶ ἀνδρὶ ἢ ἀπεχθόμενον ὠφελεῖσθαι; Εὖ ἴσθ' ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε τῶν τοιούτων ἀνδρῶν, οἳ πάνυ ἂν φιλοτιμηθεῖεν φίλῳ σοι χρῆσθαι.

[4] Καὶ ἐκ τούτων[7] ἀνευρίσκουσιν Ἀρχέδημον[8], πάνυ μὲν ἱκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πρᾶξαι, πένητα δέ[9]· οὐ γὰρ ἦν οἷος ἀπὸ παντὸς κερδαίνειν, ἀλλὰ φιλόχρηστός[10] τε καὶ ἔφη ῥᾷστον εἶναι ἀπὸ τῶν συκοφαντῶν λαμβάνειν[11]. Τούτῳ οὖν ὁ Κρίτων, ὁπότε συγκομίζοι ἢ σῖτον ἢ ἔλαιον ἢ οἶνον ἢ ἔρια ἢ ἄλλο τι τῶν ἐν ἀγρῷ γιγνομένων χρησίμων πρὸς τὸν βίον, ἀφελὼν ⟨ἂν⟩ ἔδωκε· καὶ ὁπότε θύοι[12], ἐκάλει, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα ἐπεμελεῖτο[13]. [5] No-

fetta corrispondenza tra i personaggi della favola e quelli di questo capitolo: il pastore infatti rappresenterebbe Critone, il cane Archedemo, mentre le pecore sarebbero da identificare con le ricchezze di Critone (minacciate dai lupi / sicofanti). L'osservazione dello studioso, tuttavia, non mi sembra del tutto convincente, non soltanto per quanto riguarda la presunta scarsa corrispondenza tra la favola e la situazione di Aristarco e delle sue parenti (in proposito vedi II, 7, 13-14 e n. 33), ma anche e soprattutto per quanto riguarda la pretesa corrispondenza tra i personaggi della favola e quelli di questo capitolo. Se infatti tale corrispondenza può valere benissimo per Critone e Archedemo, risulta assai imprecisa e approssimativa per quanto riguarda le pecore e le ricchezze di Critone: queste ultime infatti, essendo oggetti inanimati, non si lamentano dell'ingiusto trattamento di cui si ritengono vittime né protestano per i privilegi accordati ad Archedemo. Tutto sommato, quindi, la favola del cane e delle pecore risulta appropriata proprio là dove si trova, cioè a conclusione del cap. 7; ciò non toglie che anche in questo capitolo si possano cogliere non tanto precise reminiscenze della favola in questione, quanto generici riferimenti alla situazione iniziale da cui la favola prende le mosse: un bene minacciato, il proprietario che intende difenderlo, l'aiutante di cui si avvale.

7. Come già nel cap. 7 (e come si verificherà, sia pur in misura molto più contenuta, anche nel cap. 10), alla discussione segue una sezione narrativa, in cui vediamo realizzarsi con successo i consigli di Socrate.

8. Un Archedemo è ricordato da Senofonte come il *leader* democratico che diede l'avvio allo sciagurato processo contro gli strateghi della battaglia delle Arginuse (*Hell.*, I, 7, 2); Aristofane lo schernisce come demagogo (*Ran.*, 416-421; 588), mentre nell'orazione (pervenutaci nel *corpus* lisiano) *Contro Alcibiade per diserzione*, 25, viene menzionato come un uomo politico dissoluto e disonesto. Alla luce di queste testimonianze e in particolare del giudizio implicitamente negativo che emerge da *Hell.*, I, 7, 2, ritengo impossibile che si tratti dello stesso Archedemo di cui si parla in questo capitolo (preferisce invece lasciare in sospeso il problema di una possibile identificazione O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 184; vedi anche nota successiva).

9. Anche Archedemo, al pari di Eutero, è povero e, come Eutero, potrà salvarsi dalla povertà trovando impiego presso un ricco gentiluomo; le analogie, per altro, finiscono qui: infatti si tratta di impieghi che differiscono tra loro non sol-

«perché mi conviene di più mantenerli che non mantenerli». «E non manterresti anche un uomo che fosse disposto e capace di tenerti lontani quelli che cercano di farti torto?». [3] «Volentieri, se non temessi che si rivoltasse contro di me». «E perché mai?» ribatté Socrate «Non vedi che è molto meglio trarre vantaggio da un uomo come te facendogli dei favori che suscitando la sua inimicizia? Sta' pur certo che in questa città ci sono uomini che farebbero a gara per averti come amico».

[4] In seguito[7] trovano Archedemo[8], uomo molto abile nel parlare e nell'agire, ma povero[9]: infatti non era capace di guadagnare denaro con qualsiasi mezzo, ma era amante dell'onestà[10] e affermava che era facilissimo arricchirsi grazie ai sicofanti[11]. Perciò Critone, quando raccoglieva il grano o l'olio o il vino o la lana o qualche altro prodotto dei campi utile alla vita, ne metteva in serbo una parte e gliela regalava; e ogni volta che offriva un sacrificio[12], lo invitava e aveva per lui tutte le premure di questo genere[13]. [5] Archedemo,

tanto per le mansioni che implicano, ma anche per il tipo di compenso con cui sono remunerati: vedi *infra*, n. 13; II, 8, 2-3 e n. 5. Si tenga inoltre presente che in questo capitolo il punto di partenza è diverso da quello del capitolo precedente: infatti nel cap. 8 esso è costituito dalle difficoltà economiche di un uomo divenuto povero, qui invece dalle difficoltà giudiziarie di un uomo ricco. Il fatto che Archedemo venga presentato come «molto abile nel parlare e nell'agire» potrebbe suggerire che fosse dedito all'attività politica (cfr. I, 2, 15 e n. 37), il che costituirebbe un punto a favore per la sua identificazione con l'uomo politico sopra citato (vedi nota precedente): tuttavia mi sembra più probabile che questa espressione venga qui utilizzata in un'accezione generica, esente da connotazioni politiche.

10. L'aggettivo φιλόχρηστος è attestato qui per la prima volta, quasi certamente coniato da Senofonte.

11. In che modo ciò possa avvenire verrà esposto al § 6, dove sarà appunto un sicofante a versare del denaro a Critone.

12. Cfr. II, 3, 11; più in generale, Critone, per ottenere l'amicizia di Archedemo, mette in atto le indicazioni date da Socrate a Cherecrate (II, 3, 11-13): quando si desidera l'amicizia di qualcuno, bisogna essere il primo a usargli delle premure e a fargli del bene.

13. Queste premure, consistenti in doni e in inviti, non sono soltanto i mezzi utilizzati da Critone per guadagnarsi la benevolenza di Archedemo, ma, come si ricaverà chiaramente dal § 8, costituiranno anche la ricompensa per i servigi da lui prestati a Critone e, in seguito, anche agli amici di quest'ultimo: infatti, a differenza del lavoro di amministratore proposto a Eutero e a Ermogene, che implica una retribuzione monetaria (cfr. II, 8, 2-3 e n. 5; II, 10, 4 e n. 10; II, 10, 6 e n. 13), i compiti affidati ad Archedemo vengono compensati con favori di vario genere, in base alla tradizionale ottica aristocratica dello scambio di doni e di favori all'interno di una relazione amicale: cfr. ancora II, 8, 3, n. 5; II, 8, 6, n. 9.

μίσας δὲ ὁ Ἀρχέδημος ἀποστροφὴν οἱ τὸν Κρίτωνος οἶκον μάλα περιεῖπεν αὐτόν[14]. Καὶ εὐθύς ⟨του⟩ τῶν συκοφαντούντων τὸν Κρίτωνα ἀνευρίσκει πολλὰ μὲν ἀδικήματα, πολλοὺς δ' ἐχθρούς, καὶ προσεκαλέσατο εἰς δίκην δημοσίαν, ἐν ᾗ αὐτὸν ἔδει κριθῆναι ὅ τι δεῖ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσαι[15]. [6] Ὁ δὲ συνειδὼς αὑτῷ πολλὰ καὶ πονηρὰ πάντ' ἐποίει ὥστε ἀπαλλαγῆναι τοῦ Ἀρχεδήμου. Ὁ δὲ Ἀρχέδημος οὐκ ἀπηλλάττετο, ἕως τόν τε Κρίτωνα ἀφῆκε καὶ αὐτῷ χρήματα ἔδωκεν[16]. [7] Ἐπεὶ δὲ τοῦτό τε καὶ ἄλλα τοιαῦτα ὁ Ἀρχέδημος διεπράξατο, ἤδη τότε, ὥσπερ ὅταν νομεὺς ἀγαθὸν κύνα ἔχῃ καὶ οἱ ἄλλοι νομεῖς βούλονται πλησίον αὐτοῦ τὰς ἀγέλας ἱστάναι, ἵνα τοῦ κυνὸς ἀπολαύωσιν, οὕτω δὴ καὶ τοῦ Κρίτωνος πολλοὶ τῶν φίλων ἐδέοντο καὶ σφίσι παρέχειν φύλακα τὸν Ἀρχέδημον. [8] Ὁ δὲ Ἀρχέδημος τῷ Κρίτωνι ἡδέως ἐχαρίζετο, καὶ οὐχ ὅτι μόνος ὁ Κρίτων ἐν ἡσυχίᾳ ἦν[17], ἀλλὰ καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ. Εἴ δέ τις αὐτῷ τούτων οἷς ἀπήχθετο ὀνειδίζοι ὡς ὑπὸ Κρίτωνος ὠφελούμενος κολακεύοι αὐτόν, Πότερον οὖν, ἔφη ὁ Ἀρχέδημος, αἰσχρόν ἐστιν εὐεργετούμενον ὑπὸ χρηστῶν ἀνθρώπων καὶ ἀντευεργετοῦντα τοὺς μὲν τοιούτους φίλους ποιεῖσθαι, τοῖς δὲ πονηροῖς διαφέρεσθαι, ἢ τοὺς μὲν καλοὺς κἀγαθοὺς ἀδικεῖν πειρώμενον ἐχθροὺς ποιεῖσθαι, τοῖς

14. La presenza del sostantivo ἀποστροφή («rifugio»), di uso prevalentemente poetico, nonché del verbo περιέπω («trattare», spesso «trattare bene», «trattare con riguardo»), raro nella prosa attica, ha indotto il Gigon a ipotizzare una reminiscenza di un testo poetico (O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 186); si tratta di una possibilità che non può essere esclusa a priori (data anche la grande quantità di testi che sono andati perduti), ma che non appare molto probabile: ἀποστροφή è usato da Senofonte anche altrove (*Cyr.*, V, 2, 23; e soprattutto *An.*, VII, 6, 34, dove ha esattamente lo stesso significato che in questo passo), mentre περιέπω non soltanto ricorre in altri luoghi di Senofonte (*Cyr.*, IV, 4, 12; *Symp.*, 8, 38), ma è relativamente frequente in Erodoto, un autore che, come dimostra soprattutto la *Ciropedia*, Senofonte conosceva assai bene. Infine non bisogna dimenticare che Senofonte ama ricorrere spesso a vocaboli rari e di uso poetico.

15. Evidentemente si trattava di un processo in cui la condanna si presentava come inevitabile.

16. In tal modo Archedemo è riuscito a dimostrare come si può ricavare del denaro dai sicofanti (cfr. *supra*, § 4 e n. 11), capovolgendo la situazione abituale. Il lettore moderno, a questo punto, non riesce a sottrarsi alla sgradevole impressione che, grazie appunto a questo rovesciamento, il ricattatore sia diventato Archedemo e, indirettamente, anche Critone. Il che, in effetti, è innegabile: si deve però tener presente che l'azione di Archedemo è in funzione difensiva, in quanto ritorsione contro un attacco; ma soprattutto non bisogna dimenticare che, alla luce della regola di vita enunciata in II, 6, 35 (cfr. anche n. 85), la con-

avendo compreso che la casa di Critone costituiva per lui un rifugio, cominciò a trattarlo con ogni riguardo[14]. E ben presto di uno dei sicofanti che ricattavano Critone riesce a scoprire i molti reati e i molti nemici: lo trascinò davanti a un tribunale popolare, in un processo in cui bisognava giudicare quale pena dovesse subire o quale ammenda dovesse pagare[15]. [6] Questi, consapevole delle sue molte colpe, fece di tutto per liberarsi da Archedemo. Ma Archedemo non desistette finché costui non lasciò in pace Critone e non gli diede del denaro[16]. [7] Archedemo realizzò questa e altre imprese del genere: e, come quando un pastore ha un buon cane, anche gli altri pastori vogliono tenere il loro gregge vicino a lui per godere della protezione del cane, allo stesso modo molti amici di Critone lo pregarono di mettere anche a loro disposizione Archedemo come guardiano. [8] E Archedemo accontentava Critone volentieri, e così non soltanto Critone poteva starsene tranquillo[17], ma anche i suoi amici. Se poi qualcuno di quelli a cui si era reso inviso gli rimproverava di adulare Critone per interesse, Archedemo replicava: «Che cosa è vergognoso? Farsi amici gli uomini onesti, ricevendo favori da loro e ricambiandoli, ed essere in contrasto con i malvagi, oppure, cercando di far torto ai gentiluomini, farseli nemici e, collaborando con i malvagi, cercare di farseli amici

dotta di Archedemo appare non soltanto giustificabile, ma del tutto legittima, in quanto il sicofante è senza dubbio un nemico, così come Critone è un amico.

17. La tranquillità finalmente raggiunta grazie ad Archedemo permette così a Critone di realizzare la sua aspirazione a badare ai propri affari senza essere assillato dai continui fastidi procuratigli dai sicofanti (cfr. *supra*, § 1). Con questo richiamo alla situazione iniziale, secondo il modulo della *Ringkomposition*, la narrazione sembrerebbe felicemente conclusa: invece ad essa fa seguito una ulteriore appendice di tipo argomentativo, in cui Archedemo si difende dall'accusa di essere un adulatore di Critone e rivendica la dignità della sua condotta e, per così dire, delle sue prestazioni a beneficio di Critone e dei suoi amici. In sostanza quest'ultima parte corrisponde a quei passi dei due precedenti capitoli in cui si difendeva la dignità del lavoro delle parenti di Aristarco (II, 7, 7-8) ovvero di quello di Eutero (I, 8, 4): l'elemento comune è dato dal fatto che si tratta comunque di lavori subordinati, ma le argomentazioni sono del tutto diverse in relazione alla specificità delle diverse mansioni. In particolare, per quanto riguarda Archedemo, questi, nel difendere il proprio operato, non parla assolutamente di lavoro, ma presenta i suoi rapporti con Critone e i suoi amici come relazioni amicali, che implicano un mero scambio di favori: cfr. anche *supra*, § 4 e n. 13.

δὲ πονηροῖς συνεργοῦντα πειρᾶσθαι φίλους ποιεῖσθαι καὶ χρῆσθαι τούτοις ἀντ' ἐκείνων[18]; Ἐκ δὲ τούτου εἷς τε τῶν Κρίτωνος φίλων Ἀρχέδημος ἦν καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων Κρίτωνος φίλων ἐτιμᾶτο[19].

[10, 1] Οἶδα[1] δὲ καὶ Διοδώρῳ[2] αὐτὸν ἑταίρῳ ὄντι τοιάδε διαλεχθέντα[3]· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Διόδωρε, ἄν τίς σε τῶν οἰκετῶν ἀποδρᾷ, ἐπιμελῇ, ὅπως ἀνασώσῃ; [2] Καὶ ἄλλους γε νὴ Δί', ἔφη, παρακαλῶ, σῶστρα τούτου ἀνακηρύσσων. Τί γάρ; ἔφη, ἐάν τίς σοι κάμνῃ τῶν οἰκετῶν, τούτου ἐπιμελῇ καὶ παρακαλεῖς ἰατρούς, ὅπως μὴ ἀποθάνῃ; Σφόδρα γ', ἔφη[4]. Εἰ δέ τίς σοι τῶν γνωρίμων, ἔφη, πολὺ τῶν οἰκετῶν χρησιμώτερος ὢν κινδυνεύει δι' ἔνδειαν ἀπολέσθαι, οὐκ οἴει σοι ἄξιον εἶναι ἐπιμεληθῆναι ὅπως διασωθῇ[5]; [3] Καὶ μὴν οἶσθά γε ὅτι οὐκ ἀγνώμων ἐστὶν Ἑρμογένης[6], αἰσχύνοιτο δ' ἄν, εἰ ὠφελούμενος ὑπὸ σοῦ μὴ ἀντωφελοίη σε· καίτοι τὸ ὑπηρέτην ἑκόντα τε καὶ εὔνουν καὶ παραμόνιμον [καὶ τὸ κελευόμενον ἱκανὸν ποιεῖν] ἔχειν, καὶ μὴ μόνον τὸ κελευόμενον ἱκανὸν ὄντα ποιεῖν, ἀλλὰ δυνάμενον καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ χρήσιμον εἶναι καὶ προνοεῖν καὶ προβουλεύεσθαι

18. Il discorso di Archedemo risulta alquanto elaborato dal punto di vista retorico, attraverso simmetrie e antitesi accuratamente studiate. È senza dubbio funzionale alle esigenze compositive che la replica agli accusatori di Archedemo sia affidata ad Archedemo stesso; per altro l'opposizione amico / nemico, nonché quella tra i malvagi da un lato e gli onesti e i gentiluomini dall'altro inducono a vedere in Archedemo una sorta di portavoce delle convinzioni dello stesso Senofonte.

19. Quest'ultimo periodo (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., pp. 187-188) è effettivamente fuori posto: in particolare appare del tutto incongruo l'iniziale Ἐκ δὲ τούτου («E da allora»). Il filo logico del discorso risulta invece perfettamente ripristinato se si sposta questo periodo subito dopo il primo periodo del paragrafo, cioè dopo Ὁ δὲ Ἀρχέδημος ... καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ. È difficile, forse impossibile, stabilire se l'attuale collocazione sia frutto di un errore di un copista oppure se si tratti di una svista, di una goffaggine compositiva di Senofonte. Pur con molti dubbi, di fronte a una tradizione manoscritta assolutamente concorde, abbiamo preferito mantenere il testo tradito e pensare a una conclusione maldestra del capitolo da parte dell'autore. Per un caso abbastanza simile vedi I, 6, 15 e n. 41.

10. 1. Ancora una volta Senofonte mira ad accreditare una conoscenza autoptica, implicita nel greco οἶδα; come è facile notare, la formula introduttiva è simile a quella del capitolo precedente: cfr. II, 9, 1 e n. 1; vedi anche II, 7, 1 e n. 5.

2. Personaggio non noto da altre fonti.

3. Come nel capitolo precedente, l'interlocutore di Socrate è un ricco concittadino, ma qui chi prende la parola per primo è Socrate, con il consueto Εἰπέ μοι

e frequentare costoro invece dei gentiluomini?»[18]. E da allora Archedemo fu uno degli amici di Critone e fu tenuto in grande onore dagli altri amici di Critone[19].

[10, 1] So[1] che anche con il suo amico Diodoro[2] tenne una conversazione di questo genere[3]: «Dimmi, Diodoro, se uno dei tuoi servi scappa, ti preoccupi di riprenderlo?». [2] «Certo, e chiedo aiuto anche ad altri, per Zeus, promettendo una ricompensa per chi me lo riporti». «E poi» riprese Socrate «se uno dei tuoi servi è malato, ti prendi cura di lui e chiami dei medici per evitare che muoia?». «Senza dubbio» rispose[4]. «E se uno dei tuoi conoscenti, che è molto più utile dei servi, rischia di morire di fame, non credi che valga la pena di impegnarti per salvarlo?[5] [3] Ora tu sai che Ermogene[6] non è un uomo insensibile e si vergognerebbe di ricevere un beneficio da te senza ricambiarlo; del resto avere un collaboratore volonteroso, benevolo, fedele [e capace di eseguire quanto gli viene ordinato] e non solo capace di eseguire quanto gli viene ordinato, ma anche in grado di rendersi utile di propria iniziativa, di prevedere e di consigliare, penso che valga quanto

(cfr. II, 9, 1 e n. 5). In questo capitolo, proprio come nel precedente, Socrate insegna a due amici, uno ricco e l'altro povero, a risolvere i propri problemi mediante l'aiuto reciproco; inoltre anche qui, come nel capitolo precedente, il dialogo si svolge tra Socrate e l'amico ricco (cfr. II, 9, 1 e n. 1): notevoli, quindi, i punti di contatto tra i due capitoli, anche se si registrano alcune significative divergenze (cfr. *infra*, § 3 e n. 6 e 7; § 4 e n. 10; § 6 e n. 13). Per altro, come si è già accennato (cfr. II, 8, 6 e n. 9), questo capitolo risulta anche speculare e complementare rispetto al cap. 8: la soluzione prospettata da Socrate è la medesima (l'amico povero si guadagnerà da vivere trovando impiego presso un amico ricco), ma mentre nel cap. 8 il problema viene affrontato in una conversazione con l'amico povero, qui invece viene affrontato a partire da una conversazione con l'amico ricco.

4. Cfr. II, 4, 3 e n. 10 e 11.

5. Cfr. ancora II, 4, 3; per l'utilitarismo nei rapporti con gli amici vedi soprattutto II, 4, 5-7 e n. 16, 17 e 23; II, 6, 1-5 e n. 11, 13, 18; cfr. anche *infra*, § 3. Più in generale, per l'utilitarismo nei rapporti tra gli uomini cfr. soprattutto II, 1, 28 e n. 105; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 156-160.

6. Su Ermogene vedi I, 2, 48 e n. 89. Si noti che, mentre nel dialogo precedente il punto di partenza della conversazione era costituito dalle difficoltà del ricco Critone, qui invece, dopo una serie di domande che mirano a stabilire un principio di carattere generale (un amico è più importante e più utile di un servo), Socrate introduce subito il tema della difficile situazione in cui versa Ermogene, notoriamente povero.

πολλῶν οἰκετῶν οἶμαι ἀντάξιον εἶναι[7]. [4] Οἱ μέντοι ἀγαθοὶ οἰκονόμοι, ὅταν τὸ πολλοῦ ἄξιον μικροῦ ἐξῇ πρίασθαι, τότε φασὶ δεῖν ὠνεῖσθαι[8]· νῦν δὲ διὰ τὰ πράγματα[9] εὐωνοτάτους ἔστι φίλους ἀγαθοὺς κτήσασθαι[10]. [5] Καὶ ὁ Διόδωρος, Ἀλλὰ καλῶς γε, ἔφη, λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ κέλευσον ἐλθεῖν ὡς ἐμὲ τὸν Ἑρμογένην. Μὰ Δί', ἔφη, οὐκ ἔγωγε· νομίζω γὰρ οὔτε σοὶ κάλλιον εἶναι τὸ καλέσαι ἐκεῖνον τοῦ αὐτὸν ἐλθεῖν πρὸς ἐκεῖνον οὔτ' ἐκείνῳ μεῖζον ἀγαθὸν τὸ πραχθῆναι ταῦτα ἢ σοί[11].

[6] Οὕτω δὴ[12] ὁ Διόδωρος ᾤχετο πρὸς τὸν Ἑρμογένην· καὶ οὐ πολὺ τελέσας[13] ἐκτήσατο φίλον, ὃς ἔργον εἶχε σκοπεῖν ὅ τι ἂν ἢ λέγων ἢ πράττων ὠφελοίη τε καὶ εὐφραίνοι Διόδωρον.

7. Alla contrapposizione iniziale tra servi da un lato e amici dall'altro (§§ 1-2), subentra quella tra i servi e il collaboratore (ὑπηρέτης): questi, pur venendo descritto con caratteristiche che ricordano in parte quelle del buon amico (cfr. II, 4, 5-7) e pur venendo alla fine definito tale (cfr. *infra*, § 6), è comunque un dipendente pagato per le sue prestazioni (cfr. ancora *infra*, § 6: οὐ πολὺ τελέσας; vedi anche § 4 e n. 10). Del resto, come nota O. GIGON, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 189, questa stessa frase conclusiva è una palese remininiscenza di *Il.*, XI, 514, che esalta il valore di uno specifico τεχνίτης, nella fattispecie il medico.

8. Siamo davanti a un inedito Socrate che non esita a impartire consigli di natura economica, pur presentandoli non come frutto delle proprie riflessioni, ma come opinioni dei buoni amministratori; un Socrate che ricorda curiosamente il padre di Iscomaco, senza dubbio un buon amministratore, impegnato in calcoli di convenienza economica non troppo dissimili da quello qui esposto (cfr. *Oec.*, 20, 22-25): superfluo rilevare che, qui come altrove, quando il Socrate dei *Memorabili* si occupa di questioni economiche non fa altro che dare voce alle convinzioni proprie di Senofonte.

9. L'espressione διὰ τὰ πράγματα è molto generica: può alludere sia alle personale indigenza di Ermogene, sia a una situazione di difficoltà economiche della città (come in II, 7, 2), ovvero a entrambe le circostanze.

molti servi messi insieme[7]. [4] I buoni amministratori, in effetti, dicono che bisogna comprare proprio quando si può acquistare per poco una merce che vale molto[8]: adesso, data la situazione[9], è possibile acquistare buoni amici a un ottimo prezzo»[10]. [5] E Diodoro: «Hai proprio ragione, Socrate: di' a Ermogene di venire da me». «No davvero, per Zeus! Credo che per te sia meno bello mandarlo a chiamare che recarti da lui tu stesso e che fare questo non sia un bene più grande per lui che per te»[11].

[6] Così dunque[12] Diodoro andò da Ermogene; sborsando una somma modesta[13] si procurò un amico che aveva il compito di scoprire con quali parole e con quali azioni avrebbe potuto aiutare e far contento Diodoro.

10. Benché si parli eufemisticamente di amici, è evidente che qui, a differenza che nel capitolo precedente (cfr. II, 9, 4 e n. 13), si allude a persone che forniscono prestazioni professionali retribuite, come emerge in modo inequivoco da queste due ultime frasi e come verrà ribadito anche alla fine del capitolo (cfr. *infra*, § 6 e n. 13). Non è da escludersi che il termine «amici» venga utilizzato per far capire che si tratta non di schiavi ma di uomini liberi. Quanto al tipo di impiego da destinare a Ermogene, Socrate rimane nel vago, parlando genericamente di un ὑπηρέτης, che indica un collaboratore subordinato alla persona che lo tiene alle proprie dipendenze, e neppure la conclusione del capitolo fornisce elementi utili a precisare i compiti assegnati a Ermogene; d'altra parte, l'affinità riscontrabile tra la condizione di Eutero, ridotto in miseria ma un tempo molto abbiente (cfr. II, 8, 1), e quella di Ermogene, povero ma proveniente da una famiglia ricca (cfr. ancora I, 2, 48, n. 89), potrebbe indurre a supporre che quest'ultimo venga assunto per le stesse mansioni di Eutero (cfr. II, 8, 3 e n. 5), cioè per coadiuvare Diodoro nell'amministrazione del suo patrimonio.

11. Anche in questo caso, è il ricco che deve prendere l'iniziativa: cfr. II, 9, 4 e n. 12.

12. Anche qui, come nei capp. 7 e 9, alla conversazione segue una brevissima appendice narrativa che mostra il felice risultato dei suggerimenti di Socrate.

13. Viene qui ribadito l'aspetto della retribuzione monetaria: cfr. *supra*, § 4 e n. 10.

Γ

[1, 1] Ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν[1] ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο ποιῶν ὠφέλει[2], νῦν τοῦτο διηγήσομαι. Ἀκούσας γάρ ποτε[3] Διονυσόδωρον[4] εἰς τὴν πόλιν ἥκειν ἐπαγγελλόμενον στρατηγεῖν διδάξειν, ἔλεξε πρός τινα τῶν ξυνόντων, ὃν ᾐσθάνετο βουλόμενον τῆς τιμῆς ταύτης[5] ἐν τῇ πόλει τυχεῖν· [2] Αἰσχρὸν μέντοι, ὦ νεανία, τὸν βουλόμενον ἐν τῇ πόλει στρατηγεῖν, ἐξὸν τοῦτο μαθεῖν, ἀμελῆσαι αὐτοῦ· καὶ δικαίως ἂν οὗτος ὑπὸ τῆς πόλεως ζημιοῖτο πολὺ μᾶλλον ἢ εἴ τις ἀνδριάντας ἐργολαβοίη

1. 1. Questo è il significato, in questo specifico contesto, dell'espressione τὰ καλὰ: cfr. soprattutto *Cyr.*, I, 2, 15 (leggermente diverso, a mio avviso, il significato di questa stessa espressione in *Resp. Lac.*, 3, 3, dove indica gli onori, le cariche pubbliche, ma anche, più in generale, i diritti di cui godevano gli Spartiati; ancora più generico il valore di τὰ καλά in *Hell.*, V, 3, 9; V, 4, 32). Per una analisi di questa espressione (con particolare riferimento a *Resp. Lac.*, 3, 3) cfr. anche J. BORDES, *Politeia dans la pensée grècque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982, pp. 186-187.

2. Come i sette capitoli precedenti (II, 4-10) formano una sezione dedicata al tema dell'amicizia e dei rapporti con gli amici, così questi primi sette capitoli del III libro costituiscono un blocco unitario, che mostra come Socrate si rendesse utile con preziosi consigli a quanti aspiravano a ricoprire cariche pubbliche: all'interno di questo blocco si potrebbe poi operare una suddivisione tra i primi cinque capitoli, che vertono su cariche militari, e gli altri due, che si occupano, più in generale, di cariche politiche e della formazione di un *leader* politico. In realtà una simile distinzione rischia di essere piuttosto artificiosa, in quanto anche quella che potrebbe sembrare la carica militare per eccellenza, quella di stratego, implicava responsabilità politiche ad alto livello (cfr. *infra*, n. 5).

3. Dopo la premessa che introduce la nuova sezione dell'opera, ci troviamo davanti alla formula che introduce la prima conversazione di questa nuova *tranche*, una formula che risulta un po' ampliata rispetto a quella più comune (cfr. I, 3, 8 e n. 33).

4. Dionisodoro di Chio ci è noto dall'*Eutidemo*, in cui compare a fianco del fratello Eutidemo, l'interlocutore principale di Socrate, da cui appunto il dialogo prende nome: sia Dionisodoro che Eutidemo sono presentati come sofisti, anzi come esperti in eristica (*Euthyd.*, 271 b-272 b), nonché in arte militare, e circon-

LIBRO TERZO

[1, 1] Esporrò ora come si rendeva utile a coloro che aspiravano alle cariche pubbliche[1], spingendoli a impegnarsi nelle attività a cui aspiravano[2]. Una volta[3] infatti, avendo sentito dire che era arrivato in città Dionisodoro[4], che prometteva di insegnare a fare lo stratego, disse a uno dei suoi seguaci, che sapeva desideroso di ottenere quella carica[5] nella città: [2] «È proprio una vergogna, giovanotto, che chi desidera diventare stratego nella nostra città non si preoccupi di imparare a farlo, pur avendone la possibilità: e sarebbe giusto che fosse punito dalla città, molto più di chi si met-

dati da numerosi allievi (*Euthyd.*, 273 a-c). Non si può escludere, anzi pare abbastanza probabile che lo spunto per questa conversazione tra Socrate e Dionisodoro possa essere stato fornito a Senofonte proprio dalla lettura dell'*Eutidemo*; la cosa tuttavia non assume grande rilevanza ai fini della datazione di questa sezione dei *Memorabili*, dal momento che la probabile data di composizione dell'*Eutidemo* è comunque piuttosto alta (intorno al 385 a.C.). Per la complessa questione della composizione e della datazione dei *Memorabili* vedi *Introduzione*, pp. 14-18 e 25-34.

5. La più importante carica politica ad Atene: gli strateghi erano dieci, uno per ciascuna tribù, e non si limitavano a comandare l'esercito, ma si occupavano anche degli aspetti finanziari della guerra, finendo quindi per controllare o quanto meno per condizionare in modo significativo il bilancio della città; notevole, inoltre, la loro influenza nelle scelte di politica estera. Il peso politico di questa carica era poi accresciuto dal fatto che uno stratego poteva essere rieletto più volte, senza limitazioni di sorta: non si dimentichi che fu proprio grazie alla carica di stratego, alla quale fu rieletto per molti anni, che Pericle riuscì a imporsi come protagonista assoluto della vita politica di Atene (in proposito cfr. I, 2, 40 e n. 78). Si ricordi infine che tra le cariche politiche di rilievo la strategia era l'unica elettiva, in quanto si riteneva che richiedesse specifiche competenze in campo militare e, quindi, non potesse essere assegnata tramite il sorteggio (anche la carica di ipparco era elettiva, ma i poteri dell'ipparco erano strettamente limitati all'ambito militare: vedi III, 3, 1 e n. 2).

μὴ μεμαθηκὼς ἀνδριαντοποιεῖν[6]. [3] Ὅλης γὰρ τῆς πόλεως ἐν τοῖς πολεμικοῖς κινδύνοις ἐπιτρεπομένης τῷ στρατηγῷ, μεγάλα τά τε ἀγαθὰ κατορθοῦντος αὐτοῦ καὶ τὰ κακὰ διαμαρτάνοντος εἰκὸς γίγνεσθαι. Πῶς οὖν οὐκ ἂν δικαίως ὁ τοῦ μὲν μανθάνειν τοῦτο ἀμελῶν, τοῦ δὲ αἱρεθῆναι ἐπιμελόμενος ζημιοῖτο; Τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων ἔπεισεν αὐτὸν ἐλθόντα μανθάνειν[7]. [4] Ἐπεὶ δὲ μεμαθηκὼς ἦκε, προσέπαιξεν αὐτῷ λέγων· Οὐ δοκεῖ ὑμῖν, ὦ ἄνδρες, ὥσπερ Ὅμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα γεραρὸν[8] ἔφη εἶναι, οὕτω καὶ ὅδε στρατηγεῖν μαθὼν γεραρώτερος φαίνεσθαι; Καὶ γάρ, ὥσπερ ὁ κιθαρίζειν μαθών, καὶ ἐὰν μὴ κιθαρίζῃ, κιθαριστής ἐστι, καὶ ὁ μαθὼν ἰᾶσθαι, κἂν μὴ ἰατρεύῃ, ὅμως ἰατρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὅδε ἀπὸ τοῦδε τοῦ χρόνου διατελεῖ στρατηγὸς ὤν, κἂν μηδεὶς αὐτὸν ἕληται. Ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος οὔτε ἰατρὸς οὔτε στρατηγός ἐστιν, οὐδ' ἂν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων αἱρεθῇ. [5] Ἀτάρ, ἔφη, ἵνα κἂν ἡμῶν τις ἢ ταξιαρχήσῃ ἢ λοχαγήσῃ[9], ἐπιστημονέστεροι τῶν πολεμικῶν ὦμεν, λέξον ἡμῖν πόθεν ἤρξατό σε διδάσκειν τὴν στρατηγίαν. Καὶ ὅς, Ἐκ τοῦ αὐτοῦ, ἔφη, εἰς ὅπερ καὶ ἐτελεύτα· τὰ γὰρ τακτικὰ ἐμέ γε καὶ ἄλλο οὐδὲν ἐδίδαξεν[10]. [6] Ἀλλὰ μήν, ἔφη ὁ Σωκράτης, τοῦτό γε πολλοστὸν μέρος ἐστὶ στρατηγίας. Καὶ γὰρ παρασκευαστικὸν τῶν εἰς τὸν πόλεμον τὸν στρατηγὸν εἶναι χρὴ καὶ ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις[11] καὶ μηχανικὸν[12]

6. Emerge qui con chiarezza e verrà più volte ribadita (*infra*, § 4; III, 4, 6; III, 4, 12; III, 5, 21-23; III, 6, 2-18; III, 7, 7; III, 9, 10-11; III, 9, 15; IV, 2, 2-7) una concezione della politica intesa come *techne*, come sapere specialistico e, per così dire, professionale (si tenga presente, infatti, che la carica di stratego implicava anche importanti responsabilità politiche: cfr. nota precedente); al riguardo vedi soprattutto I, 2, 9 e n. 23; II, 6, 38 e n. 90; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-9 e n. 11; cfr. inoltre *Introduzione*, pp. 163-176. Non diversa, al riguardo, la posizione del Socrate platonico (cfr., ad es., *Ap.*, 20 a-b; *Alc. I*, 107 a sgg.; *Prot.*, 319 a-d), se non per quanto concerne il contenuto di tale *techne*: in proposito vedi *Introduzione*, pp. 172-174.

7. In effetti Socrate, a detta di Senofonte, era solito indurre i suoi amici a rivolgersi agli esperti per tutto ciò che esulava dalle sue conoscenze: vedi I, 6, 14 e n. 32; IV, 7, 1 e n. 4. Qui, per altro, nel prosieguo della conversazione Socrate si dimostrerà assai più competente del preteso esperto: la cosa potrebbe apparire sorprendente, ma vedi *infra*, n. 26.

8. *Il.*, III, 170.

9. Il tassiarco era appunto il comandante di una τάξις: questo termine indicava, nell'esercito ateniese, il contingente di fanteria fornito da ciascuna delle dieci tribù; il locago, invece, era propriamente il comandante di un loco, una unità di fanteria dell'esercito spartano (gli opliti spartani, infatti, erano divisi nelle cosiddette more, ciascuna delle quali, agli ordini di un polemarco, comprendeva appunto quattro lochi di cento uomini ciascuno). Per il testo vedi *Nota critica*.

tesse a fabbricare statue senza aver imparato a fare lo scultore[6]. [3] Infatti, poiché nei pericoli della guerra la città intera si affida allo stratego, è naturale che dai suoi successi derivino grandi beni e dai suoi errori grandi mali. E allora perché non dovrebbe essere giusto punire chi non si cura di apprendere l'arte dello stratego, ma si dà da fare per essere eletto?». Con tali parole lo convinse ad andare a impararla[7]. [4] Quando ebbe terminato di seguire le lezioni e tornò da Socrate, questi si mise a prenderlo in giro dicendo: «Non vi sembra, amici, che, come Omero diceva che Agamennone era 'venerando'[8], così anche quest'uomo, dopo aver imparato a fare lo stratego, appaia più 'venerando'? In effetti, come chi ha imparato a suonare la cetra è citarista anche se non suona, e chi ha imparato a curare è comunque medico anche se non cura, così anche costui, a partire da questo momento, sarà stratego per sempre, anche se nessuno lo eleggerà. Al contrario chi è privo delle conoscenze necessarie non è né stratego né medico, neppure se fosse eletto da tutti gli uomini del mondo. [5] Ma affinché diventiamo più esperti nelle cose di guerra, nel caso che qualcuno di noi sia nominato tassiarco o locago[9], raccontaci da che punto ha cominciato a insegnarti la strategia». E quello: «Dallo stesso punto con il quale ha anche concluso: in effetti mi ha insegnato la tattica e niente altro»[10]. [6] «Eppure» replicò Socrate «essa è soltanto una piccola parte della strategia: lo stratego infatti deve essere capace di predisporre tutto ciò che serve per la guerra e di procurare i viveri ai soldati[11], deve essere pieno di risorse[12],

10. Cfr. *Cyr.*, I, 6, 12-14, dove il giovane Ciro, nel corso di un lungo colloquio con il padre Cambise, ricorda appunto di aver avuto un insegnante che, proprio come Dionisodoro, si era fatto pagare per insegnargli l'arte di comandare ai soldati, ma gli aveva insegnato soltanto la tattica. Più in generale, le qualità che, secondo Socrate, deve possedere il bravo stratego (*infra*, § 6) ricordano per molti aspetti quelle delineate da Cambise nella conversazione con il figlio Ciro (cfr., in particolare, *Cyr.*, I, 6, 27). Anche nel prosieguo del capitolo non mancheranno alcuni passi che richiamano da vicino la *Ciropedia*: cfr. *infra*, n. 13, 14, 17, 19, 20, 24, 25, 26.

11. Cfr. III, 4, 2; vedi anche *Cyr.*, I, 6, 9-10, dove è Cambise a sottolineare l'importanza di garantire i rifornimenti all'esercito; del resto, come emerge dalla lettura dell'*Anabasi*, Senofonte stesso, durante l'impresa dei Diecimila e in particolare nel corso della drammatica ritirata, aveva avuto modo di rendersi conto della centralità di questo problema.

12. Così, in un'accezione ampia, abbiamo inteso il greco μηχανικός, che non

καὶ ἐργαστικὸν[13] καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν[14] καὶ ἀγχίνουν καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὠμὸν[15] καὶ ἁπλοῦν[16] τε καὶ ἐπίβουλον[17] καὶ φυλακτικόν[18] τε καὶ κλέπτην[19] καὶ προετικὸν καὶ ἅρπαγα[20] καὶ φιλόδωρον καὶ πλεονέκτην[21] καὶ ἀσφαλῆ[22] καὶ ἐπιθετικόν[23], καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμῃ[24] [ἃ] δεῖ τὸν εὖ

allude specificamente ai μηχανήματα, cioè agli espedienti, agli stratagemmi, alle insidie di guerra (ad essi fa riferimento invece, poco più avanti, ἐπίβουλος), bensì, più in generale, alla capacità di trovare soluzioni anche a situazioni critiche e impreviste: al riguardo vedi anche A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs Socratiques de Xénophon. Étude critique*, Paris, 1933, p. 20.

13. Cfr. *Cyr.*, I, 6, 18, dove Cambise parla di un generale operoso (ἐργάτης, assai vicino al nostro ἐργαστικός), la cui solerzia si esplica nell'assicurare al meglio i rifornimenti e nel fare in modo che i suoi soldati godano delle migliori condizioni fisiche.

14. Questa ci è sembrata la soluzione meno inadeguata per tradurre con un unico aggettivo il greco καρτερικός, che propriamente significa «dotato di *karteria*», cioè capace di sopportare il caldo, il freddo, la fatica (cfr. I, 2, 1 e n. 2): su questa capacità insiste anche Cambise (*Cyr.*, I, 6, 25).

15. Inizia qui una serie formata da sei coppie di aggettivi: gli aggettivi di ciascuna coppia sono in palese opposizione, il che spesso aiuta a coglierne il significato in modo più puntuale; quasi sempre, inoltre, il secondo aggettivo esprime una qualità apparentemente negativa, ma in realtà indispensabile per un buon comandante. Qui, ad es., può sembrare strano che un bravo stratego debba essere ὠμός, vale a dire «crudele», «spietato»: in questo caso ci soccorre, sia pure indirettamente, il confronto con *An.*, II, 6, dove Senofonte, tracciando un rapido ritratto degli strateghi catturati a tradimento da Tissaferne, finisce per delineare quelle che sono, a suo avviso, le caratteristiche del comandante ideale (che, ovviamente, altri non è se non Senofonte stesso). Ai fini del nostro discorso i ritratti che ci interessano sono quelli di Clearco e di Prosseno, che risultano entrambi comandanti inadeguati, per motivi diametralmente opposti: Clearco, infatti, è ὠμός (*An.*, II, 6, 12) e quindi capace di mantenere una ferrea disciplina, ma tale disciplina si fonda soltanto sulla paura delle punizioni (*An.*, II, 6, 10 e 14) ed è del tutto priva di qualsiasi componente di consenso (*An.*, II, 6, 13), tanto è vero che i suoi soldati, se guardano a lui con fiducia nei momenti di emergenza (*An.*, II, 6, 11), non appena il pericolo viene meno, preferiscono passare agli ordini di un altro generale (*An.*, II, 6, 12). Clearco, quindi, per usare i due aggettivi che qui ricorrono, è ὠμός, ma non φιλόφρων. Viceversa Prosseno si dimostra inadeguato proprio perché non è mai ὠμός, e quindi, se è in grado di assicurarsi l'obbedienza e la devozione a quanti sono persone perbene come lui, è incapace di imporsi ai disonesti che tramano contro di lui, convinti di poterlo manovrare a proprio piacimento (*An.*, II, 6, 19-20): Prosseno insomma, se volessimo usare ancora una volta i due aggettivi in questione, potrebbe essere definito φιλόφρων, ma non ὠμός. Da notare, inoltre, che nella *Ciropedia*, nel corso del colloquio tra Ciro e Cambise che presenta tanti punti di contatto con questo capitolo, Cambise sostiene con forza che un buon *leader* deve farsi amare da quanti sono soggetti al suo comando utilizzando gli stessi metodi che si usano per farsi amare dagli amici (*Cyr.*, I, 6, 24): il che indurrebbe a pensare che qui la scelta del termine φιλόφρων sia tutt'altro che casuale. Più in generale, tuttavia, le sei coppie di aggettivi antitetici attribuiti al buon comandante si giustificano in base al comportamento opposto che deve adottare verso gli amici, vale a dire i propri subordinati, e verso i nemici: il primo aggettivo si riferisce appunto alla condotta da tenere nei confron-

operoso[13], sollecito, paziente[14], perspicace, amichevole e spietato[15], schietto[16] e ingannatore[17], economo[18] e ladro[19], prodigo e rapace[20], generoso e avido[21], prudente[22] e audace[23]; e molte altre qualità, in parte naturali in parte frutto delle proprie conoscenze[24], deve possedere chi intende essere

ti dei propri soldati e il secondo alla condotta da tenere nei confronti dei nemici, rispetto ai quali risultano pienamente legittime anche azioni che a prima vista possono sembrare inammissibili: in proposito cfr. soprattutto II, 2, 2 e n. 4; IV, 2, 15-16 e n. 30; *Introduzione*, pp. 153-156; vedi anche *Cyr.*, I, 6, 27-34.

16. Cfr. IV, 2, 16, dove il medesimo aggettivo (ἁπλοῦς) è utilizzato (al superlativo) in relazione al comportamento da tenere nei confronti degli amici.

17. Abbiamo reso con «ingannatore» il greco ἐπιβούλος, che propriamente vale «che tende insidie», «che sa tendere insidie», ovviamente nei confronti dei nemici: vedi *Cyr.*, I, 6, 27; cfr. anche IV, 2, 15 e n. 29.

18. Così abbiamo cercato di rendere con un unico aggettivo (per una traduzione diversa, alla luce di un differente contesto, vedi III, 4, 9 e n. 15) il greco φυλακτικός, che propriamente vale «che tende a conservare»: la scelta di questo significato (in alternativa a quello di «cauto», «prudente»), si impone sia in base all'opposizione a κλέπτης, sia in base al confronto con III, 4, 9 (cfr. anche ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 1, 1120 b 15), sia infine in base al fatto che il significato di «cauto», «prudente» è espresso poco dopo da ἀσφαλής.

19. Naturalmente in rapporto ai beni dei nemici (cfr. IV, 2, 15; e soprattutto *Cyr.*, I, 6, 27); per altre possibili (ma improbabili) interpretazioni rinviamo a A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 22-23.

20. Così abbiamo reso il greco ἅρπαξ (cfr. *Cyr.*, I, 6, 27), che si riferisce specificamente al saccheggio, una pratica costantemente associata alla guerra (cfr. IV, 2, 15) e talora causa e obiettivo di una spedizione militare. Ancora una volta è illuminante il confronto con l'*Anabasi*: dopo la conclusione della campagna di Tracia, Senofonte, passato in Asia Minore, prima di unirsi alle truppe dello spartano Tibrone, decide di compiere una spedizione contro un ricco persiano, Asidate, esclusivamente allo scopo di razziarne tutti i beni (*An.*, VII, 8, 9-23): tale spedizione è giustificata dal nobile scopo di premiare i locaghi e i soldati più meritevoli (*An.*, VII, 8, 11), nonché di mettere Senofonte in condizione di poter fare lui stesso doni ad altri (*An.*, VII, 8, 23: elegante eufemismo che indica un notevole arricchimento personale).

21. Così ho inteso il greco πλεονέκτης, sia perché questo è il significato corrente dell'aggettivo, sia in base all'opposizione rispetto a φιλόδωρον. Del tutto fuorviante mi sembra invece, in questo caso, il confronto con *Cyr.*, I, 6, 27, dove πλεονέκτης non è usato assolutamente, ma regge il genitivo τῶν πολεμίων, cosicché l'intera frase εἶναι ... ἐν παντὶ πλεονέκτην τῶν πολεμίων vale «prevalere in tutto sui nemici».

22. Così, tenendo conto dell'opposizione rispetto a ἐπιθετικός, ho inteso il greco ἀσφαλής, che propriamente significa «sicuro», «esente da pericoli»: qui invece indica chi vuole starsene al sicuro, chi non intende correre rischi.

23. Propriamente: «pronto all'attacco»: cfr. IV, 1, 3.

24. Nel testo greco la natura (φύσις) e la conoscenza (ἐπιστήμη) sono poste (anche a livello di struttura sintattica) sullo stesso piano; non diversamente, nel caso di Ciro, quando si tratta di indagare le cause per cui riuscì a eccellere nell'arte di governare gli uomini, Senofonte fa riferimento alle qualità naturali (φύσις), poste sullo stesso piano del lignaggio (γέννα) e della educazione (παιδεία): vedi *Cyr.*, I, 1, 6.

στρατηγήσοντα ἔχειν. [7] Καλὸν δὲ καὶ τὸ τακτικὸν εἶναι· πολὺ γὰρ διαφέρει στράτευμα τεταγμένον ἀτάκτου, ὥσπερ λίθοι τε καὶ πλίνθοι καὶ ξύλα καὶ κέραμος ἀτάκτως μὲν ἐρριμμένα οὐδὲν χρήσιμά ἐστιν, ἐπειδὰν δὲ ταχθῇ κάτω μὲν καὶ ἐπιπολῆς τὰ μήτε σηπόμενα μήτε τηκόμενα, οἵ τε λίθοι καὶ ὁ κέραμος, ἐν μέσῳ δὲ αἵ τε πλίνθοι καὶ τὰ ξύλα, ὥσπερ ἐν οἰκοδομίᾳ συντίθεται, τότε γίγνεται πολλοῦ ἄξιον κτῆμα, οἰκία[25]. [8] Ἀλλὰ πάνυ, ἔφη ὁ νεανίσκος, ὅμοιον, ὦ Σώκρατες, εἴρηκας. Καὶ γὰρ ἐν τῷ πολέμῳ τούς τε πρώτους ἀρίστους δεῖ τάττειν καὶ τοὺς τελευταίους, ἐν μέσῳ δὲ τοὺς χειρίστους, ἵνα ὑπὸ μὲν τῶν ἄγωνται, ὑπὸ δὲ τῶν ὠθῶνται[26]. [9] Εἰ μὲν τοίνυν, ἔφη, καὶ διαγιγνώσκειν σε τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τοὺς κακοὺς ἐδίδαξεν· εἰ δὲ μή, τί σοι ὄφελος ὧν ἔμαθες; Οὐδὲ γὰρ εἴ σε ἀργύριον ἐκέλευσε πρῶτον μὲν καὶ τελευταῖον τὸ κάλλιστον τάττειν, μέσον δὲ τὸ χείριστον, μὴ διδάξας διαγιγνώσκειν τό τε καλὸν καὶ τὸ κίβδηλον, οὐδὲν ἄν σοι ὄφελος ἦν. Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐκ ἐδίδαξεν· ὥστε αὐτοὺς ἂν ἡμᾶς δέοι τούς τε ἀγαθοὺς καὶ τοὺς κακοὺς κρίνειν. [10] Τί οὖν οὐ σκοποῦμεν, ἔφη, πῶς ἂν αὐτῶν μὴ διαμάρτοιμεν; Βούλομαι, ἔφη ὁ νεανίσκος. Οὐκοῦν, ἔφη, εἰ μὲν ἀργύριον δέοι ἁρπάζειν, τοὺς φιλαργυρωτάτους πρώτους καθιστάντες ὀρθῶς ἂν τάττοιμεν; Ἔμοιγε δοκεῖ. Τί δὲ τοὺς κινδυνεύειν μέλλοντας; Ἆρα τοὺς φιλοτιμοτάτους προτακτέον; Οὗτοι γοῦν εἰσιν, ἔφη, οἱ ἕνεκα ἐπαίνου κινδυνεύειν ἐθέλοντες[27]. Οὐ τοίνυν οὗτοί γε ἄδηλοι, ἀλλ' ἐπιφανεῖς πανταχοῦ ὄντες εὐεύρετοι[28] ἂν εἶεν. [11] Ἀτάρ, ἔφη, πότερά σε τάττειν μόνον ἐδίδαξεν, ἢ καὶ ὅπῃ

25. Questo paragone tra la disposizione di un esercito e la struttura di una casa ricorre, anche se formulato in modo molto più sintetico, in *Cyr.*, VI, 3, 25, dove è inserito in un discorso di Ciro. Per l'importanza dell'ordine in un esercito vedi anche *Oec.*, 8, 4-7.

26. Cfr. ancora *Cyr.*, VI, 3, 25; VII, 5, 5 (dove questa è appunto la disposizione dell'esercito di Ciro). I numerosi riscontri tra i primi otto paragrafi di questo capitolo e alcuni passi della *Ciropedia* (in particolare tra *Mem.*, III, 1, 6 e *Cyr.*, I, 6, 27, che presentano coincidenze davvero significative) non poteva non suscitare l'interrogativo della priorità dell'una o dell'altra opera: i tentativi di risolvere la questione sulla base del confronto tra i luoghi paralleli sono stati numerosi, ma inevitabilmente poco convincenti, in quanto le argomentazioni addotte possono essere facilmente rovesciate: vedi *Introduzione*, p. 26. Più importante invece sottolineare, a proposito dei passi paralleli, che le affermazioni qui attribuite a Socrate sono poste, nella *Ciropedia*, sulla bocca di Cambise (oppure, nel caso di *Cyr.*, VI, 3, 25, dello stesso Ciro), il che dimostra chiaramente che, in entrambi i casi, Senofonte presta ai suoi personaggi quelle che erano le sue

un bravo stratego. [7] Ed è bene che sia esperto anche nella tattica: un esercito ben schierato, infatti, è molto diverso da un esercito in preda al disordine: come le pietre, i mattoni, il legno e l'argilla, se gettati alla rinfusa non servono a niente, ma se in basso e sulla sommità si dispongono quei materiali che non imputridiscono né si infradiciano, cioè le pietre e l'argilla, mentre in mezzo si collocano i mattoni e il legno, come si fa quando si costruisce, allora il risultato è un bene di grande valore, la casa»[25]. [8] E il giovane: «Hai fatto, Socrate, un paragone davvero perfetto. Anche in guerra infatti bisogna schierare nelle prime e nelle ultime file i migliori, in mezzo invece i peggiori, affinché siano trascinati dai primi e spinti dagli ultimi»[26]. [9] «Ma allora» riprese Socrate «ti ha insegnato anche a distinguere i valorosi dai vili; altrimenti a che cosa ti servirebbe quello che hai imparato? Allo stesso modo, se ti avesse ordinato di mettere per primo e per ultimo il denaro migliore e in mezzo il peggiore, senza averti insegnato a distinguere la moneta buona da quella falsa, non ti sarebbe servito a niente». «Ma, per Zeus, non me l'ha insegnato! Perciò dobbiamo distinguere noi da soli i valorosi dai vili». [10] «E allora» riprese Socrate «perché non esaminiamo come fare per non sbagliarci sul conto di queste persone?». «D'accordo» rispose il giovane. «Dunque» continuò Socrate «se dovessimo portar via del denaro, non disporremmo bene i nostri uomini mettendo in prima fila i più avidi?». «Mi pare di sì». «E che fare con quelli che devono affrontare un pericolo? Non dovremmo schierare davanti a tutti i più desiderosi di gloria? «. «Senza dubbio: sono proprio loro quelli che si espongono volentieri al pericolo nella speranza di essere elogiati»[27] rispose. «Uomini di questo genere non restano certo nell'ombra, anzi sarebbe facile trovarli[28], perché dappertutto si mettono in mostra. [11] E ti ha insegnato» con-

personali convinzioni in materia (e si tratta di una materia in cui Senofonte si sentiva, non a torto, particolarmente competente): cfr. ancora *Introduzione*, pp. 164-165.

27. Cfr. III, 3, 14 e n. 13.

28. Per il testo vedi *Nota critica*.

καὶ ὅπως χρηστέον ἑκάστῳ τῶν ταγμάτων; Οὐ πάνυ, ἔφη. Καὶ μὴν πολλά γ' ἐστὶ πρὸς ἃ οὔτε τάττειν οὔτε ἄγειν ὡσαύτως προσήκει. Ἀλλὰ μά Δί', ἔφη, οὐ διεσαφήνιζε ταῦτα. Νὴ Δί', ἔφη, πάλιν τοίνυν ἐλθὼν ἐπανερώτα[29]· ἢν γὰρ ἐπίστηται καὶ μὴ ἀναιδὴς ᾖ αἰσχυνεῖται ἀργύριον εἰληφὼς[30] ἐνδεᾶ σε ἀποπέμψασθαι.

[2, 1] Ἐντυχὼν δέ ποτε στρατηγεῖν ᾑρημένῳ τῷ, Τοῦ ἕνεκα, ἔφη[1], Ὅμηρον οἴει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορεῦσαι ποιμένα λαῶν[2]; Ἆρά γε ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα δεῖ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως σῶαί τε ἔσονται αἱ οἷες καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἕξουσι καί, οὗ ἕνεκα τρέφονται, τοῦτο ἔσται, οὕτω καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ ὅπως σῶοί τε οἱ στρατιῶται ἔσονται καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἕξουσι καί, οὗ ἕνεκα στρατεύονται, τοῦτο ἔσται[3]; Στρατεύονται δέ, ἵνα κρατοῦντες τῶν πολεμίων εὐδαιμονέστεροι ὦσιν[4]. [2] Ἢ τί δήποτε οὕτως ἐπῄνεσε τὸν Ἀγαμέμνονα, εἰπών·

Ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής[5];

Ἆρά γε ὅτι αἰχμητής τε [καὶ] κρατερὸς ἂν εἴη, οὐκ εἰ μόνος αὐτὸς εὖ ἀγωνίζοιτο πρὸς τοὺς πολεμίους, ἀλλ' εἰ καὶ παντὶ τῷ στρατοπέδῳ τούτου αἴτιος εἴη[6], καὶ βασιλεὺς ἀγαθός, οὐκ εἰ μόνον τοῦ ἑαυτοῦ βίου καλῶς προεστήκοι, ἀλλ' εἰ καί, ὧν βασι-

29. L'invito di Socrate è chiaramente ironico, anche alla luce di quanto afferma subito dopo.

30. Diviene qui palese la caratterizzazione in senso negativo di Dionisodoro, che non soltanto si fa pagare, ma si fa pagare per un insegnamento lacunoso e inadeguato. Per la polemica nei confronti di chi insegna a pagamento vedi soprattutto la seconda conversazione tra Socrate e Antifonte (I, 6, 11-14).

2. 1. Mentre nel capitolo precedente la formula introduttiva risultava più ampia del solito (cfr. III, 1, 1 e n. 3), qui al contrario risulta ridotta al minimo.

2. Celebre epiteto formulare che ricorre frequentemente nell'Iliade riferito ad Agamennone: cfr. ad es., *Il.*, II, 243; XI, 187; XIV, 22; per l'uso di questa metafora vedi I, 2, 32 e n. 69.

3. Il paragone tra il pastore e lo stratego ricorda da vicino il paragone (per altro topico) tra il pastore e il re che troviamo in *Cyr.*, VIII, 2, 14, nel contesto di un discorso attribuito a Ciro (ma cfr. anche *Cyr.*, I, 1, 2-3).

4. Cfr. *Cyr.*, I, 5, 9, dove una considerazione abbastanza simile fa parte di un discorso di Ciro. Vale la pena di ricordare che, nel I libro della *Repubblica*, Socrate sostiene una posizione analoga, affermando che, nell'esercizio di qualsiasi carica pubblica, chi governa non persegue il proprio utile, ma l'utile dei governati (*Resp.*, 342 e): sarà invece Trasimaco, ricorrendo al paragone tra i pastori e i governanti, ad asserire che, come bovari e pastori non si curano affatto del bene

tinuò Socrate «soltanto a schierare gli uomini o anche dove e come bisogna utilizzare i vari corpi di soldati?». «Veramente, no» rispose. «Eppure ci sono molte situazioni nelle quali non è opportuno né schierare né far marciare i soldati nello stesso modo». «Per Zeus, questo non me l'ha spiegato!». «E tu, per Zeus, torna da lui e domandaglielo[29]: se lo sa e non è uno spudorato, si vergognerà di averti congedato, dopo essersi fatto pagare[30], senza che tu avessi appreso queste cose».

[2, 1] Una volta, imbattutosi in un tale che era stato eletto stratego, gli domandò[1]: «Perché pensi che Omero chiami Agamennone 'pastore di popoli'?[2] Forse perché, come il pastore deve preoccuparsi che le pecore siano sane e salve, abbiano cibo sufficiente e si raggiunga lo scopo per cui vengono allevate, così anche lo stratego deve preoccuparsi che i soldati siano sani e salvi, abbiano cibo sufficiente e si raggiunga lo scopo per cui combattono?[3] E combattono per essere più felici grazie alla sconfitta dei nemici[4]. [2] O perché mai Omero ha lodato tanto Agamennone dicendo:

insieme buon re e valoroso guerriero?[5]

Forse che sarebbe stato un guerriero valoroso se avesse combattuto coraggiosamente contro i nemici lui solo, ma non fosse stato anche artefice di un simile comportamento da parte di tutto l'esercito?[6] E sarebbe stato un buon re se avesse regolato bene la propria vita soltanto, ma non fosse

del gregge, ma del bene proprio e di quello dei loro padroni, così anche i governanti mirano esclusivamente al proprio utile, mentre i governati non hanno altra alternativa che fare l'utile del più forte, cioè di chi governa, e di renderlo felice mettendosi al suo servizio, senza potere affatto rendere felici se stessi (*Resp.*, 343 b-d). Infine il paragone tra pastori e governanti verrà ripreso dallo stesso Socrate nella sua replica a Trasimaco (*Resp.*, 345 c-d).

5. *Il.*, III, 179 (trad. di G. Paduano); questo stesso verso ricorre anche in *Symp.*, 4, 6, dove è citato da Antistene.

6. Cfr. *Cyr.*, II, 1, 11; III, 3, 38: in entrambi i passi un'affermazione simile è attribuita a Ciro. Il valore trascinante dell'esempio è uno dei temi ricorrenti della *Ciropedia*: Ciro è un eccellente comandante e un ottimo re anche perché rappresenta un modello sia per i suoi soldati sia, più in generale, per i suoi sudditi (cfr. in particolare *Cyr.*, VIII, 1, 24-39). Del resto anche il Socrate dei *Memorabili* rende migliori quanti lo frequentano anche mediante l'esempio della propria condotta: vedi I, 2, 3 e n. 7.

λεύοι, τούτοις εὐδαιμονίας αἴτιος εἴη[7]; [3] Καὶ γὰρ βασιλεὺς αἱρεῖται[8] οὐχ ἵνα ἑαυτοῦ καλῶς ἐπιμελῆται, ἀλλ' ἵνα καὶ οἱ ἑλόμενοι δι' αὐτὸν εὖ πράττωσι· καὶ στρατεύονται δὲ πάντες ἵνα ὁ βίος αὐτοῖς ὡς βέλτιστος ᾖ, καὶ στρατηγοὺς αἱροῦνται τούτου ἕνεκα, ἵνα πρὸς τοῦτο αὐτοῖς ἡγεμόνες ὦσι. [4] Δεῖ οὖν τὸν στρατηγοῦντα τοῦτο παρασκευάζειν τοῖς ἑλομένοις αὐτὸν στρατηγόν· καὶ γὰρ οὔτε κάλλιον τούτου ἄλλο ῥᾴδιον εὑρεῖν οὔτε αἴσχιον τοῦ ἐναντίου. Καὶ οὕτως ἐπισκοπῶν τίς εἴη ἀγαθοῦ ἡγεμόνος[9] ἀρετὴ τὰ μὲν ἄλλα περιῄρει, κατέλειπε δὲ τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται[10].

[3, 1] Καὶ ἱππαρχεῖν[2] δέ τινι ᾠημένῳ οἶδά[1] ποτε αὐτὸν τοιάδε διαλεχθέντα· Ἔχοις ἄν, ἔφη, ὦ νεανία, εἰπεῖν ἡμῖν ὅτου ἕνε-

7. Cfr. *infra*, § 4 e n. 10.

8. A una prima lettura, si rimane un po' sconcertati, dato che il re non viene scelto (αἱρεῖται), bensì di solito è tale per successione dinastica: probabilmente questa espressione è stata usata per analogia con quanto avviene con lo stratego, che viene invece scelto, dato che si tratta di una carica elettiva (cfr. III, 1, 1 e n. 5). Per questa assimilazione dello stratego e, più in generale, di un *leader* politico a un re vedi soprattutto II, 1, 17 e n. 52; III, 9, 10 e n. 16.

9. Non è casuale, a mio avviso, l'impiego del termine «comandante» (ἡγεμών; vedi anche il successivo ἡγῆται) in luogo di «stratego»: il discorso, infatti, verte non tanto sulle qualità e sui requisiti propri di un bravo stratego, quanto, più in generale, su quelli di un *leader* politico.

10. Riguardo a quest'ultima affermazione attribuita a Socrate, senz'altro molto impegnativa, vedi III, 6, 18 e n. 24; IV, 1, 2 e n. 8; e soprattutto *Introduzione*, pp. 165-167. Come è facile constatare, questa è la più breve di tutte le conversazioni dei *Memorabili*; anzi, a voler essere rigorosi, non si tratta neppure di una conversazione, dato che l'anonimo interlocutore non prende mai la parola, bensì di una breve lezione tenuta da Socrate; ciò ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare che Senofonte abbia riassunto in modo piuttosto infelice un precedente *logos sokratikos* scritto da qualche altro discepolo di Socrate, mentre altri si limitato a parlare di un dialogo malriuscito, anzi, per usare la pittoresca espressione del Delatte, di un dialogo abortito: vedi A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 30-31.

3. 1. La formula introduttiva (in cui οἶδα, a differenza dell'italiano «sapere», implica una conoscenza autoptica) è quasi identica a quella che si rinviene in II, 10, 1; per queste attestazioni di testimonianza personale premesse a molte conversazioni vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32; II, 1, 1 e n. 1. A differenza che nel capitolo precedente, in questo dialogo l'interlocutore di Socrate partecipa alla conversazione, anche se, per lo più, si limita ad assentire.

2. Gli ipparchi erano i due comandanti della cavalleria ateniese, eletti annualmente al pari degli strateghi; tuttavia, mentre la carica di stratego aveva un forte peso politico, le competenze degli ipparchi erano rigorosamente limitate all'ambito militare; in caso di guerra, inoltre, erano subordinati agli strateghi e tenuti a eseguire i loro ordini. Quanto all'interesse di Senofonte per la cavalleria, esso nasce certamente dalla sua esperienza personale, dato che aveva combattu-

stato anche artefice di felicità per i suoi sudditi?[7] [3] In effetti si sceglie un re[8] non perché si prenda cura di sé attentamente, ma perché anche coloro che lo hanno scelto vivano bene grazie a lui. E tutti vanno in guerra per avere la migliore vita possibile e scelgono gli strateghi proprio perché essi li guidino a raggiungere tale obiettivo. [4] Ecco quello che lo stratego deve assicurare a quanti lo hanno eletto: non è facile trovare un'altra cosa più bella di questa né più brutta del suo contrario». E così, indagando quale fosse la virtù propria del buon comandante[9], scartava tutto il resto e lasciava soltanto la capacità di rendere felici coloro su cui si comanda[10].

[3, 1] E so[1] che una volta tenne questa conversazione con uno che era stato eletto ipparco[2]: «Sapresti spiegarci, giova-

to nella cavalleria ateniese sotto i Trenta (cfr. *Introduzione*, p. 75 e n. 349), ed è attestato da non pochi passi dell'*Anabasi* e della *Ciropedia*, in cui Senofonte si mostra fermamente convinto dell'importanza decisiva di un corpo di cavalleria ben addestrato (cfr. *An.*, II, 4, 6; III, 1, 2; III, 3, 9-10; III, 3, 19-20; *Cyr.*, IV, 1, 11; IV, 3, 7-23; vedi anche *Ages.*, 1, 23-24; *Hell.*, III, 4, 15). Inoltre, come è noto, Senofonte compose un breve trattato sui compiti del comandante della cavalleria, l'*Ipparchico*, a cui si aggiunse in seguito, come apprendiamo dall'autore stesso (*Eq.*, 12, 14), un'appendice strettamente tecnica dedicata all'equitazione, l'*Arte equestre*. Anche questo capitolo dei *Memorabili* verte sui compiti dell'ipparco ed è stato pressoché inevitabile che si ponesse il problema del rapporto tra le due opere, un problema assai arduo e forse destinato a non trovare soluzione, dato che il confronto tra i due testi non offre elementi decisivi a stabilire la priorità dell'uno o dell'altro. Del resto, più in generale, è la datazione di entrambe le opere che rimane problematica. L'*Ipparchico*, infatti, in base a un'allusione al pericolo tebano che minaccia Atene (*Hipp.*, 7, 3), sembrerebbe presupporre la situazione venutasi a creare dopo la battaglia di Mantinea, il che porterebbe a individuare nel 362 a. C. un sicuro *terminus post quem* (É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 430-431, ritiene di poter fissare una datazione ancora più precisa, cioè la primavera del 357, ma con argomentazioni poco persuasive): in questo caso sarebbe ragionevole considerare questo capitolo dei *Memorabili* come una sorta di primo abbozzo del trattato (così J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947, pp. 274-275). In realtà la questione è più complessa, perché non è del tutto certo che il 362 rappresenti il *terminus post quem* per l'*Ipparchico*: in effetti la minaccia tebana, a cui accenna *Hipp.*, 7, 3, si concretizza soprattutto dopo la battaglia di Mantinea, ma è già una realtà all'indomani della battaglia di Leuttra, nel qual caso il *terminus post quem* verrebbe a essere il 371: questa sembra essere l'opinione, ad es., del Delatte, che colloca la composizione dell'*Ipparchico* dopo il 370 (A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 46). Ancora più complesso, inoltre, il problema della datazione dei *Memorabili*, in particolare per quanto riguarda la seconda *tranche* dell'opera, la sezione apomnemoneutica (I, 3-IV, 8): in proposito vedi *infra*, § 11 e n. 8; II, 3, 4 e n. 13; III, 5, 2-4 e n. 4 e 5; III, 5, 11, n. 17 e 18; III, 5, 16, n. 30; III, 5, 20, n. 34; III, 12, 1 e n. 6; III, 12, 6 e n. 11; *Introduzione*, pp. 25-34.

κα ἐπεθύμησας ἱπparχεῖν; Οὐ γὰρ δὴ τοῦ πρῶτος τῶν ἱππέων ἐλαύνειν· καὶ γὰρ οἱ ἱπποτοξόται τούτου γε ἀξιοῦνται[3]· προελαύνουσι γοῦν καὶ τῶν ἱππάρχων. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦ γνωσθῆναί γε ἐπεὶ καὶ οἱ μαινόμενοί γε ὑπὸ πάντων γιγνώσκονται. [2] Ἀληθές, ἔφη, καὶ τοῦτο λέγεις. Ἀλλ' ἄρα ὅτι τὸ ἱππικὸν οἴει τῇ πόλει βέλτιον ἂν ποιήσας παραδοῦναι καί, εἴ τις χρεία γίγνοιτο ἱππέων, τούτων ἡγούμενος ἀγαθοῦ τινος αἴτιος γενέσθαι τῇ πόλει; Καὶ μάλα, ἔφη. Καὶ ἔστι γε νὴ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης, καλόν, ἐὰν δύνῃ ταῦτα ποιῆσαι. Ἡ δὲ ἀρχή που ἐφ' ἧς ἦρησαι ἵππων τε καὶ ἀμβατῶν ἐστιν. Ἔστι γὰρ οὖν, ἔφη. [3] Ἴθι δή, λέξον ἡμῖν τοῦτο πρῶτον, ὅπως διανοῇ τοὺς ἵππους βελτίους ποιῆσαι. Καὶ ὅς, Ἀλλὰ τοῦτο μέν, ἔφη, οὐκ ἐμὸν οἶμαι τὸ ἔργον εἶναι, ἀλλ' ἰδίᾳ ἕκαστον δεῖν τοῦ ἑαυτοῦ ἵππου ἐπιμελεῖσθαι. [4] Ἐὰν οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, παρέχωνταί σοι τοὺς ἵππους οἱ μὲν οὕτω κακόποδας ἢ κακοσκελεῖς ἢ ἀσθενεῖς, οἱ δὲ οὕτως ἀτρόφους ὥστε μὴ δύνασθαι ἀκολουθεῖν, οἱ δὲ οὕτως ἀναγώγους ὥστε μὴ μένειν ὅπου ἂν σὺ τάξῃς, οἱ δὲ οὕτω λακτιστὰς ὥστε μηδὲ τάξαι δυνατὸν εἶναι, τί σοι τοῦ ἱππικοῦ ὄφελος ἔσται[4]; Ἢ πῶς δυνήσῃ τοιούτων ἡγούμενος ἀγαθόν τι ποιῆσαι τὴν πόλιν; Καὶ ὅς, Ἀλλὰ καλῶς τε λέγεις, ἔφη, καὶ πειράσομαι τῶν ἵππων εἰς τὸ δυνατὸν ἐπιμελεῖσθαι. [5] Τί δέ; Τοὺς ἱππέας οὐκ ἐπιχειρήσεις, ἔφη, βελτίονας ποιῆσαι; Ἔγωγ', ἔφη. Οὐκοῦν πρῶτον μὲν ἀναβατικωτέρους ἐπὶ τοὺς ἵππους ποιήσεις αὐτούς; Δεῖ γοῦν, ἔφη· καὶ γὰρ εἴ τις αὐτῶν καταπέσοι, μᾶλλον ἂν οὕτω σῴζοιτο. [6] Τί γάρ; Ἐάν που κινδυνεύειν δέῃ, πότερον ἐπάγειν τοὺς πολεμίους ἐπὶ τὴν ἄμμον κελεύσεις, ἔνθαπερ εἰώθατε ἱππεύειν, ἢ πειράσῃ τὰς μελέτας ἐν τοιούτοις ποιεῖσθαι χωρίοις ἐν οἷοισπερ οἱ πόλεμοι γίγνονται; Βέλτιον γοῦν, ἔφη. [7] Τί γάρ; Τοῦ βάλλειν ὡς πλείστους ἀπὸ τῶν ἵππων ἐπιμέλειάν τινα ποιήσῃ; Βέλτιον γοῦν, ἔφη, καὶ τοῦτο. Θήγειν δὲ τὰς

3. Qui si parla, ovviamente, non delle battaglie, ma delle sfilate, che rivestivano un ruolo importante in parecchie feste ateniesi: cfr. *Hipp.*, 3.

4. Tutto il periodo è ricco di una serie di termini tecnici relativi ai cavalli che, come rileva A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 42, non si rinvengono né nell'*Ipparchico* né nell'*Arte equestre*.

notto, per quale motivo hai voluto fare l'ipparco? Non certo per cavalcare alla testa dei cavalieri, perché questo onore è riservato agli arcieri a cavallo[3]: infatti essi cavalcano anche davanti agli ipparchi». «È vero» rispose. «E, senza dubbio, neppure per essere riconosciuto dalla gente, perché anche i pazzi sono riconosciuti da tutti». [2] «Vero anche questo» rispose. «Ma forse perché pensi di poter consegnare alla città una cavalleria divenuta migliore grazie a te e, nel caso ci fosse bisogno dei cavalieri, di poter essere artefice, al comando di costoro, di qualche bene per la città?». «Certamente» rispose. «Per Zeus, è proprio una bella cosa» disse Socrate «se sei in grado di realizzare un simile compito. La carica alla quale sei stato eletto riguarda, mi pare, cavalli e cavalieri». «Proprio così». [3] «Allora spiegami questo innanzi tutto, cioè come pensi di rendere migliori i cavalli». E l'altro: «Ma questo non credo che sia compito mio, anzi sono convinto che ciascuno individualmente debba prendersi cura del proprio cavallo». [4] «Ma se alcuni ti presentano cavalli con gli zoccoli malridotti o con le zampe gracili oppure deboli, altri invece cavalli così denutriti che non riescono a tenere il passo, altri ancora cavalli così indisciplinati che non rimangono dove li hai schierati, altri infine cavalli così recalcitranti che non è possibile neppure schierarli, quale vantaggio potrai mai trarre dalla cavalleria?[4] E, al comando di cavalli del genere, come potrai fare del bene alla città?». E l'altro: «Hai ragione e cercherò, per quanto è possibile, di prendermi cura dei cavalli». [5] «E poi? I cavalieri non tenterai di renderli migliori?». «Certamente». «E, per prima cosa, non li renderai più abili nel montare a cavallo?». «Sì, è proprio necessario: in tal modo infatti, se qualcuno di loro dovesse essere disarcionato, gli sarebbe più facile uscirne sano e salvo». [6] «E poi? Se bisogna combattere da qualche parte, ordinerai di attirare i nemici su un terreno sabbioso, dove di solito eseguite le manovre con i cavalli, oppure cercherai di fare le esercitazioni in luoghi simili a quelli in cui si combatte?». «Sarebbe meglio così» rispose. [7] «E non ti preoccuperai che il maggior numero possibile di uomini sappia lanciare il giavellotto da cavallo?». «Anche in questo caso

ψυχὰς[5] τῶν ἱππέων καὶ ἐξοργίζειν πρὸς τοὺς πολεμίους, ἅπερ ἀλκιμωτέρους ποιεῖ, διανενόησαι; Εἰ δὲ μή, ἀλλὰ νῦν γε πειράσομαι, ἔφη. [8] Ὅπως δέ σοι πείθωνται οἱ ἱππεῖς πεφρόντικάς τι; Ἄνευ γὰρ δὴ τούτου οὔτε ἵππων οὔτε ἱππέων ἀγαθῶν καὶ ἀλκίμων οὐδὲν ὄφελος. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη· ἀλλὰ πῶς ἄν τις μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ἐπὶ τοῦτο αὐτοὺς προτρέψαιτο; [9] Ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι. Καὶ γὰρ ἐν νόσῳ, ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ [οἱ πλέοντες], ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ, ὃν ἂν γεωργικώτατον[6]. Καὶ μάλα, ἔφη. Οὐκοῦν εἰκός, ἔφη, καὶ ἐν ἱππικῇ, ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι. [10] Ἐὰν οὖν, ἔφη, ἐγώ, ὦ Σώκρατες, βέλτιστος ὢν αὐτῶν δῆλος ὦ, ἀρκέσει μοι τοῦτο εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἐμοί; Ἐάν γε πρὸς τούτῳ, ἔφη, διδάξῃς αὐτοὺς ὡς τὸ πείθεσθαί σοι κάλλιόν τε καὶ σωτηριώτερον αὐτοῖς ἔσται. Πῶς οὖν, ἔφη, τοῦτο διδάξω; Πολὺ νὴ Δί', ἔφη, ῥᾷον ἢ εἴ σε δέοι διδάσκειν ὡς τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν ἀμείνω καὶ λυσιτελέστερά ἐστι. [11] Λέγεις, ἔφη, σὺ τὸ ἵππαρχον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐπιμελεῖσθαι δεῖν καὶ τοῦ λέγειν δύνασθαι[7]; Σὺ δ' ᾧου, ἔφη, χρῆναι σιωπῇ ἱππαρχεῖν; Ἢ οὐκ ἐντεθύμησαι ὅτι, ὅσα τε νόμῳ μεμαθήκαμεν κάλλιστα ὄντα, δι' ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα, ταῦτα πάντα διὰ λόγου ἐμάθομεν, καὶ εἴ τι ἄλλο καλὸν μανθάνει τις μάθημα, διὰ λόγου μανθάνει, καὶ οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται[8]; [12] Ἢ τόδε οὐκ

5. Per un'espressione quasi identica vedi *Cyr.*, II, 1, 20; cfr. anche *Cyr.*, I, 2, 10; si tratta di coincidenze significative, soprattutto per il ricorrere del verbo θήγω (propriamente: «affilare»), di uso poetico, introdotto nel lessico della prosa proprio da Senofonte.

6. Cfr. III, 9, 11 (dove agli ambiti qui menzionati si aggiunge quello della ginnastica); *Cyr.*, I, 6, 21 (dove gli esempi riguardano i malati, i naviganti, i viandanti).

7. Cfr. *Hipp.*, 8, 22.

8. Cfr. IV, 3, 12, dove la parola è esaltata soprattutto in relazione al suo fondamentale contributo alla vita politica; vedi anche I, 4, 12. A proposito di questo paragrafo e di IV, 3, 12, A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 43-44, ha sostenuto che entrambi dipendono da ISOCRATE, *Nic.*, 6-9 (un passo poi ripreso alla lettera in *Antid.*, 254-257), il che, tra l'altro, permetterebbe di stabile un *terminus post quem* (sia pure approssimativo) per la composizione di questo capitolo dei *Memorabili*, dato che l'orazione *Nicocle* fu composta e pubblicata in-

sarebbe meglio così». «E hai pensato a incitare l'animo[5] dei cavalieri e a infondervi l'ira contro i nemici? Questo li rende più valorosi». «Se finora non l'ho fatto, adesso però cercherò di farlo» rispose. [8] «E per assicurarti l'obbedienza dei cavalieri hai escogitato qualcosa? Senza di essa, infatti, né cavalli né cavalieri, per quanto valorosi e forti, servono a nulla». «È vero: ma qual è, Socrate, il modo migliore per indurli a obbedire?». [9] «Sai benissimo che in ogni ambito gli uomini sono disposti a obbedire soprattutto a coloro che ritengono i migliori. In effetti, durante una malattia obbediscono senza riserve a quello che ritengono il medico migliore, a bordo di una nave [i naviganti] a quello che ritengono il timoniere migliore e nell'agricoltura a quello che ritengono l'agricoltore migliore»[6]. «Senza dubbio» rispose. «Dunque è naturale che anche nell'equitazione gli altri siano disposti a obbedire soprattutto a chi mostra di sapere meglio di tutti ciò che si deve fare». [10] «Allora, Socrate, se io dimostro chiaramente di essere il migliore tra loro, basterà questo perché mi obbediscano?». «Sì, se, oltre a questo, spiegherai che obbedirti garantirà loro onore e salvezza». «E come farò a spiegarglielo?». «Per Zeus, è molto più facile che se tu dovessi spiegare che le cose cattive sono migliori e più utili di quelle buone». [11] «Vuoi dire che l'ipparco, oltre a tutto il resto, deve preoccuparsi anche di saper parlare bene?»[7]. «E tu credevi» ribatté Socrate «che si dovesse fare l'ipparco rimanendo in silenzio? Non hai mai considerato che quanto di meglio abbiamo imparato secondo la legge della città e che ci guida nella nostra vita, tutto ciò lo abbiamo imparato mediante la parola, e che, se si apprende qualche altro bell'insegnamento, lo si apprende attraverso la parola, e che i migliori maestri si servono moltissimo della parola e che i migliori esperti degli argomenti più complessi parlano in modo bellissimo?[8] [12] E non hai mai considerato che, quando

torno al 368. In realtà, però, la tesi del Delatte non risulta del tutto convincente: non è questa la sede per una disamina dettagliata, ma possiamo tranquillamente affermare che i due passi dei *Memorabili* presentano, rispetto a *Nic.*, 6-9, differenze significative (ad es., in *Nic.*, 6-9, risulta centrale il ruolo della parola nel passaggio dalla vita ferina a quella civile, mentre di questo non vi è traccia né in

ἐντεθύμησαι, ὡς, ὅταν γε χορὸς [εἷς] ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως γίγνηται, ὥσπερ ⟨ὁ⟩ εἰς Δῆλον[9] πεμπόμενος, οὐδεὶς ἄλλοθεν οὐδαμόθεν τούτῳ ἐφάμιλλος[10] γίγνεται οὐδὲ εὐανδρία[11] ἐν ἄλλῃ πόλει ὁμοία τῇ ἐνθάδε συνάγεται; Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. [13] Ἀλλὰ μὴν οὔτε εὐφωνίᾳ τοσοῦτον διαφέρουσιν Ἀθηναῖοι τῶν ἄλλων οὔτε σωμάτων μεγέθει καὶ ῥώμῃ, ὅσον φιλοτιμίᾳ, ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα[12]. Ἀληθές, ἔφη, καὶ τοῦτο. [14] Οὐκοῦν οἴει, ἔφη, καὶ τοῦ ἱππικοῦ τοῦ ἐνθάδε εἴ τις ἐπιμεληθείη, ὡς πολὺ ἂν καὶ τούτῳ διενέγκοιεν τῶν ἄλλων ὅπλων τε καὶ ἵππων παρασκευῇ καὶ εὐταξίᾳ καὶ τῷ ἑτοίμως κινδυνεύειν πρὸς τοὺς πολεμίους, εἰ νομίσειαν ταῦτα ποιοῦντες ἐπαίνου καὶ τιμῆς τεύξεσθαι[13]; Εἰκός γε, ἔφη. [15] Μὴ τοίνυν ὄκνει, ἔφη, ἀλλὰ πειρῶ τοὺς ἄνδρας ἐπὶ ταῦτα προτρέπειν[14], ἀφ' ὧν αὐτός τε ὠφελήσῃ καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται διὰ σέ. Ἀλλὰ νὴ Δία πειράσομαι, ἔφη.

[4, 1] Ἰδὼν δέ ποτε Νικομαχίδην[1] ἐξ ἀρχαιρεσιῶν[2] ἀπιόντα ἤρετο[3]· Τίνες, ὦ Νικομαχίδη, στρατηγοὶ ᾑρηνται; Καὶ ὅς, Οὐ γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτοί εἰσιν Ἀθηναῖοι, ὥστε ἐμὲ μὲν οὐχ εἵλοντο, ὃς ἐκ καταλόγου στρατευόμενος κατατέτριμμαι καὶ λοχαγῶν καὶ ταξιαρχῶν[4] καὶ τραύματα ὑπὸ τῶν πολεμίων

Mem., III, 3, 11, né in *Mem.*, IV, 3, 12), mentre le somiglianze sono così vaghe e generiche da non fornire un adeguato supporto all'ipotesi che Senofonte sia partito dal testo di Isocrate per rielaborarlo e adattarlo alle proprie esigenze.

9. L'isola di Delo, come è noto, ebbe grande importanza religiosa nel mondo greco: vi sorgeva un celebre santuario di Apollo (che, secondo un mito largamente diffuso, era stato partorito a Delo insieme alla sorella Artemide), presso il quale si celebrava ogni quattro anni una grande festa panellenica con gare ginniche, ippiche e musicali.

10. Interessante l'impiego dell'aggettivo ἐφάμιλλος, molto raro e probabilmente attestato qui per la prima volta (cfr. anche ISOCRATE, *Ad Dem.*, 12, dove per altro gli editori, a partire da Schneider, correggono generalmente in ἐνάμιλλος).

11. Anche il termine εὐανδρία è assai raro e di uso poetico (cfr. EURIPIDE, *El.*, 367; *Suppl.*, 913, per altro in un diverso significato): probabilmente ricorre in prosa qui per la prima volta (cfr. anche PSEUDO-ANDOCIDE, *Contro Alcibiade*, 42: ma questa orazione risale come minimo all'epoca ellenistica) e, insieme al precedente ἐφάμιλλος, contribuisce in maniera significativa a imprimere un registro stilistico elevato all'elogio di Atene.

12. Questo discorso verrà ripreso e ampliato nella conversazione con Pericle il Giovane: vedi III, 5, 3.

13. Cfr. *Hipp.*, 7, 3. Di nuovo viene posto in evidenza come il desiderio di gloria e di onori rappresenti una decisiva motivazione al valore.

si forma un coro di uomini di questa città, come ad esempio quello che viene inviato a Delo[9], nessun altro coro, da nessun altro luogo, può competere[10] con esso e che in nessun'altra città si raccoglie una quantità di uomini di valore[11] pari a quella che vi è da noi?». «È vero». [13] «Eppure gli Ateniesi si distinguono dagli altri non tanto per una bella voce o per robustezza e forza fisica, quanto per il desiderio di gloria, che li sprona più di ogni altra cosa a imprese belle e onorevoli»[12]. «È vero anche questo». [14] «Non credi dunque che, se qualcuno si prendesse cura della nostra cavalleria, anche in questo campo gli Ateniesi sarebbero di gran lunga superiori agli altri, sia per l'addestramento all'uso delle armi e dei cavalli, sia per la disciplina, sia per la prontezza nell'affrontare il nemico, purché fossero convinti di ottenere, con un simile comportamento, elogi e onori?»[13]. «È naturale» ammise. [15] «Perciò non perdere tempo, ma prova a indirizzare[14] i tuoi uomini verso quelle attività da cui trarrete vantaggio tu stesso e, grazie a te, anche gli altri concittadini»[15]. «Sì, per Zeus, ci proverò» rispose.

[4, 1] Una volta, vedendo Nicomachide[1] che tornava dall'elezione dei magistrati[2], gli domandò[3]: «Nicomachide, chi sono gli strateghi eletti?». E l'altro: «Ecco, Socrate, come sono gli Ateniesi! Non hanno eletto me che, da quando ho l'età per combattere, mi sono logorato nell'esercito a fare il locago e il tassiarco[4] e ho sul mio corpo tante ferite inferte

14. Qui come altrove (a eccezione di I, 4, 1) il verbo προτρέπω ha il significato di «indirizzare», «indurre», «spingere»: vedi I, 7, 1 e n. 2.

15. Il dialogo si conclude con una esortazione all'ipparco appena eletto a mettere in pratica quanto ha appreso da Socrate; con una analoga esortazione si concluderà anche la conversazione con Pericle il Giovane, appena eletto stratego: cfr. III, 5, 28.

4. 1. Personaggio non noto da altre fonti. A differenza di quanto accade nei tre dialoghi precedenti, qui l'interlocutore di Socrate ha un nome, ma soprattutto, a differenza dei precedenti interlocutori, partecipa alla conversazione con una certa vivacità.

2. Il raro termine tecnico ἀρχαιρεσία è già in ERODOTO, VI, 58, 3; cfr. anche ISEO, *Per l'eredità di Apollodoro*, 28; PLATONE, *Leg.*, 752 c.

3. Ricompare la consueta formula introduttiva (cfr. I, 3, 8 e n. 33), sia pure ridotta al minimo: cfr. III, 2, 1 e n. 1.

4. Per queste due cariche militari vedi III, 1, 5 e n. 9.

τοσαῦτα ἔχω – ἅμα δὲ τὰς οὐλὰς τῶν τραυμάτων ἀπογυμνούμενος ἐπεδείκνυεν –, Ἀντισθένην[5] δέ, ἔφη, εἵλοντο, τὸν οὔτε ὁπλίτην πώποτε στρατευσάμενον ἔν τε τοῖς ἱππεῦσιν οὐδὲν περίβλεπτον ποιήσαντα, ἐπιστάμενόν τε ἄλλο οὐδὲν ἢ χρήματα συλλέγειν[6]; [2] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, τοῦτο μὲν ἀγαθόν, εἴ γε τοῖς στρατιώταις ἱκανὸς ἔσται τὰ ἐπιτήδεια πορίζειν[7]; Καὶ γὰρ οἱ ἔμποροι, ἔφη ὁ Νικομαχίδης, χρήματα συλλέγειν ἱκανοί εἰσιν, ἀλλ' οὐχ ἕνεκα τούτου καὶ στρατηγεῖν δύναιντ' ἄν. [3] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Ἀλλὰ καὶ φιλόνικος Ἀντισθένης ἐστίν, ὃ στρατηγῷ προσεῖναι ἐπιτήδειόν ἐστιν· οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ ὁσάκις κεχορήγηκε[8] πᾶσι τοῖς χοροῖς νενίκηκε; Μὰ Δί', ἔφη ὁ Νικομαχίδης, ἀλλ' οὐδὲν ὅμοιόν ἐστι χοροῦ τε καὶ στρατεύματος προεστάναι. [4] Καὶ μήν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὐδὲ ᾠδῆς γε ὁ Ἀντισθένης οὐδὲ χορῶν διδασκαλίας ἔμπειρος ὢν ὅμως ἐγένετο ἱκανὸς εὑρεῖν τοὺς κρατίστους ταῦτα. Καὶ ἐν τῇ στρατηγίᾳ οὖν, ἔφη ὁ Νικομαχίδης, ἄλλους μὲν εὑρήσει τοὺς τάξοντας ἀνθ' ἑαυτοῦ, ἄλλους δὲ τοὺς μαχουμένους. [5] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐάν γε καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς τοὺς κρατίστους, ὥσπερ ἐν τοῖς χορικοῖς, ἐξευρίσκῃ τε καὶ προαιρῆται, εἰκότως ἂν καὶ τούτου νικηφόρος εἴη[9]· καὶ δαπανᾶν δ' αὐτὸν εἰκὸς μᾶλλον ἂν ἐθέλειν εἰς τὴν ξὺν ὅλῃ τῇ πόλει τῶν πολεμικῶν νίκην ἢ εἰς τὴν ξὺν τῇ φυλῇ τῶν χορικῶν[10]. [6] Λέγεις σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός ἐστι χορηγεῖν τε καλῶς καὶ στρατηγεῖν; Λέγω ἔγωγ', ἔφη, ὡς, ὅτου ἄν τις προστατεύῃ, ἐὰν γιγνώσκῃ τε ὧν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται, ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης, εἴτε χοροῦ εἴτε οἴκου εἴτε πόλεως εἴτε στρατεύματος προστατεύοι[11]. [7] Καὶ ὁ Νικομαχίδης, Μὰ Δί', ἔφη,

5. Secondo A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 48, n. 1, questo Antistene, di cui poco dopo (*infra*, § 3) Socrate ricorderà le vittorie ottenute in qualità di corego, potrebbe identificarsi con l'Antistene di cui una iscrizione (*I. G.*², II, 1, p. 536, n. 1138) attesta una vittoria ottenuta appunto come corego in occasione delle feste Targelie verso la fine del V secolo.

6. Ancora secondo A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 48, n. 1, questa espressione (χρήματα συλλέγειν) rende verosimile che il personaggio in questione esercitasse la professione di banchiere.

7. Per l'importanza di garantire i rifornimenti ai soldati cfr. III, 1, 6 e n. 11.

8. Il corego era un cittadino facoltoso che si assumeva l'onere e l'onore di allestire e istruire dei cori in occasione di agoni musicali o teatrali: la coregia, infatti, era una delle liturgie che Atene esigeva dai cittadini più abbienti (cfr. II, 7, 6, n. 15).

dai nemici» e, così dicendo, si scopriva e mostrava le cicatrici. «Hanno eletto Antistene[5], invece, che da oplita non ha mai combattuto, da cavaliere non ha fatto nulla di straordinario e non sa fare niente altro che ammucchiare denaro»[6]. [2] «Ma questo non è un bene» obiettò Socrate «se almeno sarà capace di procurare i viveri ai soldati?»[7]. «Anche i mercanti» ribatté Nicomachide «sono capaci di ammucchiare denaro, ma non per questo sarebbero in grado di fare anche gli strateghi». [3] E Socrate: «Ma Antistene è uno che ama vincere, una qualità che è bene possedere per uno stratego: non vedi che ogni volta che è stato corego[8], i suoi cori hanno sempre vinto?». «Ma, per Zeus, non è la stessa cosa guidare un coro e guidare un esercito!». [4] «Eppure» replicò Socrate «benché non sia un esperto di canto né dell'allestimento di cori, tuttavia Antistene è stato capace di trovare gli uomini migliori in questi campi». «Allora anche facendo lo stratego» disse Nicomachide «troverà altri che al posto suo schierino i soldati e altri che combattano». [5] «Perciò» riprese Socrate «se anche nell'ambito della guerra, come in quello dei cori, riuscisse a trovare e a scegliere i migliori, probabilmente anche in questo caso riporterebbe la vittoria[9]: ed è probabile che sarebbe disposto a spendere di più per una vittoria in guerra insieme alla città intera che per una vittoria nei cori con la sua tribù»[10]. [6] «Intendi dire, Socrate, che è proprio dello stesso uomo fare bene il corego e fare bene lo stratego?». «Proprio così, perché in qualunque campo uno eserciti il comando, se conosce quello di cui c'è bisogno ed è in grado di procurarlo, sarà un buon capo, sia che comandi un coro o una casa o una città o un esercito»[11]. [7] E Nicomachide:

9. Saper scegliere gli uomini più idonei a uno specifico compito rientra infatti nella capacità più generale di saper trattare gli uomini con cui si viene a contatto, capacità essenziale per conseguire il successo sia negli affari privati che in quelli pubblici: vedi *infra*, § 12. Per il paragone tra un coro e un esercito cfr. *Cyr.*, I, 6, 18; *Oec.*, 8, 3-7; *Hipp.*, 1, 26; vedi anche III, 5, 6 e n. 10.

10. Come è noto, in base alla costituzione di Clistene, tutta la popolazione dell'Attica era stata suddivisa in dieci tribù.

11. In effetti per Senofonte le qualità e le attitudini di chi esercita il comando sono sostanzialmente le stesse, a prescindere dall'ambito in cui si esercitano (cfr. *Oec.*, 13, 5; 21, 2-9): questo vale in modo particolare per quanto riguarda l'*oikos* e la *polis*, che si differenziano soltanto da un punto di vista quantitativo: vedi

ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄν ποτε ᾠμην ἐγώ σου ἀκοῦσαι ὡς οἱ ἀγαθοὶ οἰκονόμοι ἀγαθοὶ στρατηγοὶ ἂν εἶεν. Ἴθι δή, ἔφη, ἐξετάσωμεν τὰ ἔργα ἑκατέρου αὐτῶν, ἵνα εἰδῶμεν πότερον τὰ αὐτά ἐστιν ἢ διαφέρει τι. Πάνυ γε, ἔφη. [8] Οὐκοῦν, ἔφη, τὸ μὲν τοὺς ἀρχομένους κατηκόους τε καὶ εὐπειθεῖς ἑαυτοῖς παρασκευάζειν ἀμφοτέρων ἐστὶν ἔργον; Καὶ μάλα, ἔφη. Τί δέ; τὸ προστάττειν ἕκαστα τοῖς ἐπιτηδείοις πράττειν[12]; Καὶ τοῦτ', ἔφη. Καὶ μὴν τὸ τοὺς κακοὺς κολάζειν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς τιμᾶν ἀμφοτέροις οἶμαι προσήκειν[13]. Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [9] Τὸ δὲ τοὺς ὑπηκόους εὐμενεῖς ποιεῖσθαι πῶς οὐ καλὸν ἀμφοτέροις[14]; Καὶ τοῦτ', ἔφη. Συμμάχους δὲ καὶ βοηθοὺς προσάγεσθαι δοκεῖ σοι συμφέρειν ἀμφοτέροις ἢ οὔ; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Ἀλλὰ φυλακτικοὺς[15] τῶν ὄντων οὐκ ἀμφοτέρους εἶναι προσήκει; Σφόδρα γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἐπιμελεῖς καὶ φιλοπόνους ἀμφοτέρους εἶναι προσήκει περὶ τὰ αὐτῶν ἔργα; [10] Ταῦτα μέν, ἔφη, πάντα ὁμοίως ἀμφοτέρων ἐστίν· ἀλλὰ τὸ μάχεσθαι οὐκέτι ἀμφοτέρων. Ἀλλ' ἐχθροί γέ τοι ἀμφοτέροις γίγνονται; Καὶ μάλα, ἔφη, τοῦτό γε. Οὐκοῦν τὸ περιγενέσθαι τούτων ἀμφοτέροις συμφέρει; [11] Πάνυ γ', ἔφη· ἀλλ' ἐκεῖνο παρίεις, ἂν δέῃ μάχεσθαι, τί ὠφελήσει ἡ οἰκονομική[16]; Ἐνταῦθα δήπου καὶ πλεῖστον, ἔφη· ὁ γὰρ ἀγαθὸς οἰκονόμος, εἰδὼς ὅτι οὐδὲν οὕτω λυσιτελές τε καὶ κερδαλέον ἐστίν, ὡς τὸ μαχόμενον τοὺς πολεμίους νικᾶν, οὐδὲ οὕτως ἀλυσιτελές τε καὶ ζημιῶδες ὡς τὸ ἡττᾶσθαι, προθύμως μὲν τὰ

infra, § 12 n. 17; III, 6, 4 e n. 11; III, 6, 14-15 e n. 20 (ma cfr. anche I, 1, 7 e n. 19; I, 2, 48 e n. 95; I, 2, 64 e n. 130; IV, 1, 2 e n. 5; IV, 2, 11 e n. 25; IV, 4, 16 e n. 30); non diversa la posizione di Platone: vedi in particolare *Pol.*, 258 e-259 c; ma cfr. anche *Prot.*, 318 e-319 a; *Gorg.*, 520 e; *Men.*, 91 a. Ed è proprio con il rifiuto di una differenza meramente quantitativa tra *oikos* e *polis* che si apre invece la *Politica* di Aristotele: vedi ARISTOTELE, *Pol.*, I, 1, 1252 a 7-13. Da notare, infine, che anche questo passo rinvia a una concezione della politica come *techne*: cfr. III, 1, 2 e n. 6.

12. Anche scegliere a chi impartire un determinato ordine rientra in quella capacità di saper trattare gli uomini che verrà enunciata al § 12.

13. A tale principio proclama apertamente di attenersi Iscomaco nei confronti dei propri schiavi, un principio che inculca anche ai fattori incaricati di coadiuvarlo nella gestione dell'*oikos*: vedi *Oec.*, 13, 9-12 (cfr. anche 5, 15); vedi inoltre *An.*, I, 9, 14-15; *Cyr.*, II, 2, 18. Non bisogna inoltre dimenticare che questo principio gioca un ruolo importante nel dibattito dell'epoca sui due tipi di uguaglianza, quella «aritmetica», consistente nel dare a tutti parti uguali, e quella «geometrica», consistente nel dare a ciascuno secondo il merito; superfluo precisare che a favore di quest'ultima si schierano non soltanto Senofonte, ma anche Platone (vedi *Gorg.*, 508 a; cfr. anche *Resp.*, 557 a; 558 c; *Leg.*, 757 a-758 a), nonché Isocrate (cfr. *Aerop.*, 21-22; *Nic.*, 14). La questione verrà ripresa in seguito da

«Per Zeus, Socrate, io non avrei mai creduto di sentirti dire che i buoni amministratori possono essere buoni strateghi». «Su» continuò Socrate «esaminiamo i compiti di ciascuno dei due, per vedere se sono gli stessi o se differiscono per qualche aspetto». «Va bene». [8] «Non è forse compito di entrambi rendere i propri subordinati docili e obbedienti?». «Certamente». «E poi? Impartire ciascun ordine a chi è capace di eseguirlo?»[12]. «Anche questo». «E punire i malvagi e onorare i buoni penso che si addica a entrambi»[13]. «Senza dubbio». [9] «E non è bello per entrambi guadagnarsi la benevolenza dei loro sottoposti?»[14]. «Sì, anche questo». «E procurarsi alleati e ausiliari ti sembra utile a entrambi o no?». «Senza dubbio». «Ma non si addice a entrambi essere attenti custodi[15] dei beni di cui dispongono?». «Decisamente». «E non si addice a entrambi essere solleciti e laboriosi nei propri compiti?». [10] «Tutto ciò è dovere di entrambi allo stesso modo; ma combattere no» obiettò Nicomachide. «Ma non hanno entrambi dei nemici?». «Sì, questo sì». «E sconfiggerli non è utile a entrambi?». [11] «Certamente. Ma tu trascuri questo punto: se si dovrà combattere, che utilità avrà l'arte di amministrare il denaro?»[16]. «In questo caso moltissima, di sicuro» replicò Socrate «Infatti il buon amministratore, sapendo che nulla è tanto utile e vantaggioso quanto sconfiggere i nemici in battaglia e che nulla è tanto inutile e dannoso

Aristotele: vedi *Pol.*, V, 1, 1301 b 29-39; cfr. anche *Eth. Nic.*, V, 7, 1131 b 27-1132 a 7; VIII, 9, 1158 b 30-33.

14. La fondamentale importanza di una obbedienza fondata soprattutto sul consenso, sulla devozione e sull'attaccamento a colui che esercita il comando è un *Leitmotiv* che si rinviene in quasi tutti gli scritti di Senofonte (cfr., ad es., *An.*, I, 9, 8-31): in particolare, come emerge chiaramente dalle riflessioni iniziali (*Cyr.*, I, 1), questa tematica riveste una assoluta centralità nella *Ciropedia*, ma trova uno spazio significativo anche nell'*Economico* (cfr. *Oec.*, 4, 19; 5, 15; 21, 3-12). In proposito vedi anche III, 6, 15 e n. 22; IV, 6, 12 e n. 14.

15. Così abbiamo reso il φυλακτικούς del testo greco: per una diversa traduzione di questo aggettivo cfr. III, 1, 6 e n. 18.

16. Così abbiamo reso il greco ἡ οἰκονομική (sottinteso: τέχνη), che indica appunto l'arte di amministrare l'*oikos*, vale a dire la casa, la famiglia e il patrimonio familiare (per il significato di *oikos* vedi I, 2, 48 e n. 94); in questo contesto, come è ovvio, si riferisce specificamente alla capacità di amministrare il denaro e come tale è stata tradotta: abbiamo infatti evitato di usare il termine «economia», perché di ambito molto più vasto e concettualmente estraneo al pensiero degli antichi.

πρὸς τὸ νικᾶν συμφέροντα ζητήσει καὶ παρασκευάσεται, ἐπιμελῶς δὲ τὰ πρὸς τὸ ἡττᾶσθαι φέροντα σκέψεται καὶ φυλάξεται, ἐνεργῶς δ', ἂν τὴν παρασκευὴν ὁρᾷ νικητικὴν οὖσαν, μαχεῖται, οὐχ ἥκιστα δὲ τούτων, ἐὰν ἀπαράσκευος ᾖ, φυλάξεται συνάπτειν μάχην. [12] Μὴ καταφρόνει, ἔφη, ὦ Νικομαχίδη, τῶν οἰκονομικῶν ἀνδρῶν· ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει[17] μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει, τὸ μέγιστον, ὅτι οὔτε ἄνευ ἀνθρώπων οὐδετέρα γίγνεται οὔτε δι' ἄλλων μὲν ἀνθρώπων τὰ ἴδια πράττεται, δι' ἄλλων δὲ τὰ κοινά. Οὐ γὰρ ἄλλοις τισὶν ἀνθρώποις οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμελόμενοι χρῶνται ἢ οἵσπερ ⟨οἱ⟩ τὰ ἴδια οἰκονομοῦντες· οἷς οἱ ἐπιστάμενοι χρῆσθαι καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ καλῶς πράττουσιν, οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι ἀμφοτέρωθι πλημμελοῦσι[18].

[5, 1] Περικλεῖ[1] δέ ποτε τῷ τοῦ πάνυ Περικλέους[2] υἱῷ διαλεγόμενος, Ἐγώ τοι, ἔφη, ὦ Περίκλεις, ἐλπίδα ἔχω σοῦ στρατηγήσαντος[3] ἀμείνω τε καὶ ἐνδοξοτέραν τὴν πόλιν εἰς τὰ πολεμικὰ ἔσεσθαι καὶ τῶν πολεμίων κρατήσειν. Καὶ ὁ Περικλῆς, Βουλοίμην ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἃ λέγεις· ὅπως δὲ ταῦτα γένοιτ' ἄν, οὐ δύναμαι γνῶναι. Βούλει οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, διαλογιζόμενοι περὶ αὐτῶν ἐπισκοπῶμεν ὅπου ἤδη τὸ δυνατόν ἐστι; Βούλομαι, ἔφη. [2] Οὐκοῦν οἶσθα, ἔφη, ὅτι πλήθει μὲν οὐδὲν μείους εἰσὶν Ἀθηναῖοι Βοιωτῶν[4]; Οἶδα γάρ, ἔφη. Σώματα δὲ

17. Qui viene affermata in modo esplicito la differenza meramente quantitativa tra l'*oikos* e la *polis*: cfr. *supra*, § 6 e n. 11.

18. In effetti la capacità di saper trattare gli uomini è una caratteristica essenziale sia del sovrano modello, il Ciro della *Ciropedia*, sia del perfetto amministratore del proprio *oikos*, l'Iscomaco dell'*Economico*.

5. 1. Pericle il Giovane, figlio dello statista e di Aspasia: eletto stratego nel 407 / 406, comandò la flotta ateniese nella battaglia delle Arginuse e, rientrato ad Atene, fu accusato, insieme agli altri strateghi, di non aver raccolto i numerosi naufraghi ateniesi: al termine di un processo caratterizzato da una procedura illegale, alla quale proprio Socrate tentò vanamente di opporsi, fu condannato a morte e giustiziato: cfr. I, 1, 18 e n. 44 e 46. In questa conversazione relativamente ampia Pericle il Giovane, a differenza di suo padre (cfr. I, 2, 40-46 e n. 83; II, 6, 13 e n. 35; *infra*, § 22 e n. 38), viene presentato in una luce positiva: non soltanto si mostra consapevole dei propri limiti e dei propri errori e quindi disponibile ad accogliere gli insegnamenti di Socrate (cfr. *infra*, § 24 e n. 39; § 27), ma addirittura sembra dare voce a opinioni riconducibili allo stesso Senofonte (cfr. *infra*, §§ 15-16 e n. 26, 27, 28, 29; vedi anche n. 24). Il motivo dell'atteggiamento simpatetico di Senofonte nei confronti di Pericle il Giovane è probabilmente do-

quanto l'essere sconfitti, cercherà e procurerà con impegno ciò che serve alla vittoria, mentre esaminerà ed eviterà con cura ciò che porta alla sconfitta: e se vedrà che la preparazione promette la vittoria, combatterà con energia, ma, se sarà impreparato, eviterà di attaccare battaglia. [12] Non disprezzare, Nicomachide, gli amministratori: la cura degli affari privati differisce da quella degli affari pubblici soltanto dal punto di vista della quantità[17], ma per tutto il resto sono simili, soprattutto per questo: né l'una né l'altra possono realizzarsi senza gli uomini e non è che gli affari privati si gestiscono mediante alcuni uomini e quelli pubblici, invece, mediante altri. Infatti coloro che si occupano degli affari pubblici non hanno a che fare con uomini diversi da quelli con cui hanno a che fare coloro che amministrano gli affari privati: chi sa trattare gli uomini gestisce bene sia gli affari privati che quelli pubblici, chi invece non lo sa fare fallisce in entrambi i campi»[18].

[5, 1] Una volta, conversando con Pericle[1], figlio del grande Pericle[2]: «Io» disse «spero proprio che, ora che sei diventato stratego[3] tu, Pericle, la città sarà più forte e più gloriosa nelle imprese di guerra e sconfiggerà i nemici». E Pericle: «Vorrei davvero, Socrate, quello che dici: ma in che modo potrebbe accadere, non riesco a capirlo». «E allora vuoi che ne discutiamo e cerchiamo di vedere come sia possibile?». «Sì» rispose. [2] «Non sai, dunque, che gli Ateniesi, quanto a numero, non sono affatto inferiori ai Beoti?»[4]. «Sì, lo so».

vuto al fatto che Senofonte vedeva in lui una vittima della democrazia, di quei demagoghi che avevano convinto l'assemblea popolare a mettere a morte gli strateghi delle Arginuse con una procedura illegale, in un clima di pesanti intimidazioni contro chiunque tentasse di far rispettare la legge (cfr. *Hell.*, I, 7); né bisogna dimenticare che, proprio in quella circostanza, l'unico che si era opposto strenuamente, incurante di qualsiasi minaccia, alla violazione della legalità era stato proprio Socrate (vedi ancora I, 1, 18 e n. 44, 46, 48; IV, 4, 2 e n. 5; *Hell.*, I, 7, 12-15).

2. Su Pericle cfr. I, 2, 40-46 e n. 78 e 83; II, 6, 13 e n. 35; *infra*, § 22 e n. 38.

3. La data drammatica della conversazione è dunque l'anno 407/406 (cfr. *supra*, n. 1): tuttavia, come vedremo (cfr. *infra*, n. 4 e 5), la situazione politica e militare a cui si fa riferimento è quella determinatasi all'indomani della battaglia di Leuttra (371 a.C.).

4. È il primo accenno alla minaccia che Tebe, a capo della lega beotica, rappresenta per Atene: questo tema, ampiamente sviluppato nei §§ 2-4, 25, 27, co-

ἀγαθὰ καὶ καλὰ πότερον ἐκ Βοιωτῶν οἴει πλείω ἂν ἐκλεχθῆναι ἢ ἐξ Ἀθηναίων; Οὐδὲ ταύτῃ μοι δοκοῦσι λείπεσθαι. Εὐμενεστέρους δὲ ποτέρους ἑαυτοῖς εἶναι νομίζεις; Ἀθηναίους ἔγωγε· Βοιωτῶν μὲν γὰρ πολλοὶ πλεονεκτούμενοι ὑπὸ Θηβαίων δυσμενῶς αὐτοῖς ἔχουσιν[5], Ἀθήνησι δὲ οὐδὲν ὁρῶ τοιοῦτον. [3] Ἀλλὰ μὴν φιλοτιμότατοί γε καὶ μεγαλοφρονέστατοι πάντων εἰσίν· ἅπερ οὐχ ἥκιστα παροξύνει κινδυνεύειν ὑπὲρ εὐδοξίας τε καὶ πατρίδος[6]. Οὐδὲ ἐν τούτοις Ἀθηναῖοι μεμπτοί. Καὶ μὴν προγόνων γε καλὰ ἔργα οὐκ ἔστιν οἷς μείζω καὶ πλείω ὑπάρχει ἢ Ἀθηναίοις[7]· ᾧ πολλοὶ ἐπαιρόμενοι προτρέπονταί τε ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄλκιμοι γίγνεσθαι. [4] Ταῦτα μὲν ἀληθῆ λέγεις πάντα, ὦ Σώκρατες· ἀλλ' ὁρᾷς ὅτι, ἀφ' οὗ ἥ τε σὺν Τολμίδῃ τῶν χιλίων ἐν Λεβαδείᾳ[8] συμφορὰ ἐγένετο καὶ ἡ μεθ' Ἱπποκράτους ἐπὶ Δηλίῳ[9], ἐκ τούτων τεταπείνωται μὲν ἡ τῶν Ἀθηναίων δόξα πρὸς τοὺς Βοιωτούς, ἐπῆρται δὲ τὸ τῶν Θηβαίων φρόνημα πρὸς τοὺς Ἀθηναίους· ὥστε Βοιωτοὶ μέν, οἱ πρόσθεν οὐδ' ἐν τῇ ἑαυτῶν τολμῶντες Ἀθηναίοις ἄνευ Λακεδαιμονίων τε καὶ τῶν ἄλλων Πελοποννησίων ἀντιτάττεσθαι, νῦν ἀπειλοῦσιν αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ἀττικήν, Ἀθηναῖοι δέ, οἱ πρότερον [ὅτε Βοιωτοὶ μόνοι ἐγένοντο] πορθοῦντες τὴν Βοιωτίαν, φοβοῦνται μὴ Βοιωτοὶ δῃώσωσι τὴν Ἀττικήν. [5] Καὶ ὁ Σωκράτης, Ἀλλ' αἰσθάνομαι μέν, ἔφη, ταῦτα οὕτως ἔχοντα· δοκεῖ δέ μοι ἀνδρὶ ἀγαθῷ ἄρχοντι νῦν εὐαρεστοτέρως διακεῖσθαι ἡ πόλις. Τὸ μὲν γὰρ θάρσος ἀμέλειάν τε καὶ ῥᾳθυμίαν καὶ ἀπείθειαν ἐμβάλλει, ὁ δὲ φόβος προσεκτικωτέρους τε καὶ εὐπειθεστέρους

stituisce un vistoso anacronismo rispetto alla data drammatica del dialogo e, nel contempo, fornisce un sicuro *terminus post quem* per la composizione di questo capitolo, vale a dire il 371 a.C.; per altro non è possibile stabilire se tale *terminus post quem* possa essere esteso a tutto il III libro o addirittura all'intera sezione apomnemoneutica. Per il difficile problema della datazione della seconda *tranche* dei *Memorabili* cfr. *infra*, § 11, n. 17 e 18; § 16, n. 30; § 20, n. 34; II, 3, 4 e n. 13; III, 3, 11 e n. 8; III, 12, 1 e n. 6; III, 12, 6 e n. 11; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 25-34.

5. Come rileva giustamente A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 62-63, anche questa affermazione rinvia alla situazione determinatasi a partire dal 371: in quell'anno, infatti, le città di Orcomeno, Tespie e Tanagra furono costrette con la forza ad aderire alla lega beotica capeggiata da Tebe, nei confronti della quale cominciarono a nutrire un comprensibile risentimento.

6. Cfr. III, 3, 13-14 e n. 12 e 13.

7. Cfr. *infra*, §§ 10-11; vedi anche *Hipp.*, 7, 3, dove il confronto non è tra gli Ateniesi e gli altri Greci, bensì, specificamente, proprio tra gli Ateniesi e i Beoti.

8. La battaglia in questione, più nota come battaglia di Coronea, avvenne nel

«E uomini con un corpo forte e bello pensi che si possano selezionare in numero maggiore tra i Beoti o tra gli Ateniesi?». «Anche in questo gli Ateniesi non mi sembrano da meno». «E in quale dei due popoli ritieni che esista maggiore benevolenza reciproca tra i cittadini?». «Tra gli Ateniesi, secondo me: molti Beoti, infatti, avendo subito prevaricazioni dai Tebani, nutrono ostilità nei loro confronti[5], mentre ad Atene non vedo nulla di simile». [3] «Inoltre gli Ateniesi sono i più desiderosi di gloria e i più generosi di tutti: qualità che li incitano non poco ad affrontare i pericoli per la gloria e per la patria»[6]. «E in questo non sono da biasimare». «E quanto a imprese gloriose degli antenati, non c'è nessun popolo che possa vantarne più grandi e più numerose degli Ateniesi[7]: esaltati proprio da questo fatto, molti sono indotti a coltivare il valore e a diventare coraggiosi». [4] «Tutto quello che dici è vero, Socrate: ma tu vedi che, da quando ai mille agli ordini di Tolmide è toccata la disfatta di Lebedea[8] e agli uomini di Ippocrate quella di Delio[9], la fama degli Ateniesi rispetto ai Beoti è diminuita a causa di queste sconfitte, mentre è cresciuta l'arroganza dei Tebani nei confronti degli Ateniesi; perciò i Beoti, che in passato senza l'aiuto degli Spartani e degli altri Peloponnesiaci non osavano affrontare gli Ateniesi neppure nel proprio territorio, adesso minacciano di invadere l'Attica da soli, mentre gli Ateniesi, che prima [quando i Beoti erano soli] saccheggiavano la Beozia, temono che siano i Beoti a devastare l'Attica». [5] E Socrate: «Mi rendo conto che le cose stanno così: ma mi sembra che adesso la città sia più disponibile nei confronti di un buon capo. Infatti l'eccessiva fiducia genera negligenza, indolenza, indisciplina, mentre la paura rende più attenti, più obbedienti,

447 a.C.: gli Ateniesi subirono una dura sconfitta a opera dei Beoti (TUCIDIDE, I, 113, 1-2) e lo stesso Tolmide cadde sul campo (DIODORO SICULO, XII, 6, 2).

9. La località di Delio, che prendeva nome da un tempio consacrato ad Apollo delio, era situata nel territorio della città beotica di Tanagra: nel 424 a.C., nell'ambito delle operazioni della guerra del Peloponneso, lo stratego Ippocrate, che guidava una spedizione contro la Beozia, fu attaccato e sconfitto a Delio dall'esercito dei Beoti; le perdite ateniesi furono gravissime: furono uccisi poco meno di mille opliti e lo stesso Ippocrate (TUCIDIDE, IV, 76-77; IV, 89, 1-101, 2). A questa battaglia partecipò anche Socrate: vedi PLATONE, *Symp.*, 220 e-221 b.

καὶ εὐτακτοτέρους ποιεῖ. [6] Τεκμήραιο δ' ἂν τοῦτο καὶ ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ναυσί· ὅταν μὲν γὰρ δήπου μηδὲν φοβῶνται, μεστοί εἰσιν ἀταξίας· ἔστ' ἂν δὲ ἢ χειμῶνα ἢ πολεμίους δείσωσιν, οὐ μόνον τὰ κελευόμενα πάντα ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ σιγῶσι καραδοκοῦντες τὰ προσταχθησόμενα, ὥσπερ χορευταί[10]. [7] Ἀλλὰ μήν, ἔφη ὁ Περικλῆς, εἴ γε νῦν μάλιστα πείθοιντο, ὥρα ἂν εἴη λέγειν, πῶς ἂν αὐτοὺς προτρεψαίμεθα πάλιν ἀνερασθῆναι τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς τε καὶ εὐκλείας καὶ εὐδαιμονίας. [8] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ μὲν ἐβουλόμεθα χρημάτων αὐτοὺς ὧν οἱ πάλαι εἶχον ἀντιποιεῖσθαι, ἀποδεικνύντες αὐτοῖς ταῦτα πατρῷά τε ὄντα καὶ προσήκοντα μάλιστ' ἂν οὕτως αὐτοὺς ἐξωρμῶμεν ἀντέχεσθαι τούτων· ἐπεὶ δὲ τοῦ μετ' ἀρετῆς πρωτεύειν αὐτοὺς ἐπιμελεῖσθαι βουλόμεθα, τοῦτ' αὖ δεικτέον ἐκ παλαιοῦ μάλιστα προσῆκον αὐτοῖς, καὶ ὡς τούτου ἐπιμελόμενοι πάντων ἂν εἶεν κράτιστοι. [9] Πῶς οὖν ἂν τοῦτο διδάσκοιμεν; Οἶμαι μέν, εἰ τούς γε παλαιοτάτους ὧν ἀκούομεν προγόνους αὐτῶν ἀναμιμνήσκοιμεν αὐτοὺς ἀκηκοότας ἀρίστους γεγονέναι. [10] Ἆρα λέγεις τὴν τῶν θεῶν κρίσιν, ἣν οἱ περὶ Κέκροπα[11] δι' ἀρετὴν ἔκριναν; Λέγω γάρ, καὶ τὴν Ἐρεχθέως[12] γε τροφὴν καὶ γένεσιν, καὶ τὸν πόλεμον τὸν ἐπ' ἐκείνου γενόμενον πρὸς τοὺς ἐκ τῆς ἐχομένης ἠπείρου πάσης[13], καὶ τὸν ἐφ' Ἡρακλειδῶν[14] πρὸς τοὺς ἐν Πελοποννήσῳ, καὶ πάντας τοὺς ἐπὶ

10. A bordo di una nave, quindi, la paura costituisce un incentivo alla disciplina; analogamente, in *Oec.*, 8, 15-16, è sempre la paura di una eventuale tempesta che induce a mantenere in ordine tutto ciò che si trova a bordo. Per altro che il timore di un pericolo favorisca la disciplina e la concordia è un motivo topico largamente presente soprattutto nell'oratoria. Quanto al paragone tra un esercito e un coro cfr. III, 4, 5 e n. 9.

11. Mitico primo re di Atene, metà uomo e metà serpente; il suo personaggio è legato alla prima, mitica fase della storia dell'Attica e precisamente alla contesa sorta tra Poseidone e Atena per il possesso della regione: in quella circostanza Cecrope, davanti al tribunale formato dai dodici dèi, testimoniò che Atena aveva fatto nascere dalla terra dell'Attica l'ulivo e in tal modo fece sì che la regione venisse assegnata ad Atena (APOLLODORO, III, 14, 1).

12. Mitico eroe e re ateniese, che le fonti più antiche chiamano anche Erittonio, mentre quelle più tarde tendono a distinguere queste due figure eroiche, anche se spesso le vicende e le gesta loro attribuite vengono assegnate ora all'uno ora all'altro (non è da escludersi che in origine esse si riferissero a un unico dio locale, in seguito declassato a semplice eroe). Secondo la tradizione Eretteo, come Erittonio, era figlio di Efesto e della Terra ed era stato allevato da Atena; al pari di Atena, era entrato in contesa con Poseidone per il dominio dell'Attica, ma, a differenza della dea, aveva avuto la peggio: Poseidone lo aveva sconfitto e, con il tridente, lo aveva spinto a forza sotto terra. Eretteo, in qualità di eroe, era

più disciplinati. [6] Puoi averne una prova anche da coloro che sono a bordo di una nave: quando non hanno nessuna paura, sono pieni di indisciplina, ma appena temono una tempesta o i nemici, allora non soltanto eseguono tutti gli ordini, ma se ne stanno anche in silenzio, aspettando con ansia che venga impartito un comando, come coreuti»[10]. [7] «Ma certamente» disse Pericle «se adesso fossero davvero disposti all'obbedienza, sarebbe il momento di dire come potremmo indurli a desiderare di nuovo l'antico valore, la gloria, la felicità». [8] «Dunque» riprese Socrate «se volessimo che rivendicassero i propri diritti su ricchezze che possedevano gli antichi, li spingeremmo a reclamarle soprattutto dimostrando loro che esse appartenevano ai loro padri e che quindi spettano a loro; poiché invece desideriamo che si impegnino a essere i primi nel valore, bisogna dimostrare che ciò fin dai tempi antichi si addice loro più che a chiunque altro e che, se si impegneranno in tal senso, potrebbero essere i più forti di tutti». [9] «E come potremmo insegnargliello?». «Secondo me, ricordando loro che i loro antenati più remoti di cui abbiamo notizia hanno avuto fama di essere stati uomini di grande valore». [10] «Alludi forse alla contesa fra gli dèi, che fu decisa presso Cecrope[11], proprio per il suo valore?». «Sì, e anche all'educazione e alla nascita di Eretteo[12], nonché alla guerra che si svolse ai suoi tempi contro i nemici provenienti da tutto il territorio confinante[13], e alla guerra contro i Peloponnesiaci al tempo degli Eraclidi[14]

venerato, insieme ad altre divinità, nel tempio che da lui prendeva nome situato sull'acropoli di Atene, costruito probabilmente dall'architetto Callicrate nell'ultimo quarto del V secolo a.C. (ma l'area in cui venne edificato era da tempi remoti sede di molteplici culti di antichissima origine). Al culto di Eretteo allude già *Il.*, II, 546-551; cfr. anche *Od.*, VII, 80-81.

13. La guerra a cui si allude è quella contro gli abitanti di Eleusi: Eumolpo, figlio di Poseidone, fuggito dalla Tracia, si era rifugiato a Eleusi e aveva guidato gli Eleusini in una spedizione contro Atene (cfr. TUCIDIDE II, 15, 1): Eretteo, che aveva appreso dall'oracolo di Delfi che l'unico modo per garantire la vittoria alla città consisteva nel sacrificare una delle sue figlie, non esitò a farlo: in tal modo Atene si assicurò la vittoria, che comportò l'annessione di Eleusi.

14. Gli Eraclidi erano ovviamente i discendenti dei numerosi figli di Eracle; tuttavia questa denominazione indicava specificamente i discendenti di Illo, figlio di Eracle e di Deianira: dopo la morte di Eracle, Illo e i suoi fratelli furono costretti ad abbandonare il Peloponneso a causa delle minacce di Euristeo, re di Tirinto e di Micene; proprio per paura di costui, nessuno era disposto ad acco-

Θησέως[15] πολεμηθέντας, ἐν οἷς πᾶσιν ἐκεῖνοι δῆλοι γεγόνασι τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀνθρώπων ἀριστεύσαντες· [11] εἰ δὲ βούλει, ἃ ὕστερον οἱ ἐκείνων μὲν ἀπόγονοι, οὐ πολὺ δὲ πρὸ ἡμῶν γεγονότες ἔπραξαν, τὰ μὲν αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς ἀγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς κυριεύοντας τῆς τε Ἀσίας πάσης καὶ τῆς Εὐρώπης μέχρι Μακεδονίας καὶ πλείστην τῶν προγεγονότων δύναμιν καὶ ἀφορμὴν κεκτημένους καὶ μέγιστα ἔργα κατειργασμένους[16], τὰ δὲ καὶ μετὰ Πελοποννησίων ἀριστεύοντες καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν[17]· οἳ δὴ καὶ λέγονται πολὺ διενεγκεῖν τῶν καθ' αὑτοὺς ἀνθρώπων[18]. Λέγονται γάρ, ἔφη. [12] Τοιγαροῦν πολλῶν μὲν μεταναστάσεων ἐν τῇ Ἑλλάδι γεγονυιῶν διέμειναν ἐν τῇ ἑαυτῶν[19], πολλοὶ δὲ ὑπὲρ δικαίων ἀντιλέγοντες ἐπέτρεπον ἐκεί-

glierli: soltanto Teseo, re di Atene, offrì loro un rifugio e li aiutò nella spedizione che Illo organizzò contro Euristeo, che venne sconfitto e ucciso dallo stesso Illo (cfr. TUCIDIDE, I, 9, 2). Così gli Eraclidi riuscirono a ritornare nel Peloponneso, ma per poco tempo, in quanto una pestilenza li costrinse a lasciare di nuovo la regione: furono soltanto gli Eraclidi della terza o della quarta generazione successiva a Illo che riuscirono a stabilirsi definitivamente nel Peloponneso: in particolare Euristene e Procle, figli di Aristodemo (a sua volta figlio di Aristomaco, nipote di Illo) si insediarono a Sparta: cfr. ERODOTO, VI, 52, 1; SENOFONTE, *Ages.*, 8, 7 (i quali per altro riferiscono una versione spartana secondo la quale fu invece Aristodemo il primo degli Eraclidi a fare ritorno nel Peloponneso). A costoro facevano risalire la loro genealogia le due famiglie reali della città: gli Agiadi infatti asserivano di discendere da Agide figlio di Euristene (cfr. ERODOTO, VII, 204) e gli Euripontidi da Euriponte figlio di Procle (cfr. ERODOTO, VIII, 131, 2). Il mito del ritorno degli Eraclidi (cfr. anche PAUSANIA, I, 41, 2; III, 1, 5-7; V, 3, 5-6.; VIII, 5, 1; APOLLODORO, II, 8, 1-4) adombrava la cosiddetta invasione dorica e mirava a legittimare la presenza dei Dori nel Peloponneso, presentandoli come discendenti di Eracle e come titolari, per così dire, di antichi diritti; d'altro canto contribuiva ad accreditare Atene quale protettrice dei deboli e dei perseguitati fin dai tempi più remoti, il che spiega le frequenti allusioni alla protezione accordata da Teseo agli Eraclidi che si rinvengono nella produzione degli oratori ateniesi.

15. Figlio di Egeo, era l'eroe più venerato ad Atene e in tutta l'Attica. Eroe civilizzatore, rappresenta in ambito attico l'equivalente di Eracle nel mondo dorico: al pari di Eracle, sconfigge e uccide mostri come il toro di Maratona e il Minotauro, si batte vittoriosamente contro i Centauri, contro l'anomalo popolo delle Amazzoni, ed elimina pericolosi e crudeli briganti quali Sini, Scirone, Procruste (cfr. II, 1, 14 e n. 44); anche a lui, come a Eracle, viene attribuita una catabasi nell'Ade (per aiutare l'amico Piritoo a rapire Persefone: l'impresa fallisce, Piritoo muore e Teseo viene liberato proprio da Eracle). Al ruolo di eroe civilizzatore, che promuove il passaggio dal disordine all'ordine, dall'anomia al dominio della legge, si ricollega strettamente anche quello, più specifico, di eroe fondatore: a lui infatti viene attribuito il sinecismo, cioè l'unificazione dei villaggi e delle borgate dell'Attica in un'unica *polis*.

16. Si tratta, ovviamente, dei Persiani, e la battaglia a cui si allude è quella di Maratona. Dopo esempi tratti dal mito, vengono citati fatti storici: anche questa giustapposizione di eventi mitici e storici è un motivo topico che si rinviene soprattutto nell'oratoria attica; e non è un caso che, sul versante storico,

e a tutte le guerre combattute al tempo di Teseo[15]: in tutte quante gli Ateniesi hanno dimostrato chiaramente di essere superiori ai loro contemporanei. [11] Se vuoi, puoi aggiungere le imprese dei loro discendenti, vissuti non molto tempo prima di noi: alcune le compirono da soli combattendo contro i padroni dell'intera Asia e dell'Europa fino alla Macedonia, che disponevano di potenza e di mezzi ben superiori a quelli dei nostri antenati e avevano portato a termine gesta straordinarie[16]; altre imprese invece le compirono a fianco dei Peloponnesiaci, mostrandosi valorosissimi per terra e per mare[17]. Essi dunque, a quanto si racconta, furono di molto superiori ai loro contemporanei»[18]. «Così si dice». [12] «Perciò, benché in Grecia vi siano state molte migrazioni, gli Ateniesi rimasero nella loro terra[19] e molti, trovandosi

vengano costantemente menzionate le guerre persiane, non soltanto per il ruolo innegabile degli Ateniesi nel respingere il barbaro, ma anche perché anch'esse, nel IV secolo, avevano assunto ormai un'aura quasi mitica.

17. Sul mare a Salamina e sulla terraferma a Platea. Anche i meriti degli Ateniesi e il loro contributo determinante al fine di sconfiggere e cacciare via i Persiani costituiscono, al pari delle più antiche benemerenze (cfr. *supra*, n. 14), un motivo topico nell'oratoria attica. Pertanto non suscita meraviglia che il tema delle gloriose imprese degli Ateniesi durante le guerre persiane, così come l'esaltazione di Atene quale paladina dei deboli e degli oppressi, ricorrano anche nell'epitafio del *Menesseno* platonico (per quanto concerne le guerre persiane vedi *Menex.*, 239 d-241 e; per le mitiche benemerenze di Atene come generosa protettrice dei deboli vedi soprattutto *Menex.*, 239 b; cfr. anche *Menex.*, 244 e): ma, proprio perché si tratta di motivi topici, non è convincente l'ipotesi di una dipendenza di Senofonte dal *Menesseno*, come sostiene invece A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 66-68.

18. Anche gli esempi tratti dalla storia portano alla medesima conclusione di quelli tratti dal mito: cfr. *supra*, § 10. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 72, pone a confronto questo paragrafo (in particolare la seconda parte: τὰ δὲ καὶ μετὰ Πελοποννησίων κτλ.) con *Areop.*, 75 (a partire da ἐν οἷς κτλ.), al fine di mettere in luce la concordanza tra i due passi, la più significativa tra le numerose concordanze che lo studioso coglie tra questo capitolo dei *Memorabili* e l'*Areopagitico* (*Le troisième*, cit., pp. 69-72): Delatte intende infatti dimostrare che *Mem.*, III, 5 dipende dall'orazione isocratea e, quindi, è stato composto dopo il 355 a.C. (*ibid.*, pp. 72-73). La tesi del Delatte (accolta da É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., p. 485) suscita tuttavia notevoli perplessità per diversi motivi: innanzi tutto le concordanze segnalate dallo studioso appaiono piuttosto labili e spesso riconducibili a generici luoghi comuni; in secondo luogo, anche ammettendo che si tratti di concordanze significative, nulla sta a dimostrare che sia Senofonte a dipendere da Isocrate e non viceversa; infine la data del 355 per l'*Areopagitico*, che lo studioso sembra dare per scontata, è tutt'altro che certa: diversi studiosi, ad es., sulle orme dello Jaeger, fanno risalire questa orazione al 357.

19. L'autoctonia (cfr. TUCIDIDE, I, 2, 5) è un altro topico motivo di vanto degli Ateniesi, anch'esso largamente attestato soprattutto nell'oratoria attica.

νοις, πολλοὶ δὲ ὑπὸ κρειττόνων ὑβριζόμενοι κατέφευγον πρὸς ἐκείνους[20]. [13] Καὶ ὁ Περικλῆς, Καὶ θαυμάζω[21] γε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἡ πόλις ὅπως ποτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον ἔκλινεν. Ἐγὼ μέν, ἔφη, οἶμαι, ὁ Σωκράτης, ὥσπερ καὶ ἀθληταί τινες διὰ τὸ πολὺ ὑπερενεγκεῖν καὶ κρατιστεῦσαι καταρραθυμήσαντες ὑστερίζουσι τῶν ἀντιπάλων[22], οὕτω καὶ Ἀθηναίους πολὺ διενεγκόντας ἀμελῆσαι ἑαυτῶν καὶ διὰ τοῦτο χείρους γεγονέναι[23]. [14] Νῦν οὖν, ἔφη, τί ἂν ποιοῦντες ἀναλάβοιεν τὴν ἀρχαίαν ἀρετήν; Καὶ ὁ Σωκράτης· Οὐδὲν ἀπόκρυφον δοκεῖ μοι εἶναι, ἀλλ' εἰ μὲν ἐξευρόντες τὰ τῶν προγόνων ἐπιτηδεύματα μηδὲν χεῖρον ἐκείνων ἐπιτηδεύοιεν, οὐδὲν ἂν χείρους ἐκείνων γενέσθαι· εἰ δὲ μή, τούς γε νῦν πρωτεύοντας[24] μιμούμενοι καὶ τούτοις τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύοντες, ὁμοίως μὲν τοῖς αὐτοῖς χρώμενοι οὐδὲν ἂν χείρους ἐκείνων εἶεν, εἰ δ' ἐπιμελέστερον, καὶ βελτίους. [15] Λέγεις, ἔφη, πόρρω που εἶναι τῇ πόλει τὴν καλοκἀγαθίαν[25]. Πότε γὰρ οὕτως Ἀθηναῖοι ὥσπερ Λακεδαιμόνιοι ἢ πρεσβυτέρους αἰδέσονται[26], οἳ ἀπὸ τῶν πατέρων ἄρχονται καταφρονεῖν τῶν γεραιτέρων, ἢ σωμασκήσουσιν οὕτως[27], οἳ οὐ μόνον αὐτοὶ εὐεξίας ἀμελοῦσιν[28], ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιμελομένων καταγελῶσι; [16] Πότε δὲ οὕτω πείσονται τοῖς ἄρχουσιν, οἳ καὶ ἀγάλλονται

20. Per il *topos* di Atene protettrice dei deboli e degli oppressi cfr. *supra*, n. 14.

21. Per questo significato di θαυμάζω cfr. I, 1, 1 e n. 1.

22. Per una similitudine pressoché identica cfr. I, 2, 24.

23. Il valore dell'impegno, dell'esercizio, dello sforzo è un motivo ricorrente in quasi tutte le opere di Senofonte: qui è riferito, specificamente, al valore militare, ma in altri passi dei *Memorabili* è presentato come uno strumento fondamentale per il conseguimento della virtù: vedi soprattutto I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; *Introduzione*, pp. 149-152.

24. Si tratta degli Spartani: vedi *infra*, §§ 15-16, dove si ha la netta impressione (anche per una serie di riscontri con la *Resp. Lac.*: cfr. *infra*, n. 26, 27, 29) che anche Pericle il Giovane esprima quelle che erano, in realtà, le convinzioni e le opinioni di Senofonte: per l'atteggiamento di Senofonte nei confronti di Sparta vedi *Introduzione*, p. 203 e n. 814. Notiamo di passaggio che il verbo πρωτεύω ha qui il suo ordinario, corrente significato di «essere i primi», «essere i migliori» (cfr. anche *supra*, § 8) e non quello, come hanno inteso alcuni (cfr. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 63), di «esercitare l'egemonia», il che costituirebbe un ulteriore anacronismo rispetto alla data drammatica del dialogo, dato che l'egemonia spartana si instaura soltanto a partire dalla vittoriosa conclusione della guerra del Peloponneso. In sostanza l'espressione qui usata per indicare gli Spartani non è la constatazione di una determinata situazione storica, bensì un chiaro giudizio di valore.

25. Così, in questo contesto, abbiamo tradotto il greco καλοκαγαθία: cfr. *infra*, § 19 e n. 31.

26. Cfr. *Resp. Lac.*, 10, 2.

27. Cfr. *Resp. Lac.*, 4, 6-7; 5, 8-9. Cfr. anche III, 12, 5, n. 10. Queste parole di

coinvolti in controversie giuridiche, si rimettevano alle loro decisioni e molti ancora, offesi dai più forti, trovavano rifugio presso di loro»[20]. [13] E Pericle: «Mi domando con stupore[21], Socrate, come mai la città sia precipitata verso il peggio». «Da parte mia» rispose Socrate «io credo che, come alcuni atleti, proprio perché nettamente superiori e più forti, si abbandonano all'indolenza e finiscono per essere superati dagli avversari[22], così anche gli Ateniesi, per la loro grande superiorità, hanno trascurato se stessi e per questo motivo sono diventati peggiori»[23]. [14] «E ora che cosa dovrebbero fare per recuperare l'antico valore?». E Socrate: «Non è un mistero, mi pare: se, riscoprendo le abitudini degli antenati, le metteranno in pratica non meno di loro, non saranno in nulla peggiori di loro; altrimenti, imitando almeno coloro che oggi sono i migliori[24] e adottando le loro stesse abitudini e comportandosi nello stesso modo, non saranno affatto peggiori di loro, anzi, se faranno tutto ciò con maggiore impegno, saranno addirittura migliori». [15] «Dunque tu intendi dire che la città è molto lontana dalla eccellenza[25]. Quando mai, infatti, gli Ateniesi onoreranno gli anziani al pari degli Spartani[26], loro che disprezzano i vecchi a cominciare dal padre? O quando eserciteranno il corpo come gli Spartani[27], loro che non soltanto non si preoccupano dell'efficienza fisica[28], ma anzi deridono chi se ne cura? [16] Quando obbediranno, come gli Spartani, ai capi, loro che addirittura si van-

Pericle il Giovane suonano fortemente polemiche nei confronti delle affermazioni attribuite a suo padre in TUCIDIDE, II, 39, 1 e 4. Più in generale tutto questo discorso (§§ 15-17), uno dei più ampi pronunciati da un interlocutore di Socrate, sembra una ironica (e feroce) palinodia della celebre orazione funebre tenuta da Pericle per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso e dedicata in larga parte a un elogio delle istituzioni politiche, dei valori e del sistema di vita degli Ateniesi, in opposizione, ora esplicita ora implicita, a quelli degli Spartani (TUCIDIDE, II, 35-46).

28. La cura dell'efficienza fisica è un tema ricorrente nei *Memorabili*: qui è Pericle il Giovane a farne menzione, ma altrove è Socrate a richiamare l'attenzione su questo argomento: ad esso, infatti, è consacrata un'intera conversazione, quella con Epigene (III, 12: cfr. in particolare III, 12, 1 e n. 2), ma spunti in tal senso affiorano anche in altri passi, dando voce a quella che, in realtà, era una preoccupazione propria di Senofonte: in proposito vedi I, 2, 4 e n. 8; I, 6, 7 e n. 12; II, 1, 20 e n. 66; II, 1, 28 e n. 109; III, 13, 6 e n. 12; IV, 5, 10 e n. 13; IV, 7, 9 e n. 15.

ἐπὶ τῷ καταφρονεῖν τῶν ἀρχόντων[29]; Ἢ πότε οὕτως ὁμονοήσουσιν, οἵ γε ἀντὶ μὲν τοῦ συνεργεῖν ἑαυτοῖς τὰ συμφέροντα ἐπηρεάζουσιν ἀλλήλοις καὶ φθονοῦσιν ἑαυτοῖς μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ πάντων ἔν τε ταῖς ἰδίαις συνόδοις καὶ ταῖς κοιναῖς διαφέρονται καὶ πλείστας δίκας ἀλλήλοις δικάζονται καὶ προαιροῦνται μᾶλλον οὕτω κερδαίνειν ἀπ' ἀλλήλων ἢ συνωφελοῦντες αὐτούς, τοῖς δὲ κοινοῖς ὥσπερ ἀλλοτρίοις χρώμενοι[30] περὶ τούτων αὖ μάχονται καὶ ταῖς εἰς τὰ τοιαῦτα δυνάμεσι μάλιστα χαίρουσιν; [17] Ἐξ ὧν πολλὴ μὲν ἀτηρία καὶ κακία τῇ πόλει ἐμφύεται, πολλὴ δὲ ἔχθρα καὶ μῖσος ἀλλήλων τοῖς πολίταις ἐγγίγνεται, δι' ἃ ἔγωγε ἀεὶ μάλα φοβοῦμαι μή τι μεῖζον ἢ ὥστε φέρειν δύνασθαι κακὸν τῇ πόλει συμβῇ. [18] Μηδαμῶς, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὦ Περίκλεις, οὕτως ἡγοῦ ἀνηκέστῳ πονηρίᾳ νοσεῖν Ἀθηναίους. Οὐχ ὁρᾷς ὡς εὔτακτοι μέν εἰσιν ἐν τοῖς ναυτικοῖς, εὐτάκτως δ' ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι πείθονται τοῖς ἐπιστάταις, οὐδένων δὲ καταδεέστερον ἐν τοῖς χοροῖς ὑπηρετοῦσι τοῖς διδασκάλοις; [19] Τοῦτο γάρ τοι, ἔφη, καὶ θαυμαστόν ἐστι, τὸ τοὺς μὲν τοιούτους πειθαρχεῖν τοῖς ἐφεστῶσι, τοὺς δὲ ὁπλίτας καὶ τοὺς ἱππεῖς, οἳ δοκοῦσι καλοκἀγαθίᾳ[31] προκεκρίσθαι τῶν πολιτῶν, ἀπειθεστάτους εἶναι πάντων. [20] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Ἡ δὲ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλή[32], ὦ Περίκλεις, οὐκ ἐκ τῶν δεδοκιμασμένων[33] καθίσταται; Καὶ μάλα, ἔφη.

29. Cfr. *Resp. Lac.*, 8, 1-2; per l'obbedienza degli Spartani ai magistrati cfr. anche *Resp. Lac.*, 8, 5.

30. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 69, afferma che siamo di fronte a una «concordance frappante» rispetto a ISOCRATE, *Paneg.*, 76: in realtà la frase isocratea a cui fa riferimento lo studioso (τῶν κοινῶν ... οὐκ ἠμέλουν ὡς ἀλλοτρίων) costituisce la prima parte di una antitesi accuratamente elaborata che qui manca (e che trova invece riscontro, sia pure parziale, in altre orazioni isocratee: cfr. *Nic.*, 21; *Areop.*, 24); più in generale, i punti di contatto tra questo capitolo dei *Memorabili* e il *Panegirico* (cfr. ancora A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 68-69) si riducono a una serie di temi e motivi topici, insufficienti a dimostrare la dipendenza di Senofonte da Isocrate.

31. Così abbiamo reso il greco καλοκαγαθία (cfr. *supra*, § 15 e n. 25), che qui allude specificamente alla eccellenza in campo militare; per altro è innegabile che in questo contesto il termine (al pari di *kalos kagathos*: cfr. I, 1, 16 e n. 41) sia dotato anche di una precisa connotazione sociale: infatti gli opliti e i cavalieri appartenevano alle classi sociali più elevate, mentre i rematori della flotta erano cittadini di condizioni modeste se non modestissime, così come, di solito, gli atleti professionisti e i danzatori professionisti.

32. Il Consiglio dell'Areopago, che si riuniva sulla collina situata a nord-ovest dell'acropoli e consacrata ad Ares (dalla quale aveva preso nome), era di origini antichissime, che ben si prestarono a diverse elaborazioni mitiche: se il mito più

tano di disprezzare chi comanda?[29] O quando, come gli Spartani, saranno concordi? Loro che, invece di collaborare al bene comune, si offendono reciprocamente e provano più invidia l'uno per l'altro che per tutto il resto degli uomini e, soprattutto, nelle riunioni sia private che pubbliche litigano e si intentano a vicenda innumerevoli cause e preferiscono trarre guadagno gli uni dagli altri in questo modo piuttosto che aiutandosi reciprocamente; e, pur occupandosi degli affari comuni come se non li riguardassero[30], tuttavia si scontrano per essi e apprezzano moltissimo i mezzi che servono per tali contese. [17] Da ciò nascono nella città molte sventure e molta malvagità, e tra i cittadini sorgono grandi inimicizie e odi reciproci: e per questo motivo io ho sempre molta paura che si abbatta sulla nostra città una sciagura troppo grave perché possa sopportarla». [18] «Tuttavia, Pericle, non devi assolutamente credere» replicò Socrate «che gli Ateniesi siano malati di una malvagità incurabile. Non vedi come sono disciplinati nella flotta, con che disciplina obbediscono ai giudici negli agoni ginnici e come nei cori non sono inferiori a nessuno nel prestare ascolto agli istruttori?». [19] «Proprio questo è strano, che persone del genere obbediscano ai superiori, mentre gli opliti e i cavalieri, che, a quanto pare, sono la parte scelta della cittadinanza per la loro eccellenza[31], siano i più indisciplinati di tutti». [20] E Socrate: «Ma il Consiglio dell'Areopago[32], Pericle, non è costituito da quei cittadini che hanno superato gli esami?»[33]. «Certamen-

noto, grazie al successo delle *Eumenidi* di Eschilo, lo voleva fondato da Atena allo scopo di giudicare il matricida Oreste, un'altra versione, ad es., lo presentava come istituito per giudicare Ares stesso per l'omicidio di Alirrotio figlio di Poseidone (cfr. PAUSANIA, I, 28, 5). Roccaforte politica dell'aristocrazia, vide i propri poteri drasticamente ridotti dalle riforme di Efialte (461 a.C.), che limitò le competenze dell'Areopago alla giurisdizione sui delitti di sangue e lo privò dei suoi tradizionali poteri politici, consistenti nella *nomophylakia*, cioè nella sorveglianza sull'assetto istituzionale della città e forse anche nella custodia dei testi delle leggi. Sul Consiglio dell'Areopago vedi anche ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 3, 6.

33. Il verbo usato da Senofonte, δοκιμάζω, è un termine tecnico che fa riferimento alla procedura della cosiddetta docimasia, una sorta di esame preventivo che precedeva l'assunzione di una carica pubblica: cfr. II, 2, 13, n. 24. Qui, per altro, è probabile che il verbo sia impiegato in senso lato e si riferisca non soltanto alla docimasia, ma anche all'*euthyna*, cioè al rendiconto finale che chiunque avesse rivestito una carica pubblica doveva presentare al termine del suo

Οἶσθα οὖν τινας, ἔφη, κάλλιον ἢ νομιμώτερον ἢ σεμνότερον ἢ δικαιότερον τάς τε δίκας δικάζοντας καὶ τἆλλα πάντα πράττοντας[34]; Οὐ μέμφομαι, ἔφη, τούτοις. Οὐ τοίνυν, ἔφη, δεῖ ἀθυμεῖν ὡς οὐκ εὐτάκτων ὄντων Ἀθηναίων. [21] Καὶ μὴν ἔν γε τοῖς στρατιωτικοῖς, ἔφη, ἔνθα μάλιστα δεῖ σωφρονεῖν[35] τε καὶ εὐτακτεῖν καὶ πειθαρχεῖν, οὐδενὶ τούτων προσέχουσιν. Ἴσως γάρ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐν τούτοις οἱ ἥκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσιν αὐτῶν. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι κιθαριστῶν μὲν καὶ χορευτῶν καὶ ὀρχηστῶν οὐδὲ εἷς ἐπιχειρεῖ ἄρχειν μὴ ἐπιστάμενος, οὐδὲ παλαιστῶν οὐδὲ παγκρατιαστῶν[36], ἀλλὰ πάντες οἱ τούτων ἄρχοντες ἔχουσι δεῖξαι ὁπόθεν ἔμαθον ταῦτα ἐφ' οἷς ἐφεστᾶσι, τῶν δὲ στρατηγῶν οἱ πλεῖστοι αὐτοσχεδιάζουσιν[37]; [22] Οὐ μέντοι σέ γε τοιοῦτον ἐγὼ νομίζω εἶναι, ἀλλ' οἶμαί σε οὐδὲν ἧττον ἔχειν εἰπεῖν ὁπότε στρατηγεῖν ἢ ὁπότε παλαίειν ἤρξω μανθάνειν. Καὶ πολλὰ μὲν οἶμαί σε τῶν πατρῴων στρατηγημάτων παρειληφότα διασώζειν[38], πολλὰ δὲ πανταχόθεν συνηχέναι, ὁπόθεν οἷόν τε ἦν μαθεῖν τι ὠφέλιμον εἰς στρατηγίαν. [23] Οἶμαι δέ σε πολλὰ μεριμνᾶν, ὅπως μὴ λάθῃς σεαυτὸν ἀγνοῶν τι τῶν εἰς στρατηγίαν

mandato: si ricordi, infatti, che il Consiglio dell'Areopago era formato da ex-arconti, nominati a vita. Per le modalità di designazione degli arconti e per le loro funzioni cfr. ARISTOTELE, *Ath. Pol.*, 55-59 (mentre le origini e le più antiche vicende di questa magistratura sono sinteticamente delineate in *Ath. Pol.*, 3, 1-5).

34. La menzione, da parte di Socrate, del Consiglio dell'Areopago e la rivendicazione dei suoi meriti costituiscono una replica del tutto pertinente a Pericle, che si era lamentato dell'atteggiamento indisciplinato (e quindi irresponsabile nei confronti della città) dei cittadini di ceto più elevato (cfr. *supra*, § 19 e n. 31): Socrate gli fa notare che proprio il consesso simbolo dell'aristocrazia, il Consiglio dell'Areopago, dà prova di un comportamento esemplare e ne sottolinea, in particolare, il costante operare in modo conforme alla legge, il che rappresenta appunto una eclatante dimostrazione di disciplina. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 70-71, sostiene invece che questo elogio dell'Areopago si inserisce nel contesto in modo troppo brusco, senza essere preparato da una adeguata transizione: questo vizio espositivo, qui come altrove, sarebbe una spia del fatto che Senofonte ha inserito nell'alveo del proprio discorso spunti presi in prestito da un altro scritto, nella fattispecie dall'*Areopagitico* di Isocrate (cfr. *supra*, n. 18). Anche in questo caso la tesi del Delatte non ci sembra convincente: in particolare appare schematico, riduttivo e, in ultima analisi, metodicamente rischioso postulare che un'oscurità, un brusco passaggio, una durezza espositiva (in questo caso, per altro, piuttosto opinabili) siano necessariamente dovuti alla dipendenza da un altro testo.

35. Così abbiamo reso il greco σωφρονεῖν: per il significato di questo termine negli scritti di Senofonte vedi I, 2, 17 e n. 40.

36. Il pancrazio (cfr. III, 10, 6) era un tipo particolare di lotta libera, che ammetteva anche il ricorso a pugni e calci.

37. Questo rifiuto dell'improvvisazione non riguarda soltanto le competenze

te». «E conosci qualcuno che amministri la giustizia e compia tutto il resto in modo più nobile, più conforme alla legge, più dignitoso e più giusto?»[34]. «Nulla da rimproverare a costoro». «Allora» replicò Socrate «non bisogna scoraggiarsi pensando che gli Ateniesi siano indisciplinati». [21] «Eppure» obiettò Pericle «almeno nell'ambito militare, in cui più che in qualsiasi altro campo bisogna essere dotati di moderazione[35], disciplinati e obbedienti, non badano affatto a nessuna di queste cose». «Forse perché» disse Socrate «in questo campo li comandano uomini del tutto ignoranti. Non vedi che nessuno tenta di comandare a citaristi, a coreuti, a danzatori se non è capace di farlo, e neppure a lottatori e a pancraziasti?[36] Anzi, tutti coloro che li comandano sono in grado di indicare dove hanno appreso le conoscenze grazie alle quali comandano; tra gli strateghi, invece, la maggior parte agisce in base all'improvvisazione[37]. [22] Tu comunque, ne sono convinto, non sei così, anzi penso che tu sia in grado di dire quando hai cominciato a imparare a fare lo stratego non meno di quando hai cominciato a praticare la lotta. E suppongo che ricordi molti insegnamenti sulla strategia ricevuti da tuo padre[38] e che molti tu ne abbia raccolti da qualunque parte ti fosse possibile apprendere qualcosa di utile per quest'arte. [23] Credo poi che ti preoccupi molto di non ignorare, senza accorgertene, qualsiasi cosa utile per la strategia e che, se ti

specificamente militari, ma anche quelle politiche, dato che la carica di stratego implicava importanti responsabilità politiche (cfr. III, 1, 1 e n. 2 e 5): in sostanza viene qui ribadita una concezione della politica come *techne*, come sapere professionale specifico: al riguardo cfr. soprattutto I, 2, 9 e n. 23; II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-9 e n. 11; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 163-176.

38. Come è noto, Pericle era stato stratego per molti anni: cfr. I, 2, 40, n. 78. Anche questa affermazione di Socrate, al pari di quanto segue (cfr. nota successiva), è probabilmente ironica: una conferma in tal senso può venire da diversi passi di Platone in cui Pericle viene presentato come incapace di educare e di istruire i propri figli (per altro i figli a cui si fa riferimento sono sempre Paralo e Santippo, i due figli che Pericle aveva avuto dalla moglie, prima di separarsi da lei per unirsi ad Aspasia): vedi, in particolare, *Alc. I*, 118 d-e; *Prot.*, 319 e-320 a; *Men.*, 94 a-b. Del resto, negli stessi *Memorabili* Pericle appare in una luce negativa se non come padre, certo come tutore di Alcibiade, rispetto al quale si configura come un vero e proprio cattivo maestro: vedi I, 2, 40-46 e n. 83. Ugualmente negativo, ancora nei *Memorabili*, il giudizio su Pericle come uomo politico: vedi II, 6, 13 e n. 35.

ὠφελίμων, καὶ ἐάν τι τοιοῦτον αἴσθῃ σεαυτὸν μὴ εἰδότα, ζητεῖν τοὺς ἐπισταμένους ταῦτα, οὔτε δώρων οὔτε χαρίτων φειδόμενον, ὅπως μάθῃς παρ' αὐτῶν ἃ μὴ ἐπίστασαι καὶ συνεργοὺς ἀγαθοὺς ἔχῃς. [24] Καὶ ὁ Περικλῆς, Οὐ λανθάνεις με, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ὅτι οὐκ οἰόμενός με τούτων ἐπιμελεῖσθαι ταῦτα λέγεις[39], ἀλλ' ἐγχειρῶν με διδάσκειν ὅτι τὸν μέλλοντα στρατηγεῖν τούτων ἁπάντων ἐπιμελεῖσθαι δεῖ. Ὁμολογῶ μέντοι κἀγώ σοι ταῦτα. [25] Τοῦτο δ', ἔφη, ὦ Περίκλεις, κατανενόηκας, ὅτι πρόκειται τῆς χώρας ἡμῶν ὄρη μεγάλα, καθήκοντα ἐπὶ τὴν Βοιωτίαν, δι' ὧν εἰς τὴν χώραν εἴσοδοι στεναί τε καὶ προσάντεις εἰσί, καὶ ὅτι μέση διέζωται ὄρεσιν ἐρυμνοῖς[40]; Καὶ μάλα, ἔφη. [26] Τί δέ; Ἐκεῖνο ⟨οὐκ⟩ ἀκήκοας, ὅτι Μυσοὶ καὶ Πισίδαι[41] ἐν τῇ βασιλέως χώρᾳ κατέχοντες ἐρυμνὰ πάνυ χωρία καὶ κούφως ὡπλισμένοι δύνανται πολλὰ μὲν τὴν βασιλέως χώραν καταθέοντες κακοποιεῖν, αὐτοὶ δὲ ζῆν ἐλεύθεροι[42]; Καὶ τοῦτό γ', ἔφη, ἀκούω. [27] Ἀθηναίους δ' οὐκ ἂν οἴει, ἔφη, μέχρι τῆς ἐλαφρᾶς ἡλικίας ὡπλισμένους κουφοτέροις ὅπλοις καὶ τὰ προκείμενα τῆς χώρας ὄρη κατέχοντας[43] βλαβεροὺς μὲν τοῖς πολεμίοις εἶναι, μεγάλην δὲ προβολὴν τοῖς πολίταις [τῆς χώρας] κατασκευάσαι; Καὶ ὁ Περικλῆς, Πάντ' οἶμαι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταῦτα χρήσιμα εἶναι. [28] Εἰ τοίνυν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἀρέσκει σοι ταῦτα, ἐπιχείρει αὐτοῖς, ὦ ἄριστε· ὅ τι μὲν γὰρ ἂν τούτων καταπράξῃς, καὶ σοὶ καλὸν ἔσται καὶ τῇ πόλει ἀγαθόν[44]· ἐὰν δέ τι αὐτῶν ἀδυνατῇς, οὔτε τὴν πόλιν βλάψεις οὔτε σαυτὸν καταισχυνεῖς.

[6, 1] Γλαύκωνα[1] δὲ τὸν Ἀρίστωνος, ὅτ' ἐπεχείρει δημηγο-

39. Pericle si accorge dunque che quanto Socrate ha appena affermato ha una valenza ironica: si tratta, in questo caso, di una ironia semplice (cfr. II, 1, 14 e n. 45); per la cosiddetta ironia complessa vedi I, 2, 36 e n. 71; II, 6, 28-29 e n. 73; *Introduzione*, pp. 159-160.

40. Le alte montagne che separano l'Attica dalla Beozia sono costituite dal massiccio montuoso del Citerone, mentre i monti situati al centro del paese sono il Parnete, il Licabetto, l'Imetto, il Pentelico.

41. La Misia era una vasta regione dell'Asia Minore, situata a nord della Lidia, mentre i Pisidi erano stanziati sui monti del Tauro: e proprio questi ultimi erano stati il preteso obiettivo della spedizione di Ciro (cfr. *An.*, I, 1, 11; I, 2, 1; I, 2, 4; III, 1, 9).

42. Cfr. *An.*, III, 2, 23, dove, per altro, non sono i Misi e i Pisidi, bensì i Licaoni a occupare luoghi elevati che consentivano il controllo delle pianure sottostanti; cfr. inoltre *An.*, I, 9, 14; II, 5, 13. Superfluo precisare che Misi e Pisidi, ben noti a Senofonte in virtù delle sue avventure al seguito di Ciro, erano certa-

accorgi di non conoscerla, vai in cerca di chi possiede queste conoscenze, senza risparmiare né doni né favori per imparare da loro ciò che non sai e per averli come validi collaboratori». [24] E Pericle: «Non mi sfugge, Socrate, che dici questo non perché tu creda che io mi impegni in tutto ciò[39], ma perché cerchi di insegnarmi che chi intende fare lo stratego deve prendersi cura di tutte queste cose. Comunque, in questo sono d'accordo con te». [25] «Hai notato, Pericle, che il nostro paese è protetto da alti monti, che si protendono fino alla Beozia, attraversati da valichi angusti e scoscesi, e che la parte centrale del nostro paese è cinta da montagne elevate?»[40]. «Sì, certo». [26] «E poi? Non hai sentito dire che Misi e Pisidi[41], che occupano luoghi elevati nei domini del re e sono armati alla leggera, riescono, con le loro scorrerie, ad arrecare molti danni al territorio del re e a rimanere liberi?»[42]. «Anche questo l'ho sentito dire». [27] «Non credi che gli Ateniesi» proseguì Socrate «se fossero armati con armi più leggere finché possiedono l'agilità della gioventù e occupassero le montagne che proteggono il nostro paese[43], procurerebbero danni ai nemici e offrirebbero un valido baluardo [del nostro paese] ai concittadini?». E Pericle: «Anche tutto questo mi sembra utile». [28] «Allora» concluse Socrate «se la proposta ti piace, cerca di metterla in atto, amico mio: ciò che riuscirai a realizzare, sarà bello per te e buono per la città[44]: se poi qualcosa non sarai in grado di realizzarla, non recherai danno alla città né disonore a te stesso».

[6, 1] Quando Glaucone[1], figlio di Aristone, aveva cercato

mente sconosciuti a Socrate, il quale, a maggior ragione, non poteva che essere del tutto all'oscuro dei loro rapporti conflittuali con il re di Persia, a cui erano comunque soggetti: cfr. anche *Introduzione*, p. 165 e n. 677.

43. In effetti i giovani ateniesi, durante quella sorta di servizio militare costituito dalla efebia, venivano impiegati come sentinelle nei presidi ai confini dell'Attica.

44. Per una esortazione simile, posta a conclusione del dialogo con un ipparco appena eletto, cfr. III, 3, 15 e n. 15.

6. 1 Glaucone, figlio di Aristone e di Perittione, era fratello di Platone (DIOGENE LAERZIO, III, 4); di solito viene identificato con il Glaucone a cui DIOGENE LAERZIO, II, 124, attribuisce la composizione di nove dialoghi. Come è noto, in-

ρεῖν, ἐπιθυμῶν προστατεύειν τῆς πόλεως οὐδέπω εἴκοσιν ἔτη γεγονώς[2], τῶν ἄλλων οἰκείων τε καὶ φίλων οὐδεὶς ἐδύνατο παῦσαι ἑλκόμενόν τε ἀπὸ τοῦ βήματος καὶ καταγέλαστον ὄντα· Σωκράτης δέ, εὔνους ὢν αὐτῷ διά τε Χαρμίδην[3] τὸν Γλαύκωνος καὶ διὰ Πλάτωνα[4], μόνος ἔπαυσεν[5]. [2] Ἐντυχὼν γὰρ αὐτῷ πρῶτον μὲν εἰς τὸ ἐθελῆσαι ἀκούειν τοιάδε λέξας κατέσχεν, Ὦ Γλαύκων, ἔφη, προστατεύειν ἡμῖν διανενόησαι τῆς πόλεως[6]; Ἔγωγ', ἔφη, ὦ Σώκρατες. Νὴ Δί', ἔφη, καλὸν γάρ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἐν ἀνθρώποις. Δῆλον γὰρ ὅτι, ἐὰν τοῦτο διαπράξῃ, δυνατὸς μὲν ἔσῃ αὐτὸς τυγχάνειν ὅτου ἂν ἐπιθυμῇς, ἱκανὸς δὲ τοὺς φίλους ὠφελεῖν, ἐπαρεῖς δὲ τὸν πατρῷον οἶκον, αὐξήσεις δὲ τὴν πατρίδα, ὀνομαστὸς δ' ἔσῃ πρῶτον μὲν ἐν τῇ πόλει, ἔπειτα ἐν τῇ Ἑλλάδι[7], ἴσως δ', ὥσπερ Θεμιστοκλῆς[8], καὶ ἐν τοῖς βαρ-

sieme all'altro fratello di Platone, Adimanto, è uno degli interlocutori di Socrate nella *Repubblica*.

2. A partire dai diciotto anni i giovani ateniesi erano cittadini a pieno titolo e godevano dei diritti politici; tuttavia, dai diciotto ai venti anni erano impegnati nella cosiddetta efebia (cfr. III, 5, 27 e n. 43); inoltre l'accesso ad alcune cariche pubbliche (ad es., quella di buleuta) non era consentito fino ai trent'anni. In base a questo accenno all'età di Glaucone, alcuni studiosi hanno cercato di stabilire la data drammatica di questa conversazione: tentativo per altro infruttuoso, dato che ignoriamo la data di nascita di Glaucone, che neppure la *Repubblica* ci consente di stabilire con una qualche sicurezza (la stessa data drammatica della *Repubblica* è del resto assai incerta, anche perché Platone si curava ben poco di eventuali anacronismi): su tutta la questione (a mio avviso di scarsa rilevanza) rinviamo comunque ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 77-78, con bibliografia.

3. Fratello di Perittione e quindi zio materno di Glaucone, Platone e Adimanto; sarà l'interlocutore di Socrate nel capitolo successivo: su di lui cfr. *infra*, § 14 e n. 19; III, 7, 1 e n. 1 e 2.

4. Come è noto, questo è l'unico passo (non soltanto dei *Memorabili*, ma di tutte le sue opere), in cui Senofonte faccia menzione di Platone: senza dubbio Senofonte ammette una particolare considerazione di Socrate nei confronti di Platone, evitando per altro di presentarlo come il discepolo prediletto, tanto è vero che viene posto sullo stesso piano di Carmide. Notiamo di passaggio che anche da questo riferimento all'attenzione di Socrate per Platone si è cercato di trarre delle indicazioni relative alla data drammatica di questo dialogo: si è detto che Platone, nato nel 428/427 a.C., non poteva essere entrato in contatto con Socrate prima del 410, e l'allusione alla particolare importanza che Platone aveva assunto per Socrate imporrebbe di abbassare ulteriormente la data drammatica di questa conversazione; una datazione più bassa, però, verrebbe ad essere inconciliabile con la giovane età di Glaucone che, a quanto sembrerebbe doversi ricavare dalla *Repubblica*, doveva essere non più giovane, bensì maggiore di Platone: ma anche quest'ultimo dato è ben lontano dall'essere certo: vedi *supra*, n. 2.

5. Nel successo di Socrate là dove parenti e amici avevano fallito si può cogliere un'amplificazione della difesa contro l'accusa di Policrate riportata in

di parlare davanti al popolo, perché aspirava a diventare capo della città, sebbene non avesse ancora vent'anni[2], nessuno degli altri parenti e amici era riuscito a farlo desistere, benché fosse stato trascinato giù dalla tribuna e schernito: Socrate invece, che era ben disposto nei suoi confronti a causa di Carmide[3], figlio di Glaucone, e di Platone[4], lui solo ne fu capace[5]. [2] Una volta, infatti, imbattutosi in lui, per prima cosa, poiché voleva ascoltarlo, lo fermò e gli disse: «Glaucone, ti sei dunque proposto di diventare capo della nostra città?»[6]. «Sì, Socrate» rispose. «Per Zeus!» riprese Socrate «È proprio una bella cosa, più di qualsiasi altra impresa umana. Infatti è evidente che, se ci riuscirai, potrai ottenere tutto ciò che desideri, sarai in grado di aiutare gli amici, darai fama alla casa paterna, renderai più grande la patria, diventerai famoso prima nella nostra città, poi in Grecia[7] e forse, come Temistocle[8], anche tra i barbari: e dovunque

I, 2, 51-52: cfr. V. J. GRAY, *The Framing*, cit., p. 140; d'altro canto il fatto che uno dei parenti fosse Platone non può non suonare sottilmente beffardo nei confronti di quest'ultimo.

6. Il dialogo che si svilupperà tra Socrate e Glaucone, in cui Socrate metterà a nudo l'incompetenza del suo giovane interlocutore, potrebbe apparire, a un prima lettura, un *elenchos* (cfr. I, 4, 1 e n. 5): in realtà l'unico vero *elenchos* presente nei *Memorabili* è costituito dal primo dialogo con Eutidemo (IV, 2), che verte su grandi temi inerenti l'etica e la politica. Qui, invece, non soltanto si tratta di questioni specifiche, di aspetti concreti (anche se ineludibili) dell'amministrazione della città, ma lo stesso Socrate, più che confutare le affermazioni di Glaucone, si limita a mettere in luce la sua totale ignoranza: un'ignoranza che per altro Glaucone, ingenuo nella sua presunzione, è subito pronto ad ammettere di buon grado. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 83-84, pone a confronto questo breve dialogo con l'*Alcibiade primo*, rilevando come la situazione iniziale sia la medesima, con Socrate che si confronta con un giovane impaziente di entrare nell'agone politico, mentre gli sviluppi risultano del tutto diversi. Infatti nell'*Alcibiade primo*, Socrate, dopo aver dimostrato rapidamente l'incompetenza del suo giovane interlocutore in alcuni ambiti specifici (*Alc. I*, 106 c-107 c), lo porta ad ammettere di ignorare il principio fondamentale della politica, l'idea della giustizia, e di non essere neppure consapevole della propria ignoranza: da qui la necessità di un perfezionamento morale che risiede nella conoscenza di sé, cioè della propria anima, e nella cura che bisogna prendersi di essa affinché possa conseguire la virtù. Niente di tutto ciò, come vedremo, si rinviene in questa breve conversazione tra Socrate e Glaucone, il cui esito più significativo è invece quello di esplicitare quelle che devono essere le competenze dell'uomo politico: vedi *infra*, § 18 e n. 24.

7. Il termine Ἑλλάς, qui come altrove (cfr., ad es., Erodoto), indica la Grecia nel senso di mondo greco, dell'insieme delle *poleis* greche.

8. Su Temistocle vedi II, 6, 13 e n. 36 e 37.

βάροις· ὅπου δ' ἂν ᾖς, πανταχοῦ περίβλεπτος ἔσῃ[9]. [3] Ταυτ' οὖν ἀκούων ὁ Γλαύκων ἐμεγαλύνετο[10] καὶ ἡδέως παρέμενε. Μετὰ δὲ ταῦτα ὁ Σωκράτης, Οὐκοῦν, ἔφη, τοῦτο μέν, ὦ Γλαύκων, δῆλον, ὅτι, εἴπερ τιμᾶσθαι βούλει, ὠφελητέα σοι ἡ πόλις ἐστί; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Πρὸς θεῶν, ἔφη, μὴ τοίνυν ἀποκρύψῃ, ἀλλ' εἶπον ἡμῖν ἐκ τίνος ἄρξῃ τὴν πόλιν εὐεργετεῖν. [4] Ἐπεὶ δὲ ὁ Γλαύκων διεσιώπησεν, ὡς πρῶτον τότε σκοπῶν ὁπόθεν ἄρχοιτο, Ἆρ', ἔφη ὁ Σωκράτης, ὥσπερ φίλου οἶκον εἰ αὐξῆσαι βούλοιο, πλουσιώτερον αὐτὸν ἐπιχειροίης ἂν ποιεῖν, οὕτω[11] καὶ τὴν πόλιν πειράσῃ πλουσιωτέραν ποιῆσαι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [5] Οὐκοῦν πλουσιωτέρα γ' ἂν εἴη προσόδων αὐτῇ πλειόνων γενομένων; Εἰκὸς γοῦν, ἔφη. Λέξον δή, ἔφη, ἐκ τίνων νῦν αἱ πρόσοδοι τῇ πόλει καὶ πόσαι τινές εἰσι; Δῆλον γὰρ ὅτι ἔσκεψαι, ἵνα, εἰ μέν τινες αὐτῶν ἐνδεῶς ἔχουσιν, ἐκπληρώσῃς, εἰ δὲ παραλείπονται, προσπορίσῃς. Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη ὁ Γλαύκων, ταῦτά γε οὐκ ἐπέσκεμμαι. [6] Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔφη, παρέλιπες, τάς γε δαπάνας τῆς πόλεως ἡμῖν εἰπέ· δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τούτων τὰς περιττὰς ἀφαιρεῖν διανοῇ. Ἀλλὰ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐδὲ πρὸς ταῦτά πω ἐσχόλασα. Οὐκοῦν, ἔφη, τὸ μὲν πλουσιωτέραν τὴν πόλιν ποιεῖν ἀναβαλούμεθα· πῶς γὰρ οἷόν τε μὴ εἰδότα γε τὰ ἀναλώματα καὶ τὰς προσόδους ἐπιμεληθῆναι τούτου[12]; [7] Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Γλαύκων, δυνατόν ἐστι καὶ ἀπὸ πολεμίων τὴν πόλιν πλουτίζειν[13]. Νὴ Δία σφόδρα γ', ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐάν τις αὐτῶν

9. Il discorso esordiale di Socrate ricorda da vicino quello, pronunciato anch'esso da Socrate, che si legge in *Symp.*, 8, 38, a proposito del desiderio di gloria del giovane Autolico: significativo, in particolare, il fatto che in *Symp.*, 8, 38 ricorra, come qui, l'aggettivo περίβλεπτος (propriamente: «guardato da ogni parte», «ammirato da ogni parte»), relativamente raro. Se la somiglianza tra *Mem.*, III, 6, 2 e *Symp.*, 8, 38 appare sicura, è invece assai arduo stabilire quale dei due passi sia una reminiscenza dell'altro: non soltanto, infatti, non siamo in grado di determinare il periodo di composizione della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* (cfr. *Introduzione*, pp. 25-34), ma anche la datazione del *Simposio* rimane molto incerta, dal momento che l'unico elemento abbastanza sicuro su cui possiamo contare è un approssimativo *terminus post quem*, costituito dal 380 a.C. (esistono in effetti buone ragioni per ritenere che il *Simposio* di Senofonte sia posteriore al *Simposio* di Platone, composto dopo il 385, verosimilmente intorno al 380). Quanto agli argomenti addotti da Delebecque, che pretende di collocare la composizione del *Simposio* di Senofonte nel periodo tra il 365 e il 362 (cfr. É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 344-354), essi risultano alquanto esili, poco persuasivi e lasciano sostanzialmente aperto il problema della datazione dell'opera. Pertanto non rimane che prendere atto che anche la questione cronologica relativa a *Mem.*, III, 6, 2 e *Symp.*, 8, 38 non sembra suscettibile di essere risolta in un senso o nell'altro.

tu sia, sarai guardato con ammirazione»[9]. [3] Glaucone, udendo queste parole, si sentì orgoglioso[10] e si fermò volentieri. Quindi Socrate proseguì: «Non è dunque evidente, Glaucone, che, se vuoi essere onorato dalla città, devi recarle dei benefici?». «Certamente». «Allora, per gli dèi, non tenermelo nascosto, ma spiegaci da che cosa comincerai a fare del bene alla città». [4] Ma poiché Glaucone rimase in silenzio, come se soltanto allora si chiedesse da dove avrebbe cominciato, Socrate riprese: «Se tu volessi rendere più grande la casa di un amico, cercheresti di accrescerne la ricchezza: nello stesso modo[11] non tenterai di accrescere la ricchezza anche della città?». «Senza dubbio». [5] «E non diventerebbe più ricca, se aumentassero le sue entrate?». «È naturale». «Dimmi dunque: da dove vengono, attualmente, le entrate della città e a quanto ammontano? È chiaro che hai preso in esame la questione allo scopo di accrescerle, se alcune di esse sono insufficienti e, se mancano, di procurarne». «Per Zeus, a questo non ho proprio pensato!» esclamò Glaucone. [6] «Ma se hai tralasciato questo punto, parlaci almeno delle spese della città, perché è evidente che hai intenzione di tagliare quelle superflue». «Per Zeus, neppure a questo ho mai avuto tempo di pensare!». «Allora» riprese Socrate «rimanderemo ad altro momento il proposito di rendere più ricca la città: come può occuparsene, infatti, chi non ne conosce né le uscite né le entrate?»[12]. [7] «Tuttavia, Socrate, è possibile» replicò Glaucone «arricchire la città anche a spese dei nemici»[13]. «Sì, per Zeus, se si è più forti di loro: ma se si è

10. Le parole di Socrate sono fortemente venate di ironia (cfr. anche *infra*, §§ 5, 10, 12-13), ma Glaucone le fraintende in pieno, prendendole nel loro significato letterale; quanto al tipo di ironia utilizzato da Socrate, si tratta, qui come altrove, di un'ironia semplice: cfr. III, 5, 22-24 e n. 39.

11. Ancora una volta viene ribadita la differenza meramente quantitativa tra l'*oikos* e la *polis*: cfr. in particolare III, 4, 6 e n. 11; III, 4, 12 e n. 17; vedi anche *infra*, §§ 14-15 e n. 20.

12. L'argomento verrà in effetti ripreso più avanti: vedi *infra*, §§ 12-13. La convinzione che un *leader* politico debba avere precise competenze in campo economico è più volte ribadita nei *Memorabili*: già nel dialogo con Nicomachide, Socrate aveva sottolineato l'importanza di tali competenze per uno stratego: cfr. III, 4, 2 e n. 7; III, 4, 11 e n. 16.

13. Contro la posizione di chi ritiene che la guerra comporti consistenti vantaggi economici per la città Senofonte polemizza anche nelle *Entrate* (*Poroi*), sia

κρειττων ᾖ· ἧττων δὲ ὢν καὶ τὰ ὄντα προσαποβάλοι ἄν. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. [8] Οὐκοῦν, ἔφη, τόν γε βουλευσόμενον πρὸς οὕστινας δεῖ πολεμεῖν, τήν τε τῆς πόλεως δύναμιν καὶ τὴν τῶν ἐναντίων εἰδέναι δεῖ, ἵνα, ἐὰν μὲν ἡ τῆς πόλεως κρειττων ᾖ, συμβουλεύῃ ἐπιχειρεῖν τῷ πολέμῳ, ἐὰν δὲ ἡ τῶν ἐναντίων, εὐλαβεῖσθαι πείθῃ. Ὀρθῶς λέγεις, ἔφη. [9] Πρῶτον μὲν τοίνυν, ἔφη, λέξον ἡμῖν τῆς πόλεως τήν τε πεζικὴν καὶ τὴν ναυτικὴν δύναμιν, εἶτα τὴν τῶν ἐναντίων. Ἀλλὰ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐκ ἂν ἔχοιμί σοι οὕτω γε ἀπὸ στόματος εἰπεῖν. Ἀλλ' εἰ γέγραπταί σοι, ἔνεγκε, ἔφη· πάνυ γὰρ ἡδέως ἂν τοῦτο ἀκούσαιμι. Ἀλλὰ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐδὲ γέγραπταί μοί πω. [10] Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ περὶ πολέμου συμβουλεύειν τήν γε πρώτην ἐπισχήσομεν· ἴσως γὰρ καὶ διὰ τὸ μέγεθος αὐτῶν ἄρτι ἀρχόμενος τῆς προστατείας οὔπω ἐξήτακας. Ἀλλά τοι περί γε φυλακῆς τῆς χώρας οἶδ' ὅτι ἤδη σοι μεμέληκε, καὶ οἶσθα ὁπόσαι τε φυλακαὶ ἐπίκαιροί εἰσι καὶ ὁπόσαι μή, καὶ ὁπόσοι τε φρουροὶ ἱκανοί εἰσι καὶ ὁπόσοι μή εἰσι· καὶ τὰς μὲν ἐπικαίρους φυλακὰς συμβουλεύσεις μείζονας ποιεῖν, τὰς δὲ περιττὰς ἀφαιρεῖν. [11] Νὴ Δί', ἔφη ὁ Γλαύκων, ἁπάσας μὲν οὖν ἔγωγε, ἕνεκά γε τοῦ οὕτως αὐτὰς φυλάττεσθαι ὥστε κλέπτεσθαι τὰ ἐκ τῆς χώρας. Ἐὰν δέ τις ἀφέλῃ γ', ἔφη, τὰς φυλακάς, οὐκ οἴει καὶ ἁρπάζειν ἐξουσίαν ἔσεσθαι τῷ βουλομένῳ; Ἀτάρ, ἔφη, πότερον ἐλθὼν αὐτὸς ἐξήτακας τοῦτο, ἢ πῶς οἶσθα ὅτι κακῶς φυλάττονται; Εἰκάζω, ἔφη. Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ περὶ τούτων, ὅταν μηκέτι εἰκάζωμεν, ἀλλ' ἤδη εἰδῶμεν, τότε συμβουλεύσομεν; Ἴσως, ἔφη ὁ Γλαύκων, βέλτιον. [12] Εἴς γε μήν, ἔφη, τἀργύρεια[14] οἶδ' ὅτι οὐκ ἀφῖξαι, ὥστ' ἔχειν εἰπεῖν δι' ὅ τι νῦν ἐλάττω ἢ πρόσθεν προσέρχεται αὐτόθεν. Οὐ γὰρ οὖν ἐλήλυθα, ἔφη. Καὶ γὰρ νὴ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης, λέγεται βαρὺ τὸ χωρίον εἶναι, ὥστε, ὅταν περὶ τούτου δέῃ συμβουλεύειν, αὕτη σοι ἡ πρόφασις ἀρκέσει. Σκώπτομαι, ἔφη ὁ Γλαύκων. [13] Ἀλλ' ἐκείνου γέ τοι, ἔφη, οἶδ' ὅτι οὐκ ἠμέληκας, ἀλλ' ἔσκεψαι, πόσον χρό-

pure con argomenti diversi da quelli che verranno qui addotti da Socrate: vedi in particolare *Por.*, 5, 11-12. Per l'implicita critica alla politica bellicista della democrazia ateniese cfr. II, 6, 22 e n. 58; *Introduzione*, p. 187 e n. 768.

14. Si tratta delle miniere del Laurio: a uno sfruttamento più redditizio di tali miniere è dedicata buona parte delle *Entrate*, cioè l'intero cap. 4.

più deboli, si può perdere anche ciò che si ha». «È vero». [8] «Perciò» riprese Socrate «chi intende dare consigli indicando a quali nemici bisogna far guerra, deve conoscere la potenza militare della città e quella dei nemici, affinché, se è superiore la potenza della città, proponga di intraprendere la guerra, se invece è superiore quella dei nemici, persuada la città a essere prudente». «Hai ragione». [9] «Allora parlaci, innanzi tutto, della potenza militare della città, riguardo sia all'esercito di terra sia alla flotta, e poi di quella dei nemici». «Ma, per Zeus, così, a memoria, non saprei farlo». «Ma se hai scritto qualcosa» replicò Socrate «tiralo fuori: lo ascolterei con molto piacere». «Per Zeus, non l'ho neppure mai messo per iscritto». [10] «Dunque» riprese Socrate «almeno per il momento smetteremo di dare consigli sulla guerra: forse, poiché hai intrapreso da poco la tua attività di capo, non hai ancora esaminato attentamente la questione, data la sua vastità. Ma almeno la difesa del paese sono certo che ti sta a cuore da tempo e che sai quanti siano i presidi collocati in una posizione opportuna e quanti no, quante siano le guarnigioni efficienti e quante no: e i presidi ben collocati consiglierai di rafforzarli, quelli superflui di eliminarli». [11] «Per Zeus, io li sopprimerei tutti, perché proteggono il paese così bene che si fanno razzie di ogni cosa!». «Ma se si eliminano i presidi, non pensi che ci sarà per chiunque la possibilità di dedicarsi al saccheggio? E poi sei arrivato a una simile conclusione perché sei andato là di persona oppure come fai a sapere che non fanno buona guardia?». «È una mia congettura». «E allora, anche riguardo a questo argomento, non daremo consigli soltanto nel momento in cui avremo sicure conoscenze e non semplici congetture?». «Forse è meglio» ammise Glaucone. [12] «Alle miniere d'argento[14] so bene che non ci sei mai andato, in modo da poter dire per quale motivo oggi rendano meno che in passato». «In effetti non ci sono andato». «In realtà» proseguì Socrate «si dice che il luogo, per Zeus, sia malsano: perciò, quando si dovranno dare consigli al riguardo, ti basterà addurre questa scusa». «Mi prendi in giro!» esclamò Glaucone. [13] «Ma c'è almeno una questione che, sono sicuro, non hai trascurato e che hai esaminato at-

νον ἱκανός ἐστιν ὁ ἐκ τῆς χώρας γιγνόμενος σῖτος διατρέφειν τὴν πόλιν, καὶ πόσου εἰς τὸν ἐνιαυτὸν προσδέεται[15], ἵνα μὴ τούτου γε λάθῃ σέ ποτε ἡ πόλις ἐνδεὴς γενομένη, ἀλλ' εἰδὼς ἔχῃς ὑπὲρ τῶν ἀναγκαίων συμβουλεύων τῇ πόλει βοηθεῖν τε καὶ σῴζειν αὐτήν. Λέγεις, ἔφη ὁ Γλαύκων, παμμέγεθες πρᾶγμα, εἴ γε καὶ τῶν τοιούτων ἐπιμελεῖσθαι δεήσει[16]. [14] Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὐδ' ἂν τὸν ἑαυτοῦ ποτε οἶκον καλῶς τις οἰκήσειεν, εἰ μὴ πάντα μὲν εἴσεται ὧν προσδέεται, πάντων δὲ ἐπιμελόμενος ἐκπληρώσει. Ἀλλ' ἐπεὶ ἡ μὲν πόλις ἐκ πλειόνων ἢ μυρίων οἰκιῶν συνέστηκε, χαλεπὸν δέ ἐστιν ἅμα τοσούτων οἴκων[17] ἐπιμελεῖσθαι, πῶς οὐχ ἕνα τὸν τοῦ θείου[18] πρῶτον ἐπειράθης αὐξῆσαι; Δέεται δέ[19]. Κἂν μὲν τοῦτον δύνῃ, καὶ πλείοσιν ἐπιχειρήσεις· ἕνα δὲ μὴ δυνάμενος ὠφελῆσαι πῶς ἂν πολλούς γε δυνηθείης[20]; Ὥσπερ εἴ τις ἓν τάλαντον[21] μὴ δύναιτο φέρειν, πῶς οὐ φανερὸν ὅτι πλείω γε φέρειν οὐδ' ἐπειχειρητέον αὐτῷ; [15] Ἀλλ' ἔγωγ', ἔφη ὁ Γλαύκων, ὠφελοίην ἂν τὸν τοῦ θείου οἶκον, εἴ μοι ἐθέλοι πείθεσθαι[22]. Εἶτα, ἔφη ὁ Σωκράτης, τὸν θεῖον οὐ δυνάμενος

15. Come è noto, la produzione di cereali dell'Attica era largamente insufficiente a coprire il fabbisogno della popolazione e la necessità di importarne grandi quantità condizionava in misura notevole la politica estera ateniese, che non poteva prescindere dall'assicurarsi il controllo delle rotte che garantivano alla città i rifornimenti di grano (si pensi, in particolare, all'importanza strategica che assunse per Atene l'area del Bosforo, del Mar di Marmara e dell'Ellesponto, punti di transito obbligato per le navi cariche di grano provenienti dalle regioni del Ponto).

16. L'interesse per il bilancio della città (cfr. *supra*, §§ 4-6), l'attenzione per le risorse minerarie di Atene (cfr. *supra*, § 12 e n. 14), nonché la preoccupazione per gli indispensabili rifornimenti di grano, si rinvengono, sia pure in diversa misura, anche nelle *Entrate*, un opuscolo che, in base ad alcune allusioni alle varie fasi della terza guerra sacra, è databile all'autunno o all'inverno 355/354: così É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 470-473. Il Delebecque, per altro, è convinto che l'ultima opera di Senofonte non siano le *Entrate*, come vuole un'opinione largamente diffusa, bensì i libri III e IV dei *Memorabili*, in cui l'autore avrebbe riutilizzato parti di opere scritte in precedenza (*Essai*, cit., pp. 477-495): tuttavia le argomentazioni dello studioso rimangono assai deboli e suscettibili di venire facilmente rovesciate, in quanto di fronte a passi paralleli stabilire la priorità dell'uno o dell'altro è sempre arduo e spesso frutto di valutazioni molto soggettive, se non arbitrarie. Pertanto, mentre preferiamo lasciare aperta la questione della datazione dei *Memorabili* e in particolare della sezione apomnemoneutica (cfr. anche *supra*, n. 9), teniamo fermo che le *Entrate* furono effettivamente composte nell'inverno 355/354 e che rappresentano l'ultima opera di Senofonte (in proposito vedi G. BODEI GIGLIONI, *Le Entrate*, cit., pp. VII-VIII e XI)): alla luce di queste considerazioni ci sembra quindi più fondata l'ipotesi che vede in questo capitolo alcune tematiche che verranno poi riprese e sviluppate nelle *Entrate* che non l'ipotesi inversa, che coglie in questo dialogo reminiscenze di argomenti già trattati nelle *Entrate*.

tentamente, e cioè per quanto tempo il grano prodotto nel paese è sufficiente a nutrire la città e di quanto grano essa necessita ogni anno[15]: in tal modo non ti sfuggirà se mai la città dovesse rimanerne priva, ma potrai con cognizione di causa dare consigli alla città su ciò che è indispensabile e, quindi, aiutarla e salvarla». E Glaucone: «È un'impresa enorme quella di cui parli, se davvero ci si dovrà occupare anche di cose del genere!»[16]. [14] «Eppure» ribatté Socrate «non potrà amministrare bene neppure la propria casa chi non ne conoscerà tutte le necessità e non cercherà di soddisfarle prendendosi cura di ogni cosa. E poiché la città è formata da più di diecimila famiglie ed è difficile occuparsi contemporaneamente di tanti patrimoni[17], perché non hai provato, in primo luogo, ad accrescerne uno solo, quello di tuo zio?[18] Ne ha bisogno, infatti[19]. E se ci riuscirai, metterai mano anche ad altri patrimoni: se invece non sarai capace di fare qualcosa di utile per uno solo, come potresti farlo per molti?[20] Allo stesso modo, se uno non fosse in grado di portare un talento[21], non sarebbe evidente che non dovrebbe neppure tentare di portarne di più?». [15] «Ma io» disse Glaucone «potrei fare qualcosa di utile per il patrimonio di mio zio, se lui fosse disposto a obbedirmi»[22]. «E se non sei capace di

17. Così, alla luce del contesto, abbiamo tradotto il greco οἶκος: in proposito cfr. I, 1, 7 e n. 19.

18. Cfr. PLATONE, *Lys.*, 209 c-d, dove si allude al fatto che per l'amministrazione del proprio patrimonio un cittadino ricco poteva ricorrere al figlio o a un vicino, naturalmente a titolo gratuito: cfr. anche *Gorg.*, 520 d-e (del tutto diversa, invece, la figura sociale dell'amministratore professionalmente retribuito, proposta a Eutero e a Ermogene: cfr. II, 8, 3 e n. 5; II, 8, 6 e n. 9; II, 10, 3 e n. 7; II, 10, 4 e n. 10; II, 10, 6 e n. 13). Quanto allo zio a cui allude Socrate, si tratta di Carmide: su di lui vedi *supra*, § 1 e n. 3.

19. Sulle difficoltà economiche di Carmide Senofonte si sofferma a lungo in *Symp.*, 3, 9; 4, 29-33.

20. Cfr. ancora PLATONE, *Lys.*, 209 c-d; viene ribadita con estrema chiarezza la differenza meramente quantitativa tra *oikos* e *polis*, per cui l'amministrazione di un singolo *oikos* viene presentata come propedeutica a quella dell'intera *polis*: vedi *supra*, § 4 e n. 11.

21. Per il talento vedi II, 5, 2 e n. 7.

22. La capacità di farsi obbedire, di ottenere un'obbedienza spontanea fondata sul consenso assai più che sulla coercizione è essenziale per un *leader*: la riflessione su questa tematica è un *Leitmotiv* che percorre gran parte degli scritti di Senofonte: cfr. III, 4, 8-9 e n. 14; non bisogna poi dimenticare che è proprio questo tipo di obbedienza l'elemento fondamentale che distingue il re dal tiranno: vedi IV, 6, 12 e n. 14.

πεῖσαι, Ἀθηναίους πάντας μετὰ τοῦ θείου νομίζεις δυνήσεσθαι ποιῆσαι πείθεσθαί σοι; [16] Φυλάττου, ἔφη, ὦ Γλαύκων, ὅπως μὴ τοῦ εὐδοξεῖν ἐπιθυμῶν εἰς τοὐναντίον ἔλθῃς. Ἦ οὐχ ὁρᾷς ὡς σφαλερόν ἐστι τό, ἃ μὴ οἶδέ τις, ταῦτα ἢ λέγειν ἢ πράττειν; Ἐνθυμοῦ δὲ τῶν ἄλλων, ὅσους οἶσθα τοιούτους, οἷοι φαίνονται καὶ λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες, πότερά σοι δοκοῦσιν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἐπαίνου μᾶλλον ἢ ψόγου τυγχάνειν καὶ πότερον θαυμάζεσθαι μᾶλλον ἢ καταφρονεῖσθαι[23]· [17] ἐνθυμοῦ δὲ καὶ τῶν εἰδότων ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι· καί, ὡς ἐγὼ νομίζω, εὑρήσεις ἐν πᾶσιν ἔργοις τοὺς μὲν εὐδοκιμοῦντάς τε καὶ θαυμαζομένους ἐκ τῶν μάλιστα ἐπισταμένων ὄντας, τοὺς δὲ κακοδοξοῦντάς τε καὶ καταφρονουμένους ἐκ τῶν ἀμαθεστάτων. [18] Εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς εὐδοκιμεῖν τε καὶ θαυμάζεσθαι ἐν τῇ πόλει, πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἰδέναι ἃ βούλει πράττειν[24]· ἐὰν γὰρ τούτῳ[25] διενέγκας τῶν ἄλλων ἐπιχειρῇς τὰ τῆς πόλεως πράττειν, οὐκ ἂν θαυμάσαιμι εἰ πάνυ ῥᾳδίως τύχοις ὧν ἐπιθυμεῖς[26].

[7, 1] Χαρμίδην[1] δὲ τὸν Γλαύκωνος ὁρῶν ἀξιόλογον μὲν ἄνδρα ὄντα καὶ πολλῷ δυνατώτερον τῶν τὰ πολιτικὰ τότε πραττόντων, ὀκνοῦντα δὲ προσιέναι τῷ δήμῳ καὶ τῶν τῆς πόλεως

23. Sia pure con particolare delicatezza, per non urtare la suscettibilità di Glaucone, che in effetti proprio per un simile comportamento è andato incontro al biasimo e al ridicolo (cfr. *supra*, § 1), Socrate sostiene ancora una volta una tesi non nuova, cioè che, per essere ritenuti esperti in qualcosa, è necessario esserlo davvero, altrimenti si rischia di fare l'umiliante figura del millantatore: cfr. I, 7, 1-3 e n. 3, 5, 6; II, 6, 38-39 e n. 91 e 92; IV, 2, 29 e n. 46; *Cyr.*, I, 6, 22. Non è inoltre da escludersi che l'espressione usata da Socrate (φαίνονται καὶ λέγοντες ... καὶ πράττοντες) possa alludere specificamente agli uomini politici, il che, date le ambizioni di Glaucone, sarebbe del tutto appropriato in questo contesto: per espressioni simili, che stanno appunto a indicare l'attività politica, vedi I, 2, 15 e n. 37.

24. Cfr. IV, 2, 28 e n. 45. Il dialogo con Glaucone risulta senza dubbio di notevole interesse: infatti Socrate non si limita a ribadire la concezione della politica come *techne*, ma finalmente precisa quali devono essere i contenuti di tale *techne*, le specifiche competenze che l'uomo politico deve possedere, competenze di tipo economico (*supra*, §§ 4-6 e n. 12; §§ 12-14) e militare (*supra*, §§ 7-11), alle quali deve accompagnarsi la capacità, indispensabile per un *leader*, di farsi obbedire (*supra*, § 15 e n. 22). Se l'uomo politico deve essere dotato di *sophrosyne* (cfr. IV, 3, 1), di *enkrateia* (cfr. II, 1, 1-7) e di *dikaiosyne* (cfr. IV, 2, 11), tali virtù sono semplicemente degli indispensabili prerequisiti, ma non costituiscono in alcun modo i contenuti della *techne* propria dell'uomo politico; analogamente, se è vero che «la virtù propria del buon comandante» è quella di rendere felici coloro su cui comanda (cfr. III, 2, 4 e n. 9 e 10; vedi anche IV, 1, 2 e n. 8), è anche

farti obbedire da tuo zio, credi che riuscirai a farti obbedire da tutti gli Ateniesi, compreso tuo zio? [16] Stai attento, Glaucone, a non cadere, per desiderio di gloria, nel suo contrario. Non vedi come è pericoloso dire o fare cose che non si conoscono? Pensa a tutti gli altri uomini di questo genere che conosci, uomini che davanti a tutti dicono e fanno ciò che non sanno: e se ti pare che, con questo comportamento, ottengano più lode o biasimo e vengano più ammirati o disprezzati[23]. [17] Pensa poi a coloro che sanno ciò che dicono e ciò che fanno: e, a mio parere, scoprirai che in ogni campo quanti godono di buona fama e di ammirazione appartengono al novero dei più esperti, mentre quanti incorrono nella cattiva fama e nel disprezzo appartengono al novero dei più ignoranti. [18] Se dunque desideri ottenere la gloria e l'ammirazione dei cittadini, cerca il più possibile di riuscire a conoscere ciò che vuoi fare[24]: se infatti, superiore agli altri in questo[25], metterai mano agli affari della città, non mi meraviglierei se tu ottenessi con grande facilità ciò che desideri»[26].

[7, 1] Vedendo che Carmide[1], figlio di Glaucone, era un uomo di valore e molto più capace di quanti, a quell'epoca, si dedicavano alla politica, ma che esitava a prendere la pa-

vero che questa virtù rinvia a competenze e capacità specifiche che qui vengono esplicitate con la massima chiarezza: su tutta la questione, di fondamentale importanza per ricostruire il pensiero politico del Socrate dei *Memorabili*, vedi *Introduzione*, pp. 165-176.

25. In qualsiasi campo il possesso di specifiche competenze induce gli altri alla fiducia e all'obbedienza: cfr. III, 3, 9-10 e n. 6.

26. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 78-79, ricorda che, in base ad alcune somiglianze tra questo dialogo e la topica del συμβουλευτικὸς λόγος esposta nella *Retorica* di Aristotele (*Rhet.*, I, 4, 1359 a 30-1360 b 3), nonché nella *Retorica* di Anassimene di Lampsaco (*Rhet. ad Alexandrum*, 1424 b 27-1425 b 35), il Wendland aveva ipotizzato una fonte comune a questi tre testi, allo scopo di dimostrare non soltanto la natura fittizia, ma anche il carattere libresco e privo di originalità di questo dialoghetto (P. WENDLAND, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin, 1905, pp. 65 sgg.): in realtà le argomentazioni del Wendland risultano poco convincenti e dettate da pregiudizi negativi nei confronti di Senofonte: per ulteriori dettagli rinviamo ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 79-81.

7. 1. Carmide, fratello di Perittione e quindi zio materno di Platone, Glaucone e Adimanto (cfr. III, 6, 1, n. 3), nonché cugino di Crizia, fu uno dei personaggi più in vista del regime oligarchico dei Trenta, essendo uno dei dieci magistrati preposti al Pireo (*Hell.*, II, 4, 19); al pari di Crizia morì nella battaglia di Munichia

πραγμάτων ἐπιμελεῖσθαι[2], Εἰπέ μοι, ἔφη[3], ὦ Χαρμίδη, εἴ τις ἱκανὸς ὢν τοὺς στεφανίτας ἀγῶνας νικᾶν[4] καὶ διὰ τοῦτο αὐτός τε τιμᾶσθαι καὶ τὴν πατρίδα ἐν τῇ Ἑλλάδι[5] εὐδοκιμωτέραν ποιεῖν μὴ ἐθέλοι ἀγωνίζεσθαι, ποῖόν τινα τοῦτον νομίζοις ἂν τὸν ἄνδρα εἶναι[6]; Δῆλον ὅτι, ἔφη, μαλακόν τε καὶ δειλόν. [2] Εἰ δέ τις, ἔφη, δυνατὸς ὢν τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων ἐπιμελόμενος τήν τε πόλιν αὔξειν καὶ αὐτὸς διὰ τοῦτο τιμᾶσθαι, ὀκνοίη δὴ τοῦτο πράττειν, οὐκ ἂν εἰκότως δειλὸς νομίζοιτο; Ἴσως, ἔφη· ἀτὰρ πρός τί με ταῦτ' ἐρωτᾷς; Ὅτι, ἔφη, οἶμαί σε δυνατὸν ὄντα ὀκνεῖν ἐπιμελεῖσθαι, καὶ ταῦτα ὢν ἀνάγκη σοι μετέχειν πολίτῃ γε ὄντι. [3] Τὴν δὲ ἐμὴν δύναμιν, ἔφη ὁ Χαρμίδης, ἐν ποίῳ ἔργῳ καταμαθὼν ταῦτά μου καταγιγνώσκεις; Ἐν ταῖς συνουσίαις, ἔφη, αἷς σύνει τοῖς τὰ τῆς πόλεως πράττουσι· καὶ γὰρ ὅταν τι ἀνακοινῶνταί σοι, ὁρῶ σε καλῶς συμβουλεύοντα, καὶ ὅταν τι ἁμαρτάνωσιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντα. [4] Οὐ ταὐτόν ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἰδίᾳ τε διαλέγεσθαι καὶ ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι. Καὶ μήν, ἔφη, ὅ γε

(403 a.C.), combattendo contro i democratici di Trasibulo (*ibid.*). Importanti le sue presenze letterarie negli scritti dei Socratici: oltre a comparire come interlocutore di Socrate in questo dialogo, breve ma ideologicamente rilevante, è uno dei personaggi del *Simposio* di Senofonte, dove si distingue per un paradossale elogio della sua nuova condizione di povero, un elogio in cui dà voce a una serie di collaudati luoghi comuni della propaganda antidemocratica (*Symp.*, 4, 29-33). Carmide è inoltre l'interlocutore principale di Socrate nel dialogo di Platone a lui intitolato: il dialogo che, come è noto, verte sul tema della *sophrosyne*, vede intervenire nella discussione anche Crizia, che compare all'inizio come una sorta di inquietante protettore del giovane cugino (cfr. *Charm.*, 153 d-155 b), e termina con un rapido scambio di battute tra Crizia, Carmide e lo stesso Socrate (*Charm.*, 176 a-d), una conclusione in cui è possibile cogliere da un lato una presa di distanza da Carmide, che cela in sé un pericoloso potenziale di violenza, e dall'altro una implicita difesa di Socrate, che viene presentato come impotente a opporsi, al pari di chiunque altro, alla violenza di Carmide.

2. Mentre il giudizio di Senofonte su Crizia è, non a caso, del tutto negativo (vedi I, 2, 12 e n. 33), quello su Carmide appare decisamente positivo, in quanto mette in evidenza sia le sue qualità di uomo sia, più specificamente, le sue capacità politiche. Degno di nota il fatto che, a differenza di Glaucone che non esita a gettarsi nell'agone politico pur essendo privo delle competenze necessarie, Carmide, che pure possiede le qualità richieste, rifugge dall'impegnarsi in politica: e sarà proprio Socrate (quello stesso Socrate che era intervenuto a distogliere Glaucone dai suoi sfortunati tentativi) a esortarlo a occuparsi in prima persona degli affari della città, dato che è in grado di farlo (*infra*, §§ 2-3), e molto meglio di quanti sono soliti prendere la parola in assemblea (*infra*, § 7). In tal modo la scelta di Carmide di dedicarsi attivamente alla politica riceve una autorevole legittimazione: e se ciò non giova a difendere la memoria di Socrate dall'accusa di essere stato il cattivo maestro di futuri nemici del popolo, contribuisce senza dubbio a una sorta di riabilitazione postuma di Carmide. In questo dialogo, dun-

rola nell'assemblea popolare e a occuparsi degli affari della città[2], gli domandò[3]: «Dimmi, Carmide, se qualcuno, pur essendo in grado di vincere la corona nelle gare[4] e quindi di procurare onore a se stesso e di rendere la propria patria più famosa nella Grecia[5], non fosse disposto a gareggiare, un uomo del genere come lo considereresti?»[6]. «È evidente: debole e vile». [2] «E se qualcuno, pur essendo capace di occuparsi degli affari della città, di renderla più grande e di procurare quindi onore a se stesso, esitasse tuttavia a farlo, non sarebbe giusto considerarlo un vile?». «Forse sì: ma perché me lo domandi?». «Perché» rispose Socrate «penso che tu, pur essendone capace, esiti a impegnarti e, per di più, in cose alle quali, in quanto cittadino, devi partecipare». [3] «E le mie capacità quando mai le hai viste all'opera, per farmi un simile rimprovero?». «Nelle riunioni a cui intervieni insieme ai politici: infatti quando ti consultano su qualche problema, vedo che dai buoni consigli e, se commettono qualche errore, muovi giuste critiche». [4] «Non è la stessa cosa, Socrate, discutere in una riunione privata e cimentarsi in un dibattito davanti alla folla». «Eppure» riprese Socrate

que, le esigenze apologetiche cedono il passo al desiderio di esporre senza infingimenti le opinioni politiche di Socrate (o, quanto meno, di quelle che Senofonte gli attribuisce); ciò ha indotto il Delatte a sostenere che l'epoca di composizione di questo dialogo debba collocarsi a grande distanza di tempo da quella dello «scritto di difesa», vale a dire dai primi due capitoli dei *Memorabili* (cfr. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 89). La tesi dello studioso, pur con tutte le cautele del caso, appare condivisibile, ma la questione è probabilmente più complessa: in proposito rinviamo a *Introduzione*, pp. 181-187.

3. La conversazione viene introdotta da una formula che ricorre più volte (vedi I, 3, 8 e n. 33), anche se qui si presenta in una forma ampliata (come per altro in I, 4, 2).

4. Letteralmente: «di vincere le gare in cui il premio è costituito da una corona». Esistevano, infatti, sia gare in cui il premio era rappresentato da una somma di denaro, sia gare in cui esso era costituito da una semplice corona (cfr., ad es., ERODOTO, V, 102, 3; ISOCRATE, *Ant.*, 301; DEMOSTENE, *Contro Leptine*, 141; ARISTOTELE, *Reth.*, I, 2, 1357 a 17-21; PLUTARCO, *Praecepta gerendae rei publicae*, 820 c): nel novero di queste ultime rientravano le più prestigiose gare panelleniche.

5. Per il significato di Ἑλλάς vedi III, 6, 2 e n. 7.

6. Anche la domanda iniziale (introdotta da un formulare Εἰπέ μοι) riprende uno schema già collaudato, che si rinviene nelle conversazioni con Aristodemo (I, 4, 2), con Aristippo (II, 1, 1) e con Lamprocle (II, 2, 1): Socrate parte da una questione di carattere generale che funge, per così dire, da premessa per mettere in discussione il comportamento del suo interlocutore: cfr. I, 4, 2 e n. 11.

ἀριθμεῖν δυνάμενος οὐδὲν ἧττον ἐν τῷ πλήθει ἢ μόνος ἀριθμεῖ, καὶ οἱ κατὰ μόνας ἄριστα κιθαρίζοντες οὗτοι καὶ ἐν τῷ πλήθει κρατιστεύουσιν. [5] Αἰδῶ δὲ καὶ φόβον, ἔφη, οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτά τε ἀνθρώποις ὄντα καὶ πολλῷ μᾶλλον ἐν τοῖς ὄχλοις ἢ ἐν ταῖς ἰδίαις ὁμιλίαις παριστάμενα; Καὶ σέ γε διδάξων, ἔφη, ὥρμημαι· οὔτε τοὺς φρονιμωτάτους αἰδούμενος οὔτε τοὺς ἰσχυροτάτους φοβούμενος ἐν τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις[7] αἰσχύνῃ λέγειν. [6] Πότερον γὰρ τοὺς γναφεῖς αὐτῶν ἢ τοὺς σκυτεῖς ἢ τοὺς τέκτονας ἢ τοὺς χαλκεῖς ἢ τοὺς γεωργοὺς ἢ τοὺς ἐμπόρους ἢ τοὺς ἐν τῇ ἀγορᾷ μεταβαλλομένους καὶ φροντίζοντας ὅ τι ἐλάττονος πριάμενοι πλείονος ἀπόδωνται αἰσχύνῃ; Ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων ἡ ἐκκλησία συνίσταται[8]. [7] Τί δὲ οἴει διαφέρειν ὃ σὺ ποιεῖς ἢ τῶν ἀσκητῶν ὄντα κρείττω τοὺς ἰδιώτας φοβεῖσθαι[9]; Σὺ γὰρ τοῖς πρωτεύουσιν ἐν τῇ πόλει, ὧν ἔνιοι καταφρονοῦσί σου, ῥᾳδίως διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐπιμελομένων τοῦ τῇ πόλει διαλέγεσθαι πολὺ περιών, ἐν τοῖς μηδεπώποτε φροντίσασι τῶν πολιτικῶν μηδὲ σοῦ καταπεφρονηκόσιν ὀκνεῖς λέγειν, δεδιὼς μὴ καταγελασθῇς[10]. [8] Τί δ'; ἔφη, οὐ δοκοῦσί σοι πολλάκις οἱ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν ὀρθῶς λεγόντων καταγελᾶν; Καὶ γὰρ ⟨καὶ⟩ οἱ ἕτεροι[11], ἔφη· δι' ὃ καὶ θαυμάζω σου εἰ, ἐκεί-

7. Come si ricava dal paragrafo successivo, costoro sono gli artigiani, i contadini e i commercianti al minuto, in altri termini il *demos*: definiti i più stolti, in quanto privi di specifiche competenze politiche (cfr. *infra*, § 7 e n. 9), e i più deboli in riferimento alla loro debolezza soprattutto sul piano economico: in proposito vedi II, 6, 26 e n. 66; IV, 2, 37 e n. 60; *Introduzione*, p. 189 e n. 775. Un giudizio ugualmente *tranchant* sugli artigiani, definiti, almeno per la maggior parte, come uomini che hanno un animo da schiavi verrà espresso da Eutidemo nel corso dell'*elenchos* a cui lo sottopone Socrate (vedi IV, 2, 22 e n. 39): e non sembra un caso il fatto che Socrate non tenti neppure di confutare Eutidemo su questo punto.

8. Cfr. PLATONE, *Prot.*, 319 c-d. Anche queste considerazioni di Socrate, che non esita a qualificare artigiani, contadini e commercianti come i più stolti tra gli uomini, mostrano che Senofonte in questo dialogo ha accantonato, in una certa misura, le consuete preoccupazioni apologetiche: in effetti, una delle accuse mosse a Socrate da Policrate era proprio quella di disprezzare la gente del popolo e i poveri: vedi I, 2, 58 (cfr. anche I, 2, 56 e n. 109 e 110). Tali preoccupazioni sono passate in secondo piano probabilmente perché qui ha prevalso il desiderio di esporre il pensiero del maestro (o, per lo meno, il pensiero che Senofonte aveva deciso di attribuirgli): cfr. *supra*, n. 2.

9. La similitudine è estremamente significativa e particolare rilievo assume in essa proprio il termine οἱ ἰδιῶται, che indica appunto i dilettanti, coloro che non possiedono una determinata *techne*, in opposizione a quanti invece la possiedono, ai professionisti: in sostanza qui viene ribadita ancora una volta e con singolare efficacia quella concezione della politica come sapere professionale che è

«chi sa contare lo fa davanti alla folla non meno che da solo, e quelli che suonano bene la cetra quando sono soli risultano bravissimi anche davanti alla folla». [5] «Ma non vedi» ribatté Carmide «che il ritegno e il timore sono innati nell'uomo e che incombono su di lui molto più in mezzo alla folla che in riunioni private?». «Allora» replicò Socrate «mi propongo di insegnarti qualcosa: tu, che non provi soggezione davanti agli uomini più assennati né timore davanti ai più forti, ti vergogni di parlare davanti agli uomini più stolti e più deboli[7]. [6] Dunque, tra costoro, ti fanno provare vergogna i cardatori, i ciabattini, i carpentieri, i fabbri, i contadini, i commercianti e quelli che trafficano nell'agorà e pensano soltanto a che cosa comprare a poco prezzo per rivenderlo a un prezzo superiore? È di gente come questa che è formata l'assemblea[8]. [7] Che differenza pensi che ci sia tra il tuo comportamento e quello di un atleta che, pur essendo superiore ai professionisti, avesse paura dei dilettanti?[9] Tu che discuti senza difficoltà con i capi della città, benché alcuni di loro ti disprezzino, tu che sei di gran lunga superiore a quanti si dedicano a parlare in pubblico, proprio tu esiti a parlare davanti a uomini che non si sono mai interessati alla politica e che non nutrono per te alcun disprezzo: e tutto questo per paura di essere schernito!»[10]. [8] «Ma come? Non ti sembra che la gente dell'assemblea spesso schernisca chi fa discorsi sensati?». «In effetti» ribatté Socrate «anche gli altri lo fanno[11]: per questo mi meraviglio di te che, quando sono i capi a comportarsi così, riesci ad avere

tipica del Socrate dei *Memorabili*: cfr. soprattutto I, 2, 9 e n. 23; II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; IV, 2, 2-9 e n. 11; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 163-176.

10. Carmide viene qui a configurarsi come l'esatto opposto di Glaucone (cfr. III, 6, 1): mentre l'incompetente Glaucone, nonostante lo scherno che si attira, non desiste dai suoi maldestri tentativi di parlare in pubblico (e solo l'intervento di Socrate varrà a distoglierlo), Carmide, che pure è dotato delle qualità e delle competenze che ne farebbero un buon politico, esita a prendere la parola in pubblico proprio perché teme di venire schernito dall'assemblea; il legame tra i due passi (III, 6, 1 e III, 7, 7) viene sottolineato anche dal fatto che in entrambi ricorre (certo non casualmente) il medesimo verbo καταγελάω, ripreso ancora da Carmide all'inizio del paragrafo successivo.

11. Socrate allude a quei capi della città che disprezzano Carmide: cfr. *supra*, § 7.

νους, ὅταν τοῦτο ποιῶσι, ῥᾳδίως χειρούμενος, τούτοις[12] μηδένα τρόπον οἴει δυνήσεσθαι προσενεχθῆναι. [9] Ὦ ἀγαθέ, μὴ ἀγνόει σεαυτόν, μηδὲ ἁμάρτανε ἃ οἱ πλεῖστοι ἁμαρτάνουσιν· οἱ γὰρ πολλοὶ ὠρμηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν. Μὴ οὖν ἀπορραθύμει τούτου, ἀλλὰ διατείνου μᾶλλον πρὸς τὸ σαυτῷ προσέχειν[13]. Καὶ μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως, εἴ τι δυνατόν ἐστι διὰ σὲ βέλτιον ἔχειν· τούτων γὰρ καλῶς ἐχόντων οὐ μόνον οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀλλὰ καὶ οἱ σοὶ φίλοι[14] καὶ αὐτὸς σὺ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήσῃ.

[8, 1] Ἀριστίππου[1] δ' ἐπιχειροῦντος ἐλέγχειν τὸν Σωκράτην, ὥσπερ αὐτὸς ὑπ' ἐκείνου τὸ πρότερον ἠλέγχετο[2], βουλόμενος τοὺς συνόντας ὠφελεῖν[3] ὁ Σωκράτης ἀπεκρίνατο οὐχ ὥσπερ οἱ φυλαττόμενοι μή πῃ ὁ λόγος ἐπαλλαχθῇ[4], ἀλλ' ὡς ἂν ⟨οἱ⟩ πεπεισμένοι[5] μάλιστα πράττειν τὰ δέοντα. [2] Ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἤρετο εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν[6], ἵνα, εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ

12. Nella traduzione si è preferito rendere espliciti i sostantivi a cui si riferiscono i pronomi del testo greco: infatti se in greco è chiaro che ἐκείνους si riferisce ai capi della città, menzionati all'inizio del paragrafo precedente, mentre τούτοις allude alla gente dell'assemblea, ricordata poco sopra, in italiano il ricorso ai pronomi corrispondenti, «quelli» e «questi», avrebbe reso il discorso del tutto incomprensibile.

13. La necessità di conoscere se stessi, qui appena accennata, verrà sviluppata e argomentata in IV, 2, 24-29 (cfr. anche III, 9, 6 e n. 11). Ci limitiamo a notare che, in questo passo, conoscere se stessi significa semplicemente prendere coscienza delle proprie capacità, come appunto dovrebbe fare Carmide. Ben diversa, come è noto, l'interpretazione dello γνῶθι σαυτόν che Socrate propone nell'*Alcibiade primo*: conoscere se stessi significa indagare la propria anima, perché l'uomo si identifica con la propria anima, altro non è che la propria anima (*Alc. I*, 129 a - 130 d), e ricercare quella sapienza che in essa risiede (*Alc. I*, 132 b-133 c). Ricordiamo infine che nel *Carmide* di Platone Crizia, uno degli interlocutori del dialogo, definisce la *sophrosyne* come il «fare le proprie cose» (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν: *Charm.*, 161 b) e il «conoscere se stesso» (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν: *Charm.*, 164 d), due definizioni che verranno entrambe confutate da Socrate: non è pertanto mancato chi, come K. Jöel, ha visto sia nelle posizioni sostenute da Crizia nel *Carmide* sia nelle affermazioni conclusive di Socrate in questo capitolo tracce di teorie ciniche risalenti ad Antistene, da cui Senofonte dipenderebbe e con cui Platone intendeva invece polemizzare. In realtà la somiglianza tra le tesi sostenute dal Crizia del *Carmide* e quelle del Socrate di questo dialogo è assai labile (innanzi tutto perché qui non è affatto in discussione la possibile definizione della *sophrosyne*): per una prima disamina della questione rinviamo ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 89-91.

14. Sembra improbabile che qui Socrate intenda riferirsi semplicemente agli amici personali di Carmide: è evidente che qui il termine φίλοι, «amici», assume una decisa connotazione politica (per le valenze politiche dell'amicizia nella società greca cfr. II, 6, 22 e n. 56): se pure non vogliamo pensare a una vera e

la meglio su di loro senza difficoltà, mentre con la massa[12] pensi di non saper trattare in nessun modo. [9] Mio caro, non ignorare te stesso e non commettere l'errore che fa la maggior parte degli uomini: i più infatti, intenti a osservare gli affari degli altri, non si dedicano a indagare se stessi. Non tralasciare questo compito, ma sforzati invece di rivolgere la tua attenzione a te stesso[13]. E non trascurare gli affari della città, se è possibile che, grazie a te, si verifichi qualche miglioramento: se essi andranno bene, non saranno soltanto gli altri cittadini a trarne vantaggio, ma anche i tuoi amici[14] e tu stesso».

[8, 1] Una volta Aristippo[1] cercava di confutare Socrate nello stesso modo in cui era stato confutato da lui in precedenza[2]: allora Socrate, poiché desiderava essere utile a quanti lo frequentavano[3], rispose non come chi si preoccupa che il proprio ragionamento non venga rovesciato[4], ma come chi è convinto[5] di fare soprattutto il proprio dovere. [2] Aristippo gli aveva domandato se conoscesse qualche cosa buona[6],

propria eteria, tuttavia è senz'altro legittimo pensare a un gruppo di amici legati tra loro da un progetto politico come quello efficacemente delineato in II, 6, 24-27, dove si parla appunto di una sorta di patto tra *kaloi kagathoi*, ovviamente amici tra loro (solo i *kaloi kagathoi* sono in grado di praticare la vera amicizia: cfr. ancora II, 6, 22 e n. 56), allo scopo di spartirsi le cariche pubbliche: vedi in particolare II, 6, 24 e n. 64; II, 6, 26 e n. 66; II, 6, 27 e n. 67 e 68.

8. 1. Su Aristippo vedi II, 1, 1 e n. 6.

2. Allusione alla conversazione tra Socrate e Aristippo riferita in II, 1; in realtà, né la conversazione seguente tra Socrate e Aristippo, né quella di II, 1 possono essere definite una «confutazione», un *elenchos* nel senso tecnico del termine: cfr., in proposito, II, 1, 1 e n. 5; *Introduzione*, pp. 121-123; in effetti l'unico autentico esempio di *elenchos* a cui ricorre il Socrate dei *Memorabili* è dato dal dialogo tra Socrate ed Eutidemo in IV, 2, 8-39: cfr. *Introduzione*, pp. 124-129. Per una puntuale definizione dell'*elenchos* vedi PLATONE, *Soph.*, 230 b-d.

3. Sull'utilità di Socrate vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 1.

4. Tale preoccupazione, estranea a Socrate, viene implicitamente attribuita ai sofisti.

5. Per il testo vedi *Nota critica*.

6. Il contenuto di questo capitolo e del successivo cap. 9 interrompono bruscamente il filo conduttore del III libro: infatti, mentre i capp. III, 1-7 illustrano l'utilità di Socrate nei confronti di quei cittadini che intendono intraprendere la carriera politica e i capp. III, 10-14 mostrano l'utilità di Socrate nei confronti di cittadini qualsiasi, i capp. III, 8-9 costituiscono una sorta di digressione filosofica

σιτίον ἢ ποτὸν ἢ χρήματα ἢ ὑγίειαν ἢ ῥώμην ἢ τόλμαν, δεικνύοι δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν· ὁ δὲ εἰδὼς ὅτι, ἐάν τι ἐνοχλῇ ἡμᾶς, δεόμεθα τοῦ παύσοντος, ἀπεκρίνατο ᾗπερ καὶ ποιεῖν[7] κράτιστον· [3] Ἆρά γε, ἔφη, ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγαθόν[8]; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Ἀλλ' ὀφθαλμίας; Οὐδὲ τοῦτο. Ἀλλὰ λιμοῦ; Οὐδὲ λιμοῦ. Ἀλλὰ μήν, ἔφη, εἴ γ' ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι[9].

[4] Πάλιν δὲ τοῦ Ἀριστίππου ἐρωτῶντος αὐτὸν εἴ τι εἰδείη καλόν, Καὶ πολλά, ἔφη. Ἆρ' οὖν, ἔφη, πάντα ὅμοια ἀλλήλοις; Ὡς οἷόν τε μὲν οὖν, ἔφη, ἀνομοιότατα ἔνια. Πῶς οὖν, ἔφη, τὸ τῷ καλῷ ἀνόμοιον καλὸν ἂν εἴη; Ὅτι νὴ Δί', ἔφη, ἔστι μὲν τῷ καλῷ πρὸς δρόμον ἀνθρώπῳ ἄλλος ἀνόμοιος καλὸς πρὸς πάλην[10], ἔστι δὲ ἀσπὶς καλὴ πρὸς τὸ προβαλέσθαι ὡς ἔνι ἀνομοιοτάτη τῷ ἀκοντίῳ, καλῷ πρὸς τὸ σφόδρα τε καὶ ταχὺ φέρεσθαι. [5] Οὐδὲν διαφερόντως, ἔφη, ἀποκρίνῃ μοι ἢ ὅτε σε ἠρώτησα εἴ τι ἀγαθὸν εἰδείης. Σὺ δ' οἴει, ἔφη, ἄλλο μὲν ἀγαθόν, ἄλλο δὲ καλὸν εἶναι[11]; Οὐκ οἶσθ' ὅτι πρὸς ταῦτὰ πάντα καλά τε κἀγαθά ἐστι; Πρῶτον μὲν γὰρ ἡ ἀρετὴ οὐ πρὸς ἄλλα μὲν ἀγαθόν, πρὸς ἄλλα δὲ καλόν ἐστιν, ἔπειτα οἱ ἄνθρωποι τὸ αὐτό τε καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καλοί τε κἀγαθοὶ[12] λέγονται, πρὸς τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων καλά τε κἀγαθὰ φαίνεται, πρὸς

irrelata sia rispetto a ciò che precede sia rispetto a quanto segue (in proposito cfr. *Introduzione*, pp. 39 e 58-61). Il problema risulta poi ulteriormente complicato dal fatto che la conversazione tra Socrate ed Eutidemo riferita in IV, 6, 2-11 appare in parte (§§ 8-11) come una sorta di doppione di alcune sezioni di questi due capitoli: in proposito vedi IV, 6, 1, n. 1.

7. Letteralmente: «fare» (ποιεῖν); l'uso di ποιεῖν in luogo di ἀποκρίνασθαι appare, in effetti, singolarmente sciatto; per un'altra singolare peculiarità linguistica vedi nota successiva.

8. L'uso di ἀγαθός seguito dal genitivo (ripetuto anche *infra*, § 7) appare senza dubbio sconcertante (l'unico riscontro pare costituito da TEOFRASTO, *Hist. Plant.*, IX, 11, 1; IX, 11, 2; IX, 11, 3); probabilmente, come nota A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 101, n. 2, si tratta di un prestito dal linguaggio della medicina, per cui ἀγαθόν verrebbe a essere un sinonimo di φάρμακον. Questa e altre peculiarità linguistiche (cfr. nota precedente), insieme a questioni di contenuto (cfr. *supra*, § 2, n. 6; *infra*, § 8 e n. 15) hanno indotto alcuni eminenti studiosi a considerare questo capitolo, tutto o in parte, come l'opera di un maldestro interpolatore: vedi A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 96-98.

9. L'idea che una determinata cosa è un bene o un male soltanto in rapporto a un determinato individuo e/o a un determinato scopo si rinviene anche in *Oec.*, 1, 7-14; vedi inoltre *infra*, § 7 e n. 14; cfr. anche il discorso di Protagora in *Prot.*, 334 a-c. Per altro la conclusione di Socrate suona anche come una irridente battuta di spirito; più in generale, anche in considerazione della sua brevità, questo

per potergli dimostrare, se Socrate gli avesse risposto, ad esempio, il cibo o le bevande o il denaro o la salute o la forza o il coraggio, che anche queste cose talvolta sono dannose. Socrate, sapendo che, se una cosa ci infastidisce, abbiamo bisogno di qualcosa che la faccia cessare, rispose appunto come era meglio rispondere[7]. [3] «Forse mi domandi» gli chiese «se conosco qualche cosa buona per la febbre?»[8]. «No di certo». «Allora per le malattie degli occhi?». «Neppure». «Allora per la fame?». «No, neppure per la fame». «Ma allora» concluse Socrate «se mi domandi se conosco una cosa buona che non è buona per nessuna cosa, io non la conosco né ho bisogno di conoscerla»[9].

[4] Aristippo allora gli fece un'altra domanda, se conoscesse qualche cosa bella. «Molte» rispose Socrate. «E sono tutte uguali tra loro?». «Alcune sono molto diverse, il più possibile». «Ma come può essere bello» obiettò Aristippo «ciò che è diverso dal bello?». «Nel modo in cui, per Zeus, un uomo bello per la lotta è diverso da un uomo bello per la corsa[10], e nel modo in cui uno scudo bello per difendersi è molto diverso, il più possibile, da un giavellotto, bello per essere lanciato con forza e velocità». [5] «Mi stai dando una risposta niente affatto diversa da quando ti ho domandato se conoscessi qualche cosa buona». «Ma tu credi» replicò Socrate «che una cosa bella e una cosa buona siano diverse?[11] Non sai che, rispetto ai medesimi fini, tutte le cose sono sia belle sia buone? Innanzi tutto, infatti, la virtù non è buona per alcuni fini e bella per altri; in secondo luogo gli uomini sono chiamati belli e buoni[12] sotto il medesimo aspetto e per i medesimi fini; e anche i corpi degli uomini risultano belli e

primo scambio verbale tra Aristippo e Socrate, più che a un vero e proprio dialogo, potrebbe far pensare a una *chreia*: vedi I, 6, 15 e n. 39, e soprattutto *Introduzione*, pp. 59-61 e n. 274.

10. Cfr. *Symp.*, 2, 17, dove Socrate contrappone le caratteristiche fisiche di chi pratica la corsa a quelle di chi pratica il pugilato.

11. Come conferma anche il prosieguo del discorso di Socrate, l'identità tra il buono e il bello non viene dimostrata, ma postulata come una sorta di assioma.

12. Così, in base al contesto, abbiamo tradotto l'espressione καλοί τε κἀγαθοί (di solito resa con «gentiluomini»): cfr. I, 1, 16 e n. 41.

ταὐτὰ δὲ καὶ τἆλλα πάντα οἷς ἄνθρωποι χρῶνται καλά τε ἀγαθὰ νομίζεται, πρὸς ἅπερ ἂν εὔχρηστα ᾖ. [6] Ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ κόφινος κοπροφόρος καλόν ἐστι; Νὴ Δί', ἔφη, καὶ χρυσῆ γε ἀσπὶς αἰσχρόν, ἐὰν πρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ᾖ, ἡ δὲ κακῶς[13]. Λέγεις σύ, ἔφη, καλά τε καὶ αἰσχρὰ τὰ αὐτὰ εἶναι; [7] Καὶ νὴ Δί' ἔγωγ', ἔφη, ἀγαθά τε καὶ κακά· πολλάκις γὰρ τό γε λιμοῦ ἀγαθὸν πυρετοῦ κακόν ἐστι καὶ τὸ πυρετοῦ ἀγαθὸν λιμοῦ κακόν ἐστι· πολλάκις δὲ τὸ μὲν πρὸς δρόμον καλὸν πρὸς πάλην αἰσχρόν, τὸ δὲ πρὸς πάλην καλὸν πρὸς δρόμον αἰσχρόν· πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς[14].

[8] Καὶ οἰκίας δὲ λέγων τὰς αὐτὰς καλάς τε εἶναι καὶ χρησίμους παιδεύειν ἔμοιγε ἐδόκει οἵας χρὴ οἰκοδομεῖσθαι[15]. Ἐπεσκόπει δὲ ὧδε· Ἆρά γε τὸν μέλλοντα οἰκίαν οἵαν χρὴ ἔχειν τοῦτο δεῖ μηχανᾶσθαι, ὅπως ἡδίστη τε ἐνδιαιτᾶσθαι καὶ χρησιμωτάτη ἔσται[16]; [9] Τούτου δὲ ὁμολογουμένου· Οὐκοῦν ἡδὺ μὲν θέρους ψυχεινὴν ἔχειν, ἡδὺ δὲ χειμῶνος ἀλεεινήν[17]; Ἐπειδὴ δὲ καὶ τοῦτο συμφαῖεν, Οὐκοῦν ἐν ταῖς πρὸς μεσημβρίαν βλεπούσαις οἰκίαις τοῦ μὲν χειμῶνος ὁ ἥλιος εἰς τὰς παστάδας ὑπολάμπει, τοῦ δὲ θέρους ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν στεγῶν

13. Un'applicazione ironica di questa concezione della bellezza (utilizzata per dimostrare che il brutto Socrate è in realtà più bello del bellissimo Critobulo) si legge in *Symp.*, 5, 3-7.

14. Le argomentazioni dei §§ 4-7 e, in particolare, le definizioni del buono e del bello sono simili a quelle che troveremo in IV, 6, 8-9. Diverso tuttavia è il modo di procedere: in IV, 6, 8-9, Socrate parte dalla constatazione del carattere relativo dell'utile per giungere ad affermare il carattere relativo del buono e del bello, entrambi esplicitamente identificati con ciò che è utile a un determinato individuo per un determinato fine, mentre qui segue il procedimento inverso: muove dal carattere relativo del buono e del bello in funzione appunto del loro fine, per arrivare alla conclusione che buono e bello coincidono, nella misura in cui entrambi sono tali in quanto utili a determinati fini. Per il carattere relativo di una serie di beni non morali (la salute, la forza, la sapienza, la bellezza, la ricchezza, la gloria) cfr. IV, 2, 31-35 e n. 50 e 56.

15. Viene qui introdotto un tema specifico e del tutto nuovo, e cioè le caratteristiche che una casa deve possedere per risultare sia piacevole sia utile («funzionale», diremmo oggi); lo stesso argomento è oggetto di una trattazione più ampia e articolata in *Oec.*, 9, 2-5, posta sulla bocca di Iscomaco, *alter ego* dello stesso Senofonte: pertanto possiamo essere ragionevolmente certi che, in questi paragrafi conclusivi, Senofonte non ha fatto altro che attribuire a Socrate interessi, preoccupazioni e opinioni sue proprie. Il nesso con quanto precede sembra costituito dal fatto che la casa ideale deve unire un aspetto gradevole alla funzionalità: si tratta quindi di una delle tante esemplificazioni possibili del princi-

buoni rispetto ai medesimi fini; e anche tutte le altre cose di cui gli uomini fanno uso sono ritenute belle e buone in rapporto ai medesimi fini per i quali sono utili». [6] «Allora» disse Aristippo «anche la cesta che trasporta il letame è bella?». «Sì, per Zeus! E uno scudo d'oro è brutto, nel caso che, per i rispettivi usi, la cesta sia fatta bene e lo scudo male»[13]. «Vuoi dire che le medesime cose sono sia belle che brutte?». [7] «Sì, per Zeus, e anche sia buone che cattive: spesso ciò che è buono per la fame è cattivo per la febbre e ciò che è buono per la febbre è cattivo per la fame; spesso ciò che è bello per la corsa è brutto per la lotta e ciò che è bello per la lotta è brutto per la corsa. Tutte le cose, infatti, sono buone e belle rispetto ai fini per i quali sono adatte, cattive e brutte rispetto ai fini per i quali non sono adatte»[14].

[8] Anche riguardo alle case, quando affermava che le medesime case sono sia belle che utili, mi sembrava che insegnasse che tipo di casa bisogna costruire[15]. Ed ecco come esaminava la questione: «Chi intende avere una casa come si deve non è forse necessario che faccia in modo che sia davvero piacevole da abitare e realmente utile?»[16]. [9] Gli interlocutori lo ammettevano; allora aggiungeva: «Non è dunque piacevole avere una casa fresca d'estate e calda d'inverno?»[17]. Poiché anche su questo si dichiaravano d'accordo, così proseguiva: «Ebbene, nelle case che guardano a mezzogiorno, d'inverno il sole risplende fino nel portico, mentre d'estate, passando sopra di noi e sopra il tetto, pro-

pio in base al quale il bello e il buono coincidono (§§ 5-7). È innegabile, tuttavia, che quest'ultima *tranche* del capitolo, ricca di dettagli tecnici, segna una brusca discontinuità rispetto al dibattito precedente, il che ha senza dubbio contribuito a far sospettare l'intervento di un interpolatore: cfr. *supra*, n. 6 e 8. Ricordiamo infine che questi ultimi tre paragrafi, soprattutto in base al loro contenuto, potrebbero essere assimilabili a una *chreia*: in proposito cfr. *supra*, n. 9, ma vedi soprattutto *Introduzione*, p. 60.

16. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 102, rileva che, nel prosieguo del discorso, Socrate si sofferma soprattutto su quanto rende una casa piacevole, mentre all'utilità farebbe riferimento soltanto una frase del § 10: «in cui il padrone ... può riporre i beni con la massima sicurezza» (τὰ ὄντα ἀσφαλέστατα τιθεῖτο). L'osservazione dello studioso, tuttavia, appare un po' schematica: in effetti quelle stesse caratteristiche che rendono la casa piacevole da abitare la rendono anche utile, fruibile, funzionale.

17. Cfr. *Oec.*, 9, 4.

πορευόμενος σκιὰν παρέχει[18]. Οὐκοῦν, εἴ γε καλῶς ἔχει ταῦτα οὕτω γίγνεσθαι, οἰκοδομεῖν δεῖ ὑψηλότερα μὲν τὰ πρὸς μεσημβρίαν[19], ἵνα ὁ χειμερινὸς ἥλιος μὴ ἀποκλείηται, χθαμαλώτερα δὲ τὰ πρὸς ἄρκτον, ἵνα οἱ ψυχροὶ μὴ ἐμπίπτωσιν ἄνεμοι[20]· [10] ὡς δὲ συνελόντι εἰπεῖν, ὅποι πάσας ὥρας αὐτός[21] τε ἂν ἥδιστα καταφεύγοι καὶ τὰ ὄντα ἀσφαλέστατα τιθεῖτο, αὕτη ἂν εἰκότως ἡδίστη τε καὶ καλλίστη οἴκησις εἴη· γραφαὶ δὲ καὶ ποικιλίαι[22] πλείονας εὐφροσύνας ἀποστεροῦσιν ἢ παρέχουσι. Ναοῖς γε μὴν καὶ βωμοῖς χώραν ἔφη εἶναι πρεπωδεστάτην ἥτις ἐμφανεστάτη οὖσα ἀστιβεστάτη εἴη· ἡδὺ μὲν γὰρ ἰδόντας προσεύξασθαι, ἡδὺ δὲ ἁγνῶς ἔχοντας προσιέναι[23].

[9, 1] Πάλιν δὲ ἐρωτώμενος ἡ ἀνδρεία πότερον εἴη διδακτὸν ἢ φυσικόν[1], Οἶμαι μέν, ἔφη, ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέ-

18. Cfr. ancora *Oec.*, 9, 4. Degno di nota il fatto che, per quanto concerne la posizione e l'orientamento della casa, questo paragrafo risulti più completo e dettagliato rispetto a *Oec.*, 9, 4; da ciò, per altro, non è legittimo trarre alcuna conclusione riguardo alla priorità dell'una o dell'altra opera (con buona pace di A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 102, che, confrontando *Mem.*, III, 8, 8 e *Oec.*, 9, 2-3, ritiene che *Oec.*, 9, 2-3 risulti più chiaro e ne deduce *ipso facto* la priorità: evidentemente lo studioso non tiene conto del fatto che è possibile che uno scrittore, trovandosi a trattare il medesimo argomento per la seconda volta, ne approfitti per correggere e precisare le eventuali inesattezze e omissioni in cui fosse incorso in precedenza e finisca, quindi, per esprimersi con maggiore chiarezza). La cautela è ancor più doverosa in considerazione del fatto che la datazione dell'*Economico*, e nella fattispecie della seconda parte dell'opera (capp. 6-21), certo composta a grande distanza di tempo dalla prima, è del tutto incerta: benché il Delebecque sia ottimisticamente convinto di poterne fissare la composizione nel periodo compreso tra la fine del 362 e l'inizio del 361 (É. DELEBECQUE, *Essai*, cit., pp. 363-380), la questione rimane comunque aperta, anche perché tutta una serie di incongruenze inducono a supporre che all'*Economico* sia mancata una revisione finale, nel qual caso sarebbe verosimile (anche se, ovviamente, non necessario) assegnare la stesura della seconda parte dell'opera all'ultimo periodo della vita di Senofonte.

19. Cfr. VITRUVIO, VI, 7, 3; questa precisazione, come tutto ciò che segue sino alla fine del paragrafo, non trova invece riscontro in *Oec.*, 9, 4.

20. I venti freddi, infatti, sono quelli che spirano da nord.

21. Come suggerisce A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 93, n. 2, qui αὐτός indica chiaramente il padrone di casa: cfr. *Oec.*, 3, 5.

22. Così abbiamo reso il greco ποικιλίαι, sostanzialmente equivalente al ποικίλματα di *Oec.*, 9, 2, in quanto pensiamo che si riferisca a decorazioni parietali di tipo ornamentale (mentre γραφαί dovrebbe indicare dipinti di tipo figurativo): cfr. anche S. B. POMEROY, *Xenophon, Oeconomicus*, cit., p. 291; il Delatte, invece, preferisce intenderlo nel senso di «drappi ricamati»: per una accurata disamina del problema e per un'ampia panoramica delle varie interpretazioni proposte

cura ombra[18]. Allora, se è opportuno che le cose vadano così, bisogna costruire più alte le parti della casa rivolte a mezzogiorno[19], affinché il sole invernale non rimanga tagliato fuori, e costruire invece più basse le parti rivolte a settentrione, affinché i venti freddi[20] non possano penetrarvi. [10] Per dirla in breve, il luogo in cui il padrone[21] può trovare in ogni stagione il rifugio più gradevole e in cui può riporre i beni con la massima sicurezza, proprio quello è il luogo in cui, verosimilmente, può sorgere la casa più piacevole e più bella. Dipinti e decorazioni[22], invece, tolgono più gioia di quanta ne procurino». Quanto ai templi e agli altari, diceva che il luogo più adatto per costruirli era quello che fosse, nello stesso tempo, il più visibile e il meno frequentato: è piacevole, infatti, pregare mentre li si guarda ed è piacevole entrarvi con animo puro[23].

[9, 1] Un'altra volta gli venne chiesto se il coraggio si potesse insegnare o fosse una qualità naturale[1]: «Credo» rispose «che, come un corpo è per natura più robusto di un altro rispetto alle fatiche, così anche un'anima sia per natura

rinviamo pertanto ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 93-95, n. 3. Quanto a questa affermazione di Socrate, suona un po' criptica, ma non è da escludersi che il rifiuto di dipinti e decorazioni parietali (anche la casa di Iscomaco, il perfetto *kalos kagathos*, ne è priva: vedi ancora *Oec.*, 9, 2) sia dovuto, come suggerisce la Pomeroy (*ibid.*), al desiderio di conformarsi all'austerità spartana.

23. Notiamo di passaggio che sono stati individuati punti di contatto tra questo capitolo dei *Memorabili* e l'*Ippia Maggiore*, con vari tentativi di stabilire la priorità di uno dei due testi e il conseguente intento polemico di quello seriore. Ci sembra tuttavia equilibrata e condivisibile la posizione di A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 106-107, il quale, pur mostrando una qualche propensione a considerare l'*Ippia Maggiore* come una risposta a *Mem.*, III, 8, conclude sostenendo che è preferibile ipotizzare un rapporto indiretto fra i due testi, nel senso che analogie, punti di contatto, spunti polemici deriverebbero dal fatto che tali questioni venivano discusse all'interno dell'*entourage* di Socrate e, dopo la sua morte, continuarono a esserlo negli scritti dei Socratici: per una sintetica panoramica dello *status quaestionis* vedi comunque A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 103-107.

9. 1. La questione della natura del coraggio e, di conseguenza, della sua insegnabilità è ampiamente trattata nella letteratura socratica; nei *Memorabili* verrà ripresa in IV, 6, 10-11, dove l'obiettivo è quello di fornire uno definizione del coraggio, mentre qui si pone il problema della sua insegnabilità. Come è noto, anche il *Lachete* platonico si propone di formulare una definizione del coraggio, senza giungere tuttavia a conclusioni risolutive; sul problema della definizione del coraggio vedi anche *Prot.*, 349 d-351 b; *Resp.*, 429 a-430 c; 442 b-c.

ραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι· ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς νόμοις τε καὶ ἔθεσι τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμῃ. [2] Νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ[2] πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι· δῆλον μὲν γὰρ ὅτι Σκύθαι καὶ Θρᾷκες οὐκ ἂν τολμήσειαν ἀσπίδας καὶ δόρατα λαβόντες Λακεδαιμονίοις διαμάχεσθαι· φανερὸν δ' ὅτι Λακεδαιμόνιοι οὔτ' ἂν Θρᾳξὶν [ἐν] πέλταις[3] καὶ ἀκοντίοις οὔτε Σκύθαις [ἐν] τόξοις ἐθέλοιεν ἂν διαγωνίζεσθαι. [3] Ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας. Ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν ὅτι πάντας χρὴ καὶ τοὺς εὐφυεστέρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν, ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν[4].

[4] Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν[5], ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε[6]. Προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς εἶναι νομίζοι, Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς[7]· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν[8]· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.

2. Qui μάθησις e μελέτη, «apprendimento» ed «esercizio» vengono presentate come strumenti fondamentali per acquisire il coraggio e, poco più sotto, verranno dichiarate necessarie per ottenere risultati positivi in qualsiasi campo (*infra*, §§ 3 e 14); altrove, più in generale, sono presentate come indispensabili per il conseguimento di tutte le virtù: cfr. soprattutto II, 6, 39 e n. 93; vedi anche *Introduzione*, pp. 152-153. Per l'importanza attribuita, specificamente, all'esercizio cfr. soprattutto I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; vedi anche IV, 6, 11, n. 12; *Introduzione*, pp. 149-152.

3. Scudo piccolo e leggero di pelle, in origine proprio dei Traci: cfr. ERODOTO, VII, 75, 1.

4. Qui, in luogo del binomio μάθησις / μελέτη, troviamo quello costituito dai due verbi corrispondenti, μανθάνω / μελετάω, «apprendere» ed «esercitarsi»: cfr. I, 5, 5 e n. 12; cfr. anche *infra*, § 14 e n. 25.

5. Viene qui enunciata la dottrina della virtù-scienza, che verrà illustrata, più che argomentata, in questo paragrafo e nel successivo: riguardo a tale teoria, alla difficoltà di Senofonte di comprenderla e ai suoi tentativi di conciliarla con le sue personali convinzioni riguardo alla virtù, cfr. I, 1, 16 e n. 40 e 42; I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; I, 5, 4 e n. 11; IV, 5, 6 e n. 7; IV, 5, 11 e n. 18; IV, 6, 6 e n. 7; IV, 6, 11 e n. 12; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 137-153. Ricordiamo che la tesi dell'identità fra sapienza (σοφία) e moderazione (σωφροσύνη) è oggetto di una dimostrazione da parte del Socrate platonico in *Prot.*, 332 a-333 b, dove tale identità

più forte di un'altra di fronte ai pericoli: vedo infatti che uomini allevati in base alle stesse leggi e agli stessi costumi differiscono molto tra loro quanto a coraggio. [2] Ritengo tuttavia che ogni indole possa accrescere il proprio coraggio con l'apprendimento e con l'esercizio[2]: è evidente che gli Sciti e i Traci non oserebbero, armati di scudi e di lance, battersi contro gli Spartani ed è chiaro, d'altra parte, che gli Spartani non sarebbero disposti a combattere con pelte[3] e giavellotti contro i Traci né con l'arco contro gli Sciti. [3] E vedo che anche in tutti gli altri campi, allo stesso modo, gli uomini differiscono tra loro per natura e fanno grandi progressi con l'esercizio. Da ciò risulta palese che tutti, sia i più dotati sia i più ottusi per natura, devono apprendere ed esercitarsi[4] nelle cose in cui vogliono eccellere».

[4] Non separava sapienza e moderazione[5], ma giudicava sapiente e dotato di moderazione chi, conoscendo le cose belle e buone, le metteva in atto e, conoscendo quelle ignobili, se ne teneva lontano[6]. E quando gli domandarono se ritenesse sapienti e incapaci di dominarsi coloro che sanno ciò che si deve fare, ma fanno tutto il contrario, rispose: «Non li ritengo niente di più che ignoranti e incapaci di dominarsi[7]. Credo infatti che tutti gli uomini, quando scelgono tra le varie possibilità, fanno ciò che ritengono più utile per loro[8]. Penso dunque che quanti non agiscono rettamente non siano né sapienti né dotati di moderazione».

discende dal fatto che entrambe sono il contrario della stoltezza (ἀφροσύνη) e che una cosa non può avere che un unico contrario. Non è improbabile che Senofonte abbia avuto presente il passo in questione e, più in generale, il *Protagora* nel suo complesso: in proposito cfr. H. C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 394-395.

6. Traduzione approssimativa di un testo che rimane comunque problematico: in proposito vedi *Nota critica*; per un'ampia disamina delle diverse interpretazioni proposte in base alle diverse scelte testuali, rinviamo comunque ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 113-115.

7. Per il testo vedi *Nota critica*; per le possibili interpretazioni di questa frase, anche in rapporto alle scelte testuali, cfr. ancora A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 115-118.

8. Cfr. IV, 6, 6 e 11, dove, per altro, non si parla, come qui, di ciò che gli uomini ritengono più utile per loro (ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι), bensì di ciò che ritengono di dover fare (IV, 6, 6: ἃ οἴονται δεῖν; IV, 6, 11: ὡς οἴονται δεῖν). Cfr. anche *Prot.*, 358 b-d.

[5] Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. Τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν· οὕτω [καὶ] τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. Ἐπεὶ οὖν τά τε δίκαια καὶ τἆλλα πάντα καλά τε καὶ ἀγαθὰ σοφίᾳ πράττεται, δῆλον εἶναι ὅτι καὶ ⟨ἡ⟩ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί[9].

[6] Μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ, οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε[10]· τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν[11] καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι [καὶ] γιγνώσκειν[12] ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. Τοὺς μέντοι πολλοὺς ἔφη, ἃ μὲν οἱ πλεῖστοι ἀγνοοῦσι, τοὺς διημαρτηκότας τούτων οὐ φάσκειν μαίνεσθαι, τοὺς δὲ διημαρτηκότας ὧν οἱ πολλοὶ γιγνώσκουσι μαινομένους καλεῖν· [7] ἐάν τε γάρ τις μέγας οὕτως οἴηται εἶναι ὥστε κύπτειν τὰς πύλας τοῦ τείχους διεξιών, ἐάν τε οὕτως ἰσχυρὸς ὥστ' ἐπιχειρεῖν οἰκίας αἴρεσθαι ἢ ἄλλῳ τῳ ἐπιθέσθαι τῶν πάσι δήλων ὅτι ἀδύνατά ἐστι, τοῦτον μαίνεσθαι φάσκειν, τοὺς δὲ μικρῶν διαμαρτάνοντας οὐ δοκεῖν τοῖς πολλοῖς μαίνεσθαι, ἀλλ', ὥσπερ τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν ἔρωτα καλοῦσιν, οὕτω καὶ τὴν μεγάλην παράνοιαν μανίαν αὐτοὺς καλεῖν.

[8] Φθόνον δὲ σκοπῶν, ὅ τι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξεύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς

9. Per il testo vedi *Nota critica*; per una sintetica disamina delle interpretazioni proposte in base alle diverse scelte testuali, rinviamo ancora ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 118-122; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 138-140.

10. Cfr. I, 2, 50. Una precisa distinzione tra ignoranza e follia viene formulata, sia pure su basi diverse, in PLATONE, *Tim.*, 86 b-87 b. Nell'affermazione che la follia (μανία) è l'opposto della sapienza (σοφία) H. C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 394-395 coglie ancora un'eco di *Prot.*, 332 a-333 b, dove, secondo lo studioso, Socrate affermerebbe appunto che la sapienza (σοφία) ha come opposto la follia (ἀφροσύνη): in realtà, però, ἀφροσύνη in quel contesto specifico non significa «follia», bensì «stoltezza»: il Socrate del *Protagora*, dunque, non oppone affatto la sapienza alla follia, bensì, come abbiamo visto (cfr. *supra*, n. 5), alla stoltezza, che è cosa ben diversa. Pertanto, in questo caso, pare arduo ravvisare una reminiscenza del *Protagora*, a meno che non si voglia supporre da parte di Senofonte un vistoso e improbabile fraintendimento del testo di Platone.

[5] Sosteneva poi che sia la giustizia sia ogni altra virtù sono sapienza. Infatti le cose giuste e tutte quelle che vengono compiute mediante la virtù sono belle e buone: e chi le conosce non può preferire ad esse niente altro, mentre chi non le conosce non può compierle, ma anzi, se ci prova, sbaglia: perciò le cose belle e buone le compiono coloro che sanno, invece coloro che non sanno non sono in grado di compierle, ma anzi, se ci provano, sbagliano. Poiché dunque le cose giuste e tutte le altre cose belle e buone si compiono mediante la sapienza, è evidente che la giustizia e ogni altra virtù sono sapienza[9].

[6] Quanto alla follia, diceva che è l'opposto della sapienza, ma non pensava che l'ignoranza fosse follia[10]; riteneva però molto vicino alla follia il non conoscere se stesso[11], nonché immaginare e presumere di sapere ciò che non si conosce[12]. Tuttavia, diceva, la maggior parte degli uomini non sostiene che sono pazzi quanti hanno sbagliato in cose che i più ignorano, bensì chiama pazzi coloro che hanno sbagliato in cose che i più conoscono. [7] E se uno pensa di essere tanto alto da dover abbassare la testa quando varca le porte delle mura oppure tanto forte da tentare di sollevare le case o da mettere mano a qualche altra impresa che a tutti sembra palesemente impossibile, costui lo chiamano folle; ma quelli che incorrono in un piccolo errore non sembrano folli ai più, anzi, come chiamano amore un intenso desiderio, così chiamano follia un grande sconvolgimento mentale.

[8] Indagando che cosa fosse l'invidia, scoprì che è una sorta di dolore, che non nasce né per le sventure degli amici né per la buona sorte dei nemici: sosteneva invece che sono

11. La fondamentale importanza del conoscere se stessi verrà illustrata in IV, 2, 24-29, da dove si ricava che il Socrate di Senofonte intende come conoscenza di sé non già la conoscenza della propria anima, bensì, più prosaicamente, quella conoscenza delle proprie capacità e dei propri limiti che è indispensabile per agire con successo: cfr. III, 7, 9 e n. 13; vedi anche *Introduzione*, pp. 97-99.

12. La convinzione di sapere ciò che invece si ignora viene invece definita una forma particolarmente grave di ignoranza, da cui hanno origine tutti i nostri errori, in PLATONE, *Soph.*, 229 c; cfr. anche *Ap.*, 21 c-d; 23 a-b; 29 a-b; *Men.*, 84 a-c; *Symp.*, 204 a; *Phaedr.*, 275 a-b; *Phil.*, 49 a.

ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις ἀνιωμένους. Θαυμαζόντων δέ τινων εἴ τις φιλῶν τινα ἐπὶ τῇ εὐπραξίᾳ αὐτοῦ λυποῖτο, ὑπεμίμνησκεν ὅτι πολλοὶ οὕτως πρός τινας ἔχουσιν, ὥστε κακῶς μὲν πράττοντας μὴ δύνασθαι περιορᾶν, ἀλλὰ βοηθεῖν ἀτυχοῦσιν, εὐτυχούντων δὲ λυπεῖσθαι. Τοῦτο μέντοι φρονίμῳ μὲν ἀνδρὶ οὐκ ἂν συμβῆναι, τοὺς ἠλιθίους δὲ [ἀεὶ] πάσχειν αὐτό[13].

[9] Σχολὴν δὲ σκοπῶν, τί εἴη, ποιοῦντας μέν τι τοὺς πλείστους εὑρίσκειν ἔφη· καὶ γὰρ τοὺς πεττεύοντας[14] καὶ τοὺς γελωτοποιοῦντας ποιεῖν τι· πάντας δὲ τούτους ἔφη σχολάζειν[15]· ἐξεῖναι γὰρ αὐτοῖς ἰέναι πράξοντας τὰ βελτίω τούτων. Ἀπὸ μέντοι τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ χείρω ἰέναι οὐδένα σχολάζειν· εἰ δέ τις ἴοι, τοῦτον ἀσχολίας αὐτῷ οὔσης κακῶς ἔφη τοῦτο πράττειν.

[10] Βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας[16] οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων[17] αἱρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας[18] οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας[19], ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν[20]. [11] Ὁπότε γάρ τις ὁμολογήσειε τοῦ μὲν ἄρχοντος εἶναι τὸ προστάττειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν, τοῦ δὲ ἀρχομένου τὸ πείθεσθαι, ἐπεδείκνυεν ἔν

13. Questo paragrafo relativo all'invidia può sembrare, a una prima lettura, fuori luogo nel senso letterale del termine, in quanto non si riesce a cogliere un nesso con quanto precede. Tuttavia un legame, per quanto esile, potrebbe essere costituito dal fatto che l'invidia è estranea all'uomo dotato di intelligenza (φρόνιμος), il quale si rende conto della contraddizione insita nell'invidia, secondo la definizione che qui ne viene data, mentre lo stolto, cioè l'uomo ignorante e privo di moderazione (cfr. *supra*, § 4), incorre in questo comportamento contraddittorio: così A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 125. Ricordiamo di passaggio che H. C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 395-396, non esita ad avanzare l'ipotesi che Senofonte, in questa sua definizione dell'invidia posta sulla bocca di Socrate, avrebbe inteso correggere il Socrate del *Filebo*, che definisce invece l'invidioso come colui che gode dei mali dei vicini (*Phil.*, 48 b) ovvero degli amici (*Phil.*, 50 a): tuttavia, a un esame spassionato e scevro da preconcetti, il raffronto fra questo passo e i due luoghi citati del *Filebo* non soltanto non offre alcun serio appiglio per asserire che Senofonte si proponesse di replicare al Socrate del *Filebo*, ma non ci consente neppure di sostenere che Senofonte conoscesse il dialogo in questione (a questo proposito vedi però I, 4, 8 e n. 23).

14. Un gioco in cui si dovevano muovere dei pezzi su una apposita tavoletta, più simile, probabilmente, al gioco della dama che a quello degli scacchi.

15. Cfr. I, 2, 57 e n. 112. Per la condanna dell'ozio da parte di Socrate cfr. anche II, 7, 7-8 e n. 23.

16. È significativo che re e capi (ἄρχοντες) vengano posti sullo stesso piano: Senofonte, in effetti, nutre un particolare interesse per l'istituto monarchico, come dimostrano non solo e non tanto il suo entusiasmo giovanile per Ciro il Giovane, ma anche e soprattutto la riflessione politica che presiede a opere come lo *Ierone*, la *Costituzione degli Spartani* (dove soltanto la monarchia si sottrae alla generale decadenza delle istituzioni e delle leggi di Licurgo: vedi cap. 15) e

invidiosi soltanto coloro che si affliggono per i successi degli amici. E poiché alcuni si meravigliavano del fatto che qualcuno, pur amando un'altra persona, potesse soffrire per il suo successo, ricordava loro che molti hanno verso alcune persone un atteggiamento di questo genere: non possono sopportare che si trovino in difficoltà, anzi li aiutano quando sono colpiti dalle avversità, ma se le cose vanno bene per loro, se ne rattristano. Tuttavia, diceva, questo non può accadere all'uomo assennato, ma capita [sempre] agli stolti[13].

[9] Indagando che cosa fosse l'ozio, diceva di constatare che la maggior parte degli uomini fa qualcosa: anche chi gioca con il tavoliere[14] e chi fa il buffone fa qualcosa; d'altra parte, aggiungeva, tutti costoro oziano[15], perché hanno la possibilità di andare a fare qualcosa di meglio. Non ozia, invece, chi passa da un'attività migliore a una peggiore: ma se uno lo fa, agisce male, benché abbia una occupazione.

[10] Re e capi[16], diceva, non sono coloro che hanno lo scettro, né quelli eletti da chi capita[17], né quelli designati tramite sorteggio[18], né quelli che si sono impadroniti del potere con la violenza o con l'inganno[19], ma coloro che sanno comandare[20]. [11] Quando uno ammetteva che è compito di chi comanda ordinare ciò che si deve fare e di chi è comandato obbedire, egli dimostrava che su una nave il capo è co-

soprattutto la *Ciropedia*. Qui è probabile che Senofonte pensi soprattutto al re di Persia e, in particolare, a Ciro il Vecchio, fondatore dell'impero e modello per chiunque si proponga di comandare sugli uomini (cfr. *Cyr.*, I, 1).

17. Così abbiamo cercato di rendere l'espressione greca οἱ τυχόντες, che sta appunto a indicare, con una connotazione senza dubbio dispregiativa, un insieme casualmente costituito da persone prive di qualsiasi specifico requisito e, quindi, non legittimate a compiere una funzione così delicata quale è quella di scegliere chi deve esercitare il comando. Già l'uso di questa espressione implica che l'elezione non può rappresentare una valida alternativa al sorteggio delle cariche pubbliche, data l'incompetenza degli elettori: per quest'ultima cfr. III, 7, 5-7 e n. 7 e 9; vedi anche *Introduzione*, pp. 181-182.

18. Riguardo al sorteggio delle cariche politiche cfr. I, 2, 9 e n. 22; vedi anche *Introduzione*, p. 163.

19. Cioè i tiranni: cfr. anche *Introduzione*, n. 691.

20. Ancora una volta viene nettamente affermata una concezione della politica come sapere professionale, fondato su competenze specifiche (cfr. anche *infra*, § 15 e n. 26): in proposito vedi soprattutto I, 2, 9 e n. 23; II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; IV, 2, 2-9 e n. 11; cfr. anche *Introduzione*, pp. 163-176.

τε νηὶ τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα, τὸν δὲ ναύκληρον καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας πειθομένους τῷ ἐπισταμένῳ, καὶ ἐν γεωργίᾳ τοὺς κεκτημένους ἀγρούς, καὶ ἐν νόσῳ τοὺς νοσοῦντας, καὶ ἐν σωμασκίᾳ τοὺς σωμασκοῦντας[21], καὶ τοὺς ἄλλους πάντας οἷς ὑπάρχει τι ἐπιμελείας δεόμενον, ἂν μὲν αὐτοὶ ἡγῶνται ἐπίστασθαι ἐπιμελεῖσθαι· εἰ δὲ μή, τοῖς ἐπισταμένοις οὐ μόνον παροῦσι πειθομένους, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας μεταπεμπομένους, ὅπως ἐκείνοις πειθόμενοι τὰ δέοντα πράττωσιν· ἐν δὲ ταλασίᾳ καὶ τὰς γυναῖκας ἐπεδείκνυεν ἀρχούσας τῶν ἀνδρῶν διὰ τὸ τὰς μὲν εἰδέναι ὅπως χρὴ ταλασιουργεῖν, τοὺς δὲ μὴ εἰδέναι[22]. [12] Εἰ δέ τις πρὸς ταῦτα λέγοι ὅτι τῷ τυράννῳ ἔξεστι μὴ πείθεσθαι τοῖς ὀρθῶς λέγουσι, Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, ἐξείη μὴ πείθεσθαι, ἐπικειμένης γε ζημίας, ἐάν τις τῷ εὖ λέγοντι μὴ πείθηται; Ἐν ᾧ γὰρ ἄν τις πράγματι μὴ πείθηται τῷ εὖ λέγοντι, ἁμαρτήσεταί δήπου, ἁμαρτάνων δὲ ζημιωθήσεται. [13] Εἰ δὲ φαίη τις τῷ τυράννῳ ἐξεῖναι καὶ ἀποκτεῖναι τὸν εὖ φρονοῦντα, Τὸν δὲ ἀποκτείναντα, ἔφη, τοὺς κρατίστους τῶν συμμάχων οἴει ἀζήμιον γίγνεσθαι ἢ ὡς ἔτυχε ζημιοῦσθαι; Πότερα γὰρ ἂν μᾶλλον οἴει σῴζεσθαι τὸν τοῦτο ποιοῦντα ἢ οὕτω καὶ τάχιστ' ἂν ἀπολέσθαι[23];

[14] Ἐρομένου δέ τινος αὐτὸν τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο· εὐπραξία. Ἐρομένου δὲ πάλιν εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι[24], Πᾶν μὲν

21. Cfr. III, 3, 9, dove vengono citati i medesimi ambiti: la navigazione, l'agricoltura, la medicina (manca però il riferimento alla ginnastica); vedi anche *Cyr.*, I, 6, 21, dove in luogo di coloro che praticano la ginnastica compaiono i viandanti, mentre non sono menzionati i proprietari dei campi.

22. Ancora una volta si ribadisce che tutti sono disposti a obbedire, in un determinato ambito, a chi in quell'ambito possiede la competenza necessaria (cfr. ancora III, 3, 9; *Cyr.*, I, 6, 21). Vale la pena di notare che quest'ultimo esempio non è scevro di una valenza provocatoria: Socrate è talmente persuaso della validità del principio della competenza da asserire che esiste perfino un ambito in cui le donne possono comandare agli uomini (il che di per sé si configura come una inquietante inversione della norma), e si tratta appunto di un ambito in cui le donne possiedono tradizionalmente una competenza superiore (la lavorazione della lana è tipico appannaggio femminile a partire dai poemi omerici).

23. La tirannide è qui presentata in modo assai diverso rispetto alla definizione, totalmente negativa, che ne verrà data in IV, 6, 12 (cfr. anche *Oec.*, 21, 12); in effetti, qui sembra che esista comunque un limite all'arbitrio del tiranno, un limite costituito dal suo stesso vantaggio, un limite che quindi, indirettamente, finisce per tornare vantaggioso anche per i sudditi. Ben diversa l'immagine del tiranno delineata da Erodoto, per bocca di Otane (Erodoto, III, 80, 2-5), nel

lui che sa, mentre l'armatore e tutti gli altri che si trovano a bordo obbediscono a chi sa, e così fanno nell'agricoltura i proprietari dei campi, nella malattia i malati, nell'esercizio fisico chi lo pratica[21]; e tutti gli altri che possiedono qualcosa che richiede cure, se ritengono di saperlo fare personalmente, se ne occupano, altrimenti non soltanto obbediscono agli esperti, se ve ne sono, ma addirittura, se mancano, li mandano a chiamare, per poter fare ciò che si deve obbedendo a costoro. E mostrava che, nella lavorazione della lana, le donne comandano agli uomini perché le donne sanno come bisogna lavorare la lana, gli uomini no[22]. [12] Se poi qualcuno obiettava che il tiranno può non obbedire a chi dà buoni consigli: «E come potrebbe non obbedire» replicava «dal momento che esiste una punizione se uno non obbedisce a chi gli dà buoni consigli? Infatti in quella faccenda in cui non obbedisce a chi gli dà buoni consigli, sbaglierà certamente e, sbagliando, sarà punito». [13] E se qualcuno sosteneva che il tiranno può anche mettere a morte chi ragiona rettamente, ribatteva: «Pensi che chi fa uccidere i suoi migliori alleati rimarrà impunito o andrà incontro a una punizione da nulla? Pensi che, così facendo, potrà salvarsi oppure che in tal modo finirà quanto prima in rovina?»[23].

[14] Poiché un tale gli aveva chiesto quale attività ritenesse migliore per l'uomo, rispose: «L'agire con successo». E quando gli domandò ancora se pensava che anche la fortuna fosse una attività[24], disse: «Considero due cose del tutto op-

celebre dibattito sulle forme di governo (ERODOTO, III, 80-82): a parte il fatto che il tiranno, lungi dal configurarsi come il doppio degenere del monarca, ne costituisce l'inevitabile esito, in quanto anche il migliore degli uomini, se investito dei poteri di un monarca, non può che diventare un tiranno (ERODOTO, III, 80, 3), Erodoto presenta come una caratteristica tipica del tiranno proprio quella di preferire i cittadini peggiori ai migliori, che non apprezza affatto, in quanto prova invidia nei loro confronti e ne sopporta a stento la stessa esistenza (ERODOTO, III, 80, 4). Da rilevare, inoltre, che Socrate qui afferma che alcune azioni malvage, nella fattispecie quella di un tiranno che mettesse a morte un saggio consigliere, comportano automaticamente una punizione costituita da quelle che ne sono le inevitabili conseguenze: più avanti, nel dialogo con Ippia, Socrate sosterrà che le azioni che hanno in sé la loro stessa punizione sono quelle che violano le leggi non scritte, cioè le leggi divine: cfr. IV, 4, 19-23 e n. 33 e 34.

24. L'interlocutore ha evidentemente inteso il termine usato da Socrate, εὐπραξία (che abbiamo reso con «agire con successo»), come sinonimo di εὐτυχία,

οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά[25] τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν. [15] Καὶ ἀρίστους δὲ καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ εὖ πράττοντας, ἐν δ' ἰατρείᾳ τοὺς τὰ ἰατρικά, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς τὰ πολιτικά[26]· τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλῆ[27].

[10, 1] Ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ ποτε τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων καὶ ἐργασίας ἕνεκα χρωμένων αὐταῖς διαλέγοιτό τινι, καὶ τούτοις ὠφέλιμος ἦν[1]. Εἰσελθὼν μὲν γάρ ποτε πρὸς Παρράσιον τὸν ζωγράφον[2] καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, Ἆρα, ἔφη[3], ὦ Παρράσιε, γραφικὴ ἐστιν ἡ εἰκασία τῶν ὁρωμένων; Τὰ γοῦν κοῖλα καὶ τὰ ὑψηλὰ καὶ τὰ σκοτεινὰ καὶ τὰ φωτεινὰ καὶ τὰ σκληρὰ καὶ

che indica la fortuna, la buona sorte: Socrate, nella sua replica, riconduce il significato dei due termini al loro valore etimologico e, partendo dall'affermazione che il caso, la sorte (τύχη) e l'azione dell'uomo (πρᾶξις) sono due cose del tutto opposte, definisce appunto la εὐτυχία (cioè la buona sorte, la fortuna) come l'ottenere, senza averlo cercato, un qualche vantaggio, mentre la εὐπραξία (cioè, alla lettera, il fare bene, l'agire bene) consiste appunto nel sapere fare bene qualcosa grazie all'apprendimento e all'esercizio; in sostanza, mentre la εὐτυχία dipende meramente dal caso, la εὐπραξία rinvia all'agire umano. Anche PLATONE, *Prot.*, 345 a, presenta la εὐπραγία (assolutamente equivalente alla εὐπραξία) come risultato dell'apprendimento (μάθησις). Per questo tipo di dibattito cfr. ancora PLATONE, *Euthyd.*, 278 e-280 a; ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 9-34. Da notare, infine, che tutto il paragrafo presenta la struttura e le caratteristiche di una *chreia*: cfr. III, 8, 3 e n. 9; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 59-61 e n. 274.

25. Cfr. *supra*, §§ 2-3 e n. 2 e 4. Precisiamo, inoltre, che qui abbiamo preferito tradurre con due sostantivi quelli che in greco sono invece due participi dei verbi μανθάνω e μελετάω (μαθόντα τε καὶ μελετήσαντα).

26. Viene ribadita ancora una volta, nella conclusione del capitolo, la concezione della politica (qui nella specifica accezione di attività di governo) come *techne*, assimilabile all'agricoltura e alla medicina: cfr. *supra*, §§ 10-11 e n. 17, 18, 20.

27. Il paragrafo conclusivo riveste una funzione di transizione nei confronti del capitolo successivo e, in particolare, del suo *incipit*: ciò contribuisce a rendere poco plausibile l'ipotesi che i capp. 8-9 siano frutto di una maldestra interpolazione: cfr. *Introduzione*, p. 59.

10. 1. Viene ribadita ancora una volta l'utilità di Socrate per quanti lo frequentavano: in proposito cfr. soprattutto I, 3, 1 e n. 1. Questo tema occupa gran parte del III libro: i capp. 1-7, come abbiamo visto (cfr. III, 1, 1 e n. 2), illustrano l'utilità di Socrate per chi si propone di intraprendere la carriera militare e politica, mentre questi ultimi cinque capitoli intendono mostrare come Socrate risultasse utile anche a semplici cittadini, quali appunto artigiani di vario tipo

poste la fortuna e l'azione: ottenere qualcosa di cui si ha bisogno senza averla cercata ritengo che sia 'fortuna', mentre fare bene qualcosa grazie all'apprendimento e all'esercizio[25] lo considero 'agire con successo', e coloro che si impegnano in tal senso mi sembra che agiscano con successo». [15] Diceva poi che gli uomini migliori e più cari agli dèi sono coloro che nell'agricoltura svolgono bene i lavori agricoli, nella medicina i compiti che spettano al medico, nell'attività di governo i compiti dell'uomo politico[26]; chi invece non fa bene nulla, asseriva, non è affatto utile né caro agli dèi[27].

[10, 1] Se talvolta conversava con qualcuno di coloro che possiedono la conoscenza delle varie arti e le esercitano per mestiere, anche a costoro risultava utile[1]. Una volta, infatti, si recò dal pittore Parrasio[2] e, parlando con lui, gli domandò[3]: «La pittura, Parrasio, non è la rappresentazione di ciò che si vede? In effetti i corpi bassi e alti, in ombra e alla luce,

(capp. 10-11), ovvero cittadini la cui professione e collocazione sociale viene lasciata indeterminata (capp. 12-14). In questo capitolo Socrate conversa con un pittore, con uno scultore e con un fabbricante di corazze: la sua utilità non si manifesta, ovviamente, nel fornire loro consigli relativi alla *techne* di ciascuno, bensì nel renderli consapevoli delle questioni e delle implicazioni teoriche a cui tali *technai* rinviano: così Parrasio, che in un primo momento nega che l'*ethos* dell'anima possa venire riprodotto dalla pittura (§ 3), in seguito si ricrede (§§ 4-5) e giunge ad accettare una dimensione etica della propria arte, in quanto la rappresentazione di caratteri moralmente buoni procurerebbe un maggiore piacere estetico (§ 5: ἥδιον ὁρᾶν). Anche lo scultore Clitone, quando Socrate gli domanda come riesca a far sembrare vive le sue statue, inizialmente rimane interdetto (§ 7: ἀπορῶν) e non sa rispondere: sarà Socrate a spiegargli che riesce a ottenere un simile risultato perché riproduce il movimento dei corpi (§ 7) e che il riprodurre nelle statue le passioni che animano il corpo e l'anima procura godimento (§ 8: τέρψιν) a chi le osserva: e anche Clitone, al pari di Parrasio, non può che dichiararsi d'accordo con Socrate. Più consapevole delle finalità della propria arte (in questo caso squisitamente pratiche) e dei relativi metodi, appare invece Pistia, il fabbricante di corazze (cfr. §§ 10-11): tuttavia anche lui si dichiarerà bisognoso dell'insegnamento di Socrate (§ 13: δίδαξον), un insegnamento di tipo tecnico (§ 13), che però discende da una premessa di portata più ampia, in base alla quale ogni cosa è buona e bella in rapporto allo scopo per cui viene utilizzata (cfr. § 12 e n. 21).

2. Parrasio, originario di Efeso, si trasferì ad Atene, dove raggiunse grande fama; insieme a Zeusi, fu considerato il più grande pittore della sua epoca, vale a dire della seconda metà del V secolo; la sua opera, che è andata completamente perduta, ci è nota esclusivamente da fonti letterarie.

3. Formula introduttiva semplificata rispetto a quella che di solito introduce le varie conversazioni: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

τὰ μαλακὰ καὶ τὰ τραχέα καὶ τὰ λεῖα καὶ τὰ νέα καὶ τὰ παλαιὰ σώματα διὰ τῶν χρωμάτων ἀπεικάζοντες ἐκμιμεῖσθε. [2] Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. Καὶ μὴν τά γε καλὰ εἴδη ἀφομοιοῦντες, ἐπειδὴ οὐ ῥᾴδιον ἑνὶ ἀνθρώπῳ περιτυχεῖν ἄμεμπτα πάντα ἔχοντι, ἐκ πολλῶν συνάγοντες τὰ ἐξ ἑκάστου κάλλιστα οὕτως ὅλα τὰ σώματα καλὰ ποιεῖτε φαίνεσθαι. Ποιοῦμεν γάρ, ἔφη, οὕτως. [3] Τί γάρ; ἔφη, τὸ πιθανώτατον καὶ ἥδιστον καὶ φιλικώτατον καὶ ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἀπομιμεῖσθε τῆς ψυχῆς ἦθος[4]; Ἢ οὐδὲ μιμητὸν [ἐστι] τοῦτο; Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, μιμητὸν εἴη, ὦ Σώκρατες, ὃ μήτε συμμετρίαν μήτε χρῶμα μήτε ὧν σὺ εἶπας ἄρτι μηδὲν ἔχει μηδὲ ὅλως ὁρατόν ἐστιν; [4] Ἆρ' οὖν, ἔφη, γίγνεται ἐν ἀνθρώπῳ τό τε φιλοφρόνως καὶ τὸ ἐχθρῶς βλέπειν πρός τινας; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. Οὐκοῦν τοῦτό γε μιμητὸν ἐν τοῖς ὄμμασι; Καὶ μάλα, ἔφη. Ἐπὶ δὲ τοῖς τῶν φίλων ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς ὁμοίως σοι δοκοῦσιν ἔχειν τὰ πρόσωπα οἵ τε φροντίζοντες καὶ οἱ μή; Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς φαιδροί, ἐπὶ δὲ τοῖς κακοῖς σκυθρωποὶ γίγνονται. Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ ταῦτα δυνατὸν ἀπεικάζειν; Καὶ μάλα, ἔφη. [5] Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον καὶ τὸ ταπεινόν τε καὶ ἀνελεύθερον καὶ τὸ σωφρονικόν τε καὶ φρόνιμον καὶ τὸ ὑβριστικόν τε καὶ ἀπειρόκαλον καὶ διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει[5]. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ταῦτα μιμητά; Καὶ μάλα[6], ἔφη. Πότερον οὖν, ἔφη, νομίζεις ἥδιον ὁρᾶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ὧν τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤθη φαίνεται ἢ δι' ὧν τὰ αἰσχρά τε καὶ πονηρὰ καὶ μισητά[7]; Πολὺ νὴ Δί', ἔφη, διαφέρει, ὦ Σώκρατες.

[6] Πρὸς δὲ Κλείτωνα τὸν ἀνδριαντοποιὸν[8] εἰσελθών ποτε

4. Per questa espressione, in cui il termine ψυχή sta appunto a indicare la personalità individuale dell'uomo, cfr. *infra*, § 8 e n. 13; vedi inoltre I, 2, 4 e n. 12; I, 2, 8 e n. 18; I, 2, 53 e n. 105; I, 4, 13 e n. 33; I, 4, 17 e n. 42; II, 1, 20 e n. 66; per i diversi significati di ψυχή in Senofonte cfr. I, 2, 4 e n. 9.

5. Secondo A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 142-143, l'esigenza che l'artista sappia rappresentare i vari tipi di carattere e le diverse passioni (cfr. *infra*, § 8) risalirebbe, in ultima analisi, alla concezione dell'arte retorica teorizzata da Gorgia, in base alla quale l'oratore deve distinguere le varie specie di anime e i vari tipi di discorso per poter adattare perfettamente gli uni alle altre, concezione ripresa e sviluppata da Platone: vedi *Phaedr.*, 271 b-273 e.

6. Nel breve volgere di due paragrafi Socrate ha condotto Parrasio, che inizialmente aveva negato la possibilità di una raffigurazione mimetica dell'*ethos* (cfr. *supra*, § 3), ad ammettere questa fondamentale possibilità.

duri e morbidi, ruvidi e lisci, giovani e vecchi, voi cercate di imitarli ritraendoli tramite i colori». [2] «È vero» rispose. «E quando raffigurate modelli di bellezza, dato che non è facile trovare un uomo con tutte le parti del corpo perfette, voi, mettendo insieme, a partire da molti individui, i particolari più belli di ciascuno, fate in modo che i corpi risultino belli nel loro insieme». «Sì, facciamo proprio così». [3] «E poi? Il carattere dell'anima[4], affascinante, dolce, amichevole, desiderabile, amabile, riuscite a imitarlo? Oppure non è imitabile?». «E come potrebbe essere imitabile, Socrate, ciò che non ha né proporzioni misurabili, né colore, né alcuna delle cose di cui parlavi poco fa, ed è assolutamente invisibile?». [4] «Dunque» replicò Socrate «nell'uomo non accade mai che guardi qualcuno con amicizia o con ostilità?». «A me pare di sì». «E questo non si può riprodurre nell'espressione degli occhi?». «Senza dubbio». «E coloro che si preoccupano del bene e del male dei loro amici ti sembra che abbiano in volto la stessa espressione di quanti non se ne preoccupano?». «No di certo, per Zeus! Infatti splendono di gioia per il bene degli amici, mentre si incupiscono per il male». «E non è possibile raffigurare anche questo?». «Di sicuro». [5] «Ma anche la magnificenza e la liberalità, la meschinità e la grettezza, la moderazione e la prudenza, l'arroganza e la rozzezza traspaiono dal volto e dagli atteggiamenti dell'uomo, fermo o in movimento che sia»[5]. «È vero». «Allora anche queste cose si possono imitare?». «Certamente»[6]. «E credi che sia più piacevole guardare quegli uomini da cui traspare un carattere bello, buono, amabile oppure quelli da cui traspare un carattere brutto, cattivo, odioso?»[7]. «Per Zeus, Socrate, c'è una bella differenza!».

[6] Una volta si recò dallo scultore Clitone[8] e, parlando

7. Il piacere estetico ha dunque origine dalla rappresentazione del bello e del buono: in altri termini, ciò che è esteticamente bello coincide con ciò che è moralmente bello, buono, amabile; per la coincidenza del bello e del buono vedi III, 8, 5-7 e n. 11 e 14; IV, 6, 8-9 e n. 9.

8. A differenza del celebre Parrasio, Clitone non ci è noto da altre fonti. L'interesse di Socrate per la scultura è tutt'altro che inverosimile, se si pensa che suo padre Sofronisco era appunto uno scultore ed è assai probabile che avesse insegnato al figlio il proprio mestiere; del resto PAUSANIA, I, 22, 8, riporta la notizia

καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, Ὅτι μέν, ἔφη[9], ὦ Κλείτων, καλοὶ οὓς ποιεῖς δρομεῖς τε καὶ παλαιστὰς καὶ πύκτας καὶ παγκρατιαστάς[10], ὁρῶ τε καὶ οἶδα· ὃ δὲ μάλιστα ψυχαγωγεῖ διὰ τῆς ὄψεως τοὺς ἀνθρώπους[11], τὸ ζωτικοὺς φαίνεσθαι, πῶς τοῦτο ἐνεργάζῃ τοῖς ἀνδριάσιν; [7] Ἐπεὶ δὲ ἀπορῶν ὁ Κλείτων οὐ ταχὺ ἀπεκρίνατο, Ἆρ', ἔφη, τοῖς τῶν ζώντων εἴδεσιν ἀπεικάζων τὸ ἔργον ζωτικωτέρους ποιεῖς φαίνεσθαι τοὺς ἀνδριάντας; Καὶ μάλα, ἔφη. Οὐκοῦν τά τε ὑπὸ τῶν σχημάτων κατασπώμενα καὶ τὰ ἀνασπώμενα ἐν τοῖς σώμασι καὶ τὰ συμπιεζόμενα καὶ τὰ διελκόμενα καὶ τὰ ἐντεινόμενα καὶ τὰ ἀνιέμενα ἀπεικάζων ὁμοιότερά τε τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πιθανώτερα[12] ποιεῖς φαίνεσθαι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [8] Τὸ δὲ καὶ τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωμάτων ἀπομιμεῖσθαι οὐ ποιεῖ τινα τέρψιν τοῖς θεωμένοις; Εἰκὸς γοῦν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ τῶν μὲν μαχομένων ἀπειλητικὰ τὰ ὄμματα ἀπεικαστέον, τῶν δὲ νενικηκότων εὐφραινομένη ἡ ὄψις μιμητέα; Σφόδρα γ', ἔφη. Δεῖ ἄρα, ἔφη, τὸν ἀνδριαντοποιὸν τὰ τῆς ψυχῆς πάθη τῷ εἴδει προσεικάζειν[13].

[9] Πρὸς δὲ Πιστίαν[14] τὸν θωρακοποιὸν εἰσελθών, ἐπιδείξαντος αὐτοῦ τῷ Σωκράτει θώρακας εὖ εἰργασμένους, Νὴ τὴν Ἥραν[16], ἔφη[15], καλόν γε, ὦ Πιστία, τὸ εὕρημα τὸ τὰ μὲν δεόμενα σκέπης τοῦ ἀνθρώπου σκεπάζειν τὸν θώρακα, ταῖς δὲ χερσὶ μὴ κωλύειν χρῆσθαι. [10] Ἀτάρ, ἔφη, λέξον μοι, ὦ Πιστία, διὰ τί οὔτε ἰσχυροτέρους οὔτε πολυτελεστέρους τῶν ἄλλων ποιῶν

(inattendibile ma significativa) secondo la quale Socrate sarebbe stato l'autore di un gruppo di statue collocate sull'acropoli.

9. Formula introduttiva identica alla precedente: vedi *supra*, § 1 e n. 3.

10. Per il pancrazio vedi III, 5, 21 e n. 36.

11. Così abbiamo reso, volutamente alla lettera, il greco ψυχαγωγεῖ τοὺς ἀνθρώπους. A. DELATTE, *Le troisième.*, cit., pp. 136-137, ipotizza che i termini ψυχαγωγία e ψυχαγωγεῖν, frequenti in Platone, Isocrate, Aristotele, risalgano anch'essi, nella loro accezione tecnica, a Gorgia, che li avrebbe appunto utilizzati per indicare l'effetto di seduzione, di fascinazione operato dall'arte oratoria e dalla poesia.

12. Anche il termine πιθανόν (che ha già fatto la sua comparsa, sia pure in un diverso significato, al § 3), è verosimilmente mutuato dalla terminologia relativa all'arte oratoria e alla poesia: cfr. ancora A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 137.

13. Per il testo vedi *Nota critica*. Questa conclusione fa da *pendant* a quella della conversazione precedente: l'artista, attraverso le sue opere, deve esprimere non soltanto i caratteri (ἤθη), ma anche le passioni, le emozioni (πάθη) dell'anima (per il significato di ψυχή vedi *supra*, § 3 e n. 4); una simile affermazione, se appare singolarmente in linea con l'evoluzione della scultura nel IV secolo, tendente a sottolineare il *pathos* nelle sue varie forme, sembra tuttavia dimenticare

con lui, gli domandò[9]: «Che le tue statue di corridori, di lottatori, di pugili, di pancraziasti[10] siano belle, Clitone, lo vedo e lo so: ma ciò che più affascina l'animo degli uomini[11] quando le vedono, e cioè il fatto che le tue statue sembrano vive, come riesci a infonderlo in esse?». [7] Poiché Clitone, in difficoltà, non rispose subito, gli disse: «Non è forse modellando le tue opere sulle forme degli esseri viventi che le fai apparire più vive?». «Certamente». «E non è raffigurando le parti del corpo secondo le varie pose, abbassate o alzate, contratte o distese, tese o rilassate, che le fai sembrare più simili al vero e più convincenti?»[12]. «Proprio così» rispose. [8] «E l'imitazione delle passioni dei corpi impegnati in qualche attività non suscita un godimento in chi le osserva?». «È naturale». «Non si devono dunque riprodurre gli occhi minacciosi di chi combatte? E non bisogna imitare l'aspetto pieno di gioia dei vincitori?». «Senza dubbio». «Allora» concluse Socrate «lo scultore deve esprimere attraverso la forma esteriore le passioni dell'anima»[13].

[9] Quando si recò da Pistia[14], il fabbricante di corazze, poiché questi gliene aveva mostrate alcune ben lavorate, disse[15]: «Per Era![16] Bella invenzione, Pistia, il fatto che la corazza protegga quelle parti del corpo umano che necessitano di protezione, senza impedire di usare le mani. [10] Ma dimmi, Pistia: perché vendi le tue corazze a un prezzo più alto,

o quanto meno porre tra parentesi la questione del rapporto tra l'opera d'arte e il piano dell'etica, rapporto che appare invece fondamentale nel dialogo con Parrasio (cfr. *supra*, § 5 e n. 6 e 7).

14. Anche Pistia, al pari di Clitone, non ci è noto da altre fonti. Al lettore moderno può apparire curioso che un fabbricante di corazze venga accomunato a un pittore e a uno scultore, ma dobbiamo tenere presente che la distinzione tra artista e artigiano, che a noi sembra così ovvia, è un prodotto dell'età moderna: nell'antichità, nel medioevo e perfino nel primo Rinascimento le botteghe d'arte producono sia opere d'arte in senso stretto sia oggetti di uso corrente. Per altro, come vedremo, una importante differenza emergerà nel corso del dialogo tra Socrate e Pistia: mentre per le pitture di Parrasio e le sculture di Clitone il problema centrale è quello della *mimesis*, e si dà per sottinteso che esse risulteranno tanto più belle quanto più riusciranno a imitare non soltanto l'aspetto esteriore dei corpi, ma anche il carattere e le emozioni dei personaggi raffigurati, nel caso delle corazze di Pistia, che sono appunto un oggetto d'uso, la loro bellezza coincide con la funzionalità: vedi *infra*, § 12 e n. 21.

15. Formula introduttiva leggermente diversa e ampliata rispetto alle due precedenti (cfr. *supra*, § 1 e n. 3; § 6 e n. 9).

16. Per questa esclamazione vedi I, 5, 5 e n. 13.

τοὺς θώρακας πλείονος πωλεῖς; Ὅτι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εὐρυθμοτέρους ποιῶ[17]. Τὸν δὲ ῥυθμόν, ἔφη, πότερα μέτρῳ ἢ σταθμῷ[18] ἀποδεικνύων πλείονος τιμᾷς; Οὐ γὰρ δὴ ἴσους γε πάντας οὐδὲ ὁμοίους οἶμαί σε ποιεῖν, εἴ γε ἁρμόττοντας ποιεῖς. Ἀλλὰ νὴ Δί', ἔφη, ποιῶ· οὐδὲν γὰρ ὄφελός ἐστι θώρακος ἄνευ τούτου. [11] Οὐκοῦν, ἔφη, σώματά γε ἀνθρώπων τὰ μὲν εὔρυθμά ἐστι, τὰ δὲ ἄρρυθμα; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Πῶς οὖν, ἔφη, τῷ ἀρρύθμῳ σώματι ἁρμόττοντα τὸν θώρακα εὔρυθμον ποιεῖς; Ὥσπερ καὶ ἁρμόττοντα, ἔφη· ὁ ἁρμόττων γάρ ἐστιν εὔρυθμος[19]. [12] Δοκεῖς μοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, τὸ εὔρυθμον οὐ καθ' ἑαυτὸ λέγειν, ἀλλὰ πρὸς τὸν χρώμενον, ὥσπερ ἂν εἰ φαίης ἀσπίδα, ᾗ ἂν ἁρμόττῃ, τούτῳ εὔρυθμον εἶναι, καὶ χλαμύδα[20], καὶ τἆλλα ὡσαύτως ἔοικεν ἔχειν τῷ σῷ λόγῳ[21]. [13] Ἴσως δὲ καὶ ἄλλο τι οὐ μικρὸν ἀγαθὸν τῷ ἁρμόττειν πρόσεστι. Δίδαξον, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἴ τι ἔχεις. Ἧττον, ἔφη, τῷ βάρει πιέζουσιν οἱ ἁρμόττοντες τῶν ἀναρμόστων τὸν αὐτὸν σταθμὸν ἔχοντες. Οἱ μὲν γὰρ ἀνάρμοστοι ἢ ὅλοι ἐκ τῶν ὤμων κρεμάμενοι ἢ καὶ ἄλλο τι τοῦ σώματος σφόδρα πιεζοῦντες δύσφοροι καὶ χαλεποὶ γίγνονται· οἱ δὲ ἁρμόττοντες, διειλημμένοι τὸ βάρος τὸ μὲν ὑπὸ τῶν κλειδῶν καὶ ἐπωμίδων, τὸ δ' ὑπὸ τῶν ὤμων, τὸ δὲ ὑπὸ τοῦ στήθους, τὸ δὲ ὑπὸ τοῦ νώτου, τὸ δὲ ὑπὸ τῆς γαστρός, ὀλίγου δεῖν οὐ φορήματι, ἀλλὰ προσθήματι ἐοίκασιν[22]. [14] Εἴρηκας, ἔφη, αὐτὸ δι' ὅπερ ἔγωγε τὰ ἐμὰ ἔργα πλείστου ἄξια νομίζω εἶναι· ἔνιοι μέντοι τοὺς ποικίλους καὶ τοὺς ἐπιχρύσους θώρακας μᾶλλον ὠνοῦνται. Ἀλλὰ μήν, ἔφη, εἴ γε διὰ ταῦτα μὴ ἁρμόττοντας ὠνοῦνται, κακὸν ἔμοιγε δοκοῦσι ποικίλον τε καὶ ἐπίχρυσον

17. Così, soprattutto alla luce di quanto afferma Pistia nel paragrafo successivo (cfr. anche n. 19), abbiamo inteso il greco εὐρυθμοτέρους, che invece il Delatte interpreta come «de bonne façon» (A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 146); per altro riteniamo interessante la breve storia dei termini εὔρυθμος ed εὐρυθμία delineata dallo studioso (*ibid.*, pp. 145-147): significativo, in particolare, il fatto che in autori tardi siano utilizzati specificamente per opere d'arte: si veda la definizione di *eurythmia* applicata all'architettura che fornisce VITRUVIO, I, 2, 3.

18. La misura, il peso e il numero erano comunemente ritenuti gli strumenti necessari per giungere a conclusioni oggettive: cfr. I, 1, 9 e n. 23; vedi anche IV, 4, 7 e n. 20.

19. Cioè fatta su misura del corpo stesso: cfr. *Cyr.*, I, 4, 18; *Eq.*, 12, 1.

20. La clamide era un mantello corto: cfr. II, 7, 5 e n. 12.

21. Siamo di fronte a una conferma di quanto affermato nel cap. 8, per cui

benché tu non le faccia né più resistenti né più preziose degli altri?». «Perché» rispose «le faccio meglio proporzionate»[17]. «Ma, per pretendere un prezzo più alto, questa armonia di proporzioni puoi mostrarla tramite la misura o il peso?[18] Non credo infatti che tu le fabbrichi tutte uguali o simili, se davvero le fai adatte ai vari corpi». «Sicuro, per Zeus, che le fabbrico così! Altrimenti una corazza non serve a niente». [11] «E i corpi degli uomini» riprese Socrate «non sono alcuni ben proporzionati e altri, invece, sproporzionati?». «Senza dubbio». «E come fai a fabbricare una corazza ben proporzionata che sia adatta a un corpo sproporzionato?». «Appunto fabbricandola adatta: infatti è ben proporzionata quella corazza che si adatta al corpo»[19]. [12] «Mi sembra» continuò Socrate «che tu intenda 'ben proporzionato' non in sé, ma in relazione a chi ne fa uso: come se tu dicessi che uno scudo è ben proporzionato per colui per il quale è adatto, e così una clamide[20], e lo stesso, in base al tuo ragionamento[21], sembra valere per tutte le altre cose. [13] Ma forse c'è anche un altro elemento positivo, e non piccolo, nell'adattare le corazze ai corpi». «Insegnamelo, Socrate, se lo conosci». «Le corazze che si adattano al corpo risultano meno pesanti di quelle che non si adattano, anche se hanno lo stesso peso. Quelle che non si adattano, in effetti, o pendono tutte dalle spalle o gravano eccessivamente su qualche altra parte del corpo e quindi finiscono per essere scomode da portare e opprimenti; quelle che si adattano, invece, distribuendo il peso in parte sulle clavicole e sulla sommità delle spalle, in parte sulle spalle, in parte sul petto, in parte sul dorso, in parte sull'addome, sembrano quasi non un fardello, ma un'appendice naturale»[22]. [14] «Hai spiegato proprio il motivo per il quale io sono convinto che i miei lavori siano di grande valore; alcuni, tuttavia, preferiscono comprare corazze decorate e dorate». «Eppure» osservò Socrate «se per questo motivo comprano corazze che non vanno bene per

ogni cosa è buona e bella in rapporto al fine per il quale viene impiegata: cfr. III, 8, 6-7 (dove ricorre il medesimo esempio dello scudo) e n. 14; IV, 6, 9 e n. 9.

22. Cfr. ancora *Eq.*, 12, 1.

ὠνεῖσθαι[23]. [15] Ἀτάρ, ἔφη, τοῦ σώματος μὴ μένοντος, ἀλλὰ τοτὲ μὲν κυρτουμένου, τοτὲ δὲ ὀρθουμένου, πῶς ἂν ἀκριβεῖς θώρακες ἁρμόττοιεν; Οὐδαμῶς, ἔφη. Λέγεις, ἔφη, ἁρμόττειν οὐ τοὺς ἀκριβεῖς, ἀλλὰ τοὺς μὴ λυποῦντας ἐν τῇ χρείᾳ. Αὐτός, ἔφη, τοῦτο λέγεις[24], ὦ Σώκρατες, καὶ πάνυ ὀρθῶς ἀποδέχῃ.

[11, 1] Γυναικὸς δέ ποτε οὔσης ἐν τῇ πόλει καλῆς, ᾗ ὄνομα ἦν Θεοδότη[1], καὶ οἵας συνεῖναι τῷ πείθοντι, μνησθέντος αὐτῆς τῶν παρόντων τινὸς καὶ εἰπόντος ὅτι κρεῖττον εἴη λόγου τὸ κάλλος τῆς γυναικός, καὶ ζωγράφους φήσαντος εἰσιέναι πρὸς αὐτὴν ἀπεικασομένους, οἷς ἐκείνην ἐπιδεικνύειν ἑαυτῆς ὅσα καλῶς ἔχοι, Ἰτέον ἂν εἴη θεασομένους, ἔφη ὁ Σωκράτης[2]· οὐ γὰρ δὴ ἀκούσασί γε τὸ λόγου κρεῖττον ἔστι καταμαθεῖν[3]. Καὶ ὁ διηγη-

23. Questo rifiuto di costose e inutili decorazioni per le corazze ricorda l'analogo rifiuto di decorazioni nella casa ideale: cfr. III, 8, 10 e n. 22.

24. Per il testo vedi *Nota critica*.

11. 1. Secondo ATENEO, 574 e, fu una delle due amanti che seguirono Alcibiade in Frigia (l'altra era Damasandra); quando Alcibiade fu assassinato, fu lei a rendergli gli onori funebri; invece secondo PLUTARCO, *Alc.*, 39, 3, a rendere gli estremi onori ad Alcibiade sarebbe stata la sua amante Timandra (probabilmente la stessa donna che Ateneo chiama Damasandra). Non è comunque un caso che l'unico interlocutore femminile di Socrate nei *Memorabili* sia una etera: sarebbe stato impensabile mostrare una rispettabile signora ateniese che riceve in casa sua degli uomini e si intrattiene in conversazione con loro.

2. La formula introduttiva (una serie di genitivi assoluti che reggono subordinate di vario tipo) risulta non soltanto diversa, ma anche molto più ampia delle precedenti, quasi a voler giustificare il fatto che Socrate si recasse a far visita a una etera (per altro si tenga presente che questa formula, così strutturata, non è comunque quella che introduce la conversazione con Teodote, bensì quella che funge da premessa a tutto l'episodio: vedi *infra*, § 4 e n. 5). In effetti questo dialogo, che mostra Socrate intento non soltanto a conversare con una etera, ma addirittura a darle consigli per quanto concerne l'arte di procurarsi e conservarsi degli amici, non ha mancato di suscitare stupore e perplessità interpretative: se già nell'antichità ATENEO, 220 e-f, non riusciva a nascondere una scandalizzata meraviglia, tra gli studiosi moderni si va da chi rifiuta il capitolo come apocrifo a chi invece sostiene che esso intende presentarci un Socrate meno moralista e pedante di quanto non sia, di solito, il Socrate dei *Memorabili*; e non è neppure mancato chi si è sforzato di ricondurre la pretesa incongruenza di questo capitolo alla sua dipendenza da uno scritto perduto di qualche altro Socratico (l'*Aspasia* di Eschine di Sfetto ovvero il *Simposio* o *Protrettico* di Antistene), che Senofonte avrebbe maldestramente rielaborato: per una panoramica delle varie ipotesi interpretative rinviamo ad A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 154-158. A mio avviso invece, se vogliamo tentare di giungere a una migliore comprensione di questo dialogo, è opportuno, sgombrato il terreno da ogni pregiudizio moralistico, partire da quello che è l'atteggiamento del Socrate dei *Memorabili* nei confronti della prostituzione: in vari passi (I, 3, 14; II, 1, 5; II, 2, 4),

loro, mi sembra che comprino un male decorato e dorato[23]. [15] Dato che il corpo non sta fermo, ma ora si piega, ora si raddrizza, come potrebbero andar bene corazze molto aderenti?». «In nessun modo». «Allora vuoi dire che vanno bene non le corazze aderenti, ma quelle che non danno fastidio quando si usano». «Sei tu stesso a dirlo[24], Socrate, e lo hai capito perfettamente».

[11, 1] Un tempo vi era, ad Atene, una bella donna, chiamata Teodote[1], disposta a stare insieme con chi riuscisse a persuaderla; poiché uno dei presenti l'aveva menzionata e aveva affermato che la bellezza di quella donna era superiore a ogni descrizione, asserendo che i pittori si recavano da lei per farle il ritratto e a loro Teodote mostrava di sé tutto ciò che il decoro consentiva, Socrate disse[2]: «Bisognerebbe andare a vederla: infatti non è possibile conoscere, se ci si limita ad ascoltare, ciò che è superiore a ogni descrizione»[3]. E

come abbiamo visto, egli non esita ad alludere ad essa come alla soluzione meno rischiosa e più indolore per chi non è in grado di dominare i propri impulsi sessuali. Tuttavia se, vista dalla parte del cliente, la prostituzione si configura come una sorta di male minore rispetto a pericolose relazioni illecite con donne rispettabili (cfr. soprattutto II, 1, 5), per chi la esercita la prostituzione è invece un mestiere ignobile e per una donna di libera condizione è meglio morire che prostituirsi: il rapido accenno di II, 7, 10, è chiaro e inequivocabile. A questo punto potremmo pensare di essere giunti a una situazione di stallo e che l'aporia rimanga insolubile, a meno che non si ritenga di dover leggere tutto il dialogo in chiave esclusivamente ironica (intendiamoci: l'ironia è presente e conferisce un tono di gradevole leggerezza ad alcune affermazioni di Socrate, ma non basta a dare conto della conversazione nel suo complesso). Secondo me, tuttavia, esiste un'altra possibilità di lettura, a partire dallo *status* di Teodote, che non è una prostituta, bensì una etera: le prostitute, infatti, sono quelle che riempiono le strade e i bordelli (II, 2, 4) e ad esse appunto si ricorre per la soddisfazione immediata ed episodica del desiderio sessuale (I, 3, 14); Teodote, invece, vive in una casa elegante, possiede numerose ancelle, eleganti anch'esse (§ 4), e le sue relazioni con gli uomini sembrano aspirare a una certa stabilità (§§ 11-12) e non essere prive di una componente affettiva (§ 10): non è un caso, dunque, che i consigli che Socrate fornisce a Teodote per procurarsi degli amici e per conservarne l'affetto presentino alcuni punti di contatto con quelli suggeriti in precedenza a Critobulo. In sostanza se, come abbiamo visto nelle conversazioni sull'amicizia, procurarsi dei buoni amici è un'arte che richiede una serie di attenti accorgimenti, lo è anche, e a maggior ragione, procurasi delle amicizie erotiche, quali sono appunto quelle di Teodote; quest'ultima, quindi, viene a configurarsi anch'essa come uno di quegli artigiani a cui Socrate si rendeva utile (cfr. III, 10, 1 e n. 1), anche se si tratta di un artigiano *sui generis*.

3. La traduzione non riesce a rendere pienamente il gioco di parole del testo

σάμενος, Οὐκ ἂν φθάνοιτ', ἔφη, ἀκολουθοῦντες. [2] Οὕτω μὲν δὴ πορευθέντες πρὸς τὴν Θεοδότην καὶ καταλαβόντες ζωγράφῳ τινὶ[4] παρεστηκυῖαν ἐθεάσαντο. Παυσαμένου δὲ τοῦ ζωγράφου, Ὦ ἄνδρες, ἔφη ὁ Σωκράτης, πότερον ἡμᾶς δεῖ μᾶλλον Θεοδότῃ χάριν ἔχειν, ὅτι ἡμῖν τὸ κάλλος ἑαυτῆς ἐπέδειξεν, ἢ ταύτην ἡμῖν, ὅτι ἐθεασάμεθα; Ἆρ' εἰ μὲν ταύτῃ ὠφελιμωτέρα ἐστὶν ἡ ἐπίδειξις, ταύτην ἡμῖν χάριν ἑκτέον, εἰ δὲ ἡμῖν ἡ θέα, ἡμᾶς ταύτῃ; [3] Εἰπόντος δέ τινος ὅτι δίκαια λέγοι, Οὐκοῦν, ἔφη, αὕτη μὲν ἤδη τε παρ' ἡμῶν ἔπαινον κερδαίνει καί, ἐπειδὰν εἰς πλείους διαγγείλωμεν, πλείω ὠφελήσεται· ἡμεῖς δὲ ἤδη τε ὧν ἐθεασάμεθα ἐπιθυμοῦμεν ἅψασθαι καὶ ἅπιμεν ὑποκνιζόμενοι καὶ ἀπελθόντες ποθήσομεν. Ἐκ δὲ τούτων εἰκὸς ἡμᾶς μὲν θεραπεύειν, ταύτην δὲ θεραπεύεσθαι. Καὶ ἡ Θεοδότη, Νὴ Δί', ἔφη, εἰ τοίνυν ταῦθ' οὕτως ἔχει, ἐμὲ ἂν δέοι ὑμῖν τῆς θέας χάριν ἔχειν. [4] Ἐκ δὲ τούτου ὁ Σωκράτης ὁρῶν αὐτήν τε πολυτελῶς κεκοσμημένην καὶ ⟨τὴν⟩ μητέρα παροῦσαν αὐτῇ ἐν ἐσθῆτί τε καὶ θεραπείᾳ οὐ τῇ τυχούσῃ, καὶ θεραπαίνας πολλὰς καὶ εὐειδεῖς καὶ οὐδὲ ταύτας ἠμελημένως ἐχούσας, καὶ τοῖς ἄλλοις τὴν οἰκίαν ἀφθόνως κατεσκευασμένην, Εἰπέ μοι, ἔφη[5], ὦ Θεοδότη, ἔστι σοι ἀγρός; Οὐκ ἔμοιγ', ἔφη. Ἀλλ' ἄρα οἰκία προσόδους ἔχουσα[6]; Οὐδὲ οἰκία, ἔφη. Ἀλλὰ μὴν χειροτέχναι τινές; Οὐδὲ χειροτέχναι, ἔφη. Πόθεν οὖν, ἔφη, τἀπιτήδεια ἔχεις; [5] Ἐάν τις, ἔφη, φίλος μοι γενόμενος εὖ ποιεῖν ἐθέλῃ, οὗτός μοι βίος ἐστί. Νὴ τὴν Ἥραν[7], ὦ Θεοδότη, καλόν γε τὸ κτῆμα καὶ πολλῷ κρεῖττον οἰῶν τε καὶ αἰγῶν καὶ βοῶν φίλων ἀγέλην κεκτῆσθαι[8]. Ἀτάρ, ἔφη, πότερον τῇ τύχῃ ἐπιτρέπεις, ἐάν τίς σοι φίλος ὥσπερ μυῖα πρόσπτηται, ἢ καὶ αὐτή τι μηχανᾷ; [6] Πῶς δ' ἄν, ἔφη, ἐγὼ τούτου μηχανὴν εὕροιμι; Πολὺ νὴ Δί', ἔφη, προσηκόντως μᾶλλον ἢ

greco: infatti λόγος, che qui e poco sopra abbiamo tradotto con «descrizione», significa anche «discorso»: ed è quindi logico che ciò che è superiore a ogni discorso, che va oltre ogni discorso, non può essere conosciuto tramite l'udito, ma soltanto tramite la vista.

4. Uno scolio (506 Dilts) a DEMOSTENE, *Contro Midia*, 147, riferisce di una relazione tra una concubina di Alcibiade (della quale per altro non viene fatto il nome) e il pittore Agatarco.

5. La conversazione con Teodote comincia soltanto qui, introdotta dalla formula consueta, a cui fa seguito il non meno consueto Εἰπέ μοι: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

6. Socrate intende evidentemente riferirsi non alla casa in cui vive Teodote, ma a una eventuale casa di sua proprietà data in affitto.

7. Per questa esclamazione vedi I, 5, 5 e n. 13. Dorion ritiene che essa venga

quello che l'aveva descritta: «Allora» disse «affrettatevi a seguirmi». [2] Così si recarono da Teodote, la trovarono che posava per un pittore[4] e rimasero a guardarla. Quando il pittore terminò, Socrate disse: «Amici, siamo noi che dobbiamo ringraziare Teodote per averci mostrato la sua bellezza oppure è Teodote che deve ringraziarci per essere restati a guardarla? Non vi pare che se mostrarsi è utile soprattutto a lei, è lei che deve ringraziarci, mentre se guardarla è utile soprattutto a noi, siamo noi a doverla ringraziare?». [3] Qualcuno dichiarò che aveva ragione e Socrate riprese: «Lei ha già guadagnato i nostri elogi e, quando ne parleremo ad altri, ricaverà ulteriori vantaggi; noi invece, quello che abbiamo guardato, ora desideriamo toccarlo e ce ne andremo da qui eccitati e, una volta lontani, sentiremo la sua mancanza. Perciò è naturale che noi la corteggiamo e che lei sia corteggiata». E Teodote: «Per Zeus, ma se così stanno le cose, dovrei essere io a ringraziarvi di avermi guardata». [4] A questo punto Socrate, vedendo che era riccamente abbigliata, che la madre, al suo fianco, indossava vesti e accessori non ordinari, che le ancelle, numerose e graziose, erano anch'esse ben curate e che la casa era fornita in abbondanza di tutto il resto, disse[5]: «Dimmi, Teodote, possiedi dei campi?». «No» rispose. «E una casa che ti procuri una rendita?»[6]. «Nemmeno». «E degli schiavi impiegati in lavori manuali?». «Neppure». «E allora da dove ricavi il necessario per vivere?». [5] «Se qualcuno diventa mio amico e vuole farmi del bene, ebbene costui rappresenta i miei mezzi di sussistenza». «Per Era!»[7] esclamò Socrate «È davvero un bel patrimonio, Teodote, possedere un gregge di amici, e molto migliore di un gregge di pecore, di capre o di buoi![8] Ma» proseguì «ti affidi alla sorte, se mai qualche amico vola da te come una mosca, oppure escogiti tu stessa qualche espediente?». [6] «E come potrei trovare, io, un espediente per questo

qui usata ironicamente per esprimere una falsa ammirazione (BANDINI-DORION, I, cit., p. 151), ma la battuta successiva di Socrate mi pare non tanto ironica, quanto scherzosa: vedi anche la nota successiva.

8. Viene qui riproposta, sia pure con un'ovvia sfumatura scherzosa, quella

αἱ φάλαγγες[9]· οἶσθα γὰρ ὡς ἐκεῖναι θηρῶσι τὰ πρὸς τὸν βίον[10]· ἀράχνια γὰρ δήπου λεπτὰ ὑφηνάμεναι[11], ὅ τι ἂν ἐνταῦθα ἐμπέσῃ, τούτῳ τροφῇ χρῶνται. [7] Καὶ ἐμοὶ οὖν, ἔφη, συμβουλεύεις ὑφήνασθαί τι θήρατρον; Οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε ἀτέχνως οἴεσθαι χρὴ τὸ πλείστου ἄξιον ἄγρευμα, φίλους, θηράσειν[12]. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ ⟨οἱ⟩ τὸ μικροῦ ἄξιον, τοὺς λαγώς, θηρῶντες πολλὰ τεχνάζουσιν[13]; [8] Ὅτι μὲν γὰρ τῆς νυκτὸς νέμονται, κύνας νυκτερευτικὰς πορισάμενοι, ταύταις αὐτοὺς θηρῶσιν· ὅτι δὲ μεθ' ἡμέραν ἀποδιδράσκουσιν, ἄλλας κτῶνται κύνας, αἵτινες ᾗ ἂν ἐκ τῆς νομῆς εἰς τὴν εὐνὴν ἀπέλθωσι τῇ ὀσμῇ αἰσθανόμεναι εὑρίσκουσιν αὐτούς· ὅτι δὲ ποδώκεις εἰσὶν ὥστε καὶ ἐκ τοῦ φανεροῦ τρέχοντες ἀποφεύγειν, ἄλλας αὖ κύνας ταχείας παρασκευάζονται, ἵνα κατὰ πόδας ἁλίσκωνται· ὅτι δὲ καὶ ταύτας αὐτῶν τινες ἀποφεύγουσι, δίκτυα ἱστᾶσιν εἰς τὰς ἀτραπούς, ᾗ φεύγουσιν, ἵν' εἰς ταῦτα ἐμπίπτοντες συμποδίζωνται. [9] Τίνι οὖν, ἔφη, τοιούτῳ φίλους ἂν ἐγὼ θηρῴην; Ἐὰν νὴ Δί', ἔφη, ἀντὶ κυνὸς κτήσῃ, ὅστις σοι ἰχνεύων μὲν τοὺς φιλοκάλους καὶ πλουσίους εὑρήσει, εὑρὼν δὲ μηχανήσεται ὅπως ἐμβάλῃ αὐτοὺς εἰς τὰ σὰ δίκτυα. [10] Καὶ ποῖα, ἔφη, ἐγὼ δίκτυα ἔχω; Ἓν μὲν δήπου, ἔφη, καὶ μάλα εὖ περιπλεκόμενον, τὸ σῶμα· ἐν δὲ τούτῳ ψυχήν, ᾗ καταμανθάνεις καὶ ὡς ἂν ἐμβλέπουσα χαρίζοιο καὶ ὅ τι ἂν λέγουσα εὐφραίνοις, καὶ ὅτι δεῖ τὸν μὲν ἐπιμελόμενον ἀσμένως ὑποδέχεσθαι, τὸν δὲ τρυφῶντα ἀποκλείειν, καὶ ἀρρωστήσαντός γε φίλου φροντιστικῶς ἐπισκέψασθαι καὶ καλόν τι πράξαντος σφόδρα συνησθῆναι[14] καὶ τῷ σφόδρα σοῦ φροντί-

concezione utilitaristica dell'amicizia che emerge più volte nei *Memorabili*: vedi in particolare II, 4, 5 e n. 16 e 17; II, 4, 7 e n. 23; cfr. anche I, 6, 14 e n. 30.

9. Per i falangi vedi I, 3, 12 e n. 43.

10. Il tema della caccia, in senso letterale e metaforico, rappresenta uno dei fili conduttori di questo capitolo; per la metafora della caccia applicata alla ricerca degli amici cfr. II, 6, 8-9 e n. 25; II, 6, 28-29.

11. Le tele tessute dai ragni sono assimilate alle reti di cui si servono i cacciatori.

12. Anche qui il tono scherzoso alleggerisce l'affermazione di Socrate, il quale per altro, proprio a partire da questo punto, comincerà a elargire a Teodote i suoi consigli. Del resto Socrate, nel dialogo con Critobulo, ha già dichiarato apertamente la propria propensione all'amore, la propria competenza al riguardo e la propria disponibilità a fungere da «mezzano»: vedi soprattutto II, 6, 28-29 e n. 71 e 73; II, 6, 33-36 e n. 82; cfr. anche IV, 1, 2 e n. 3; vedi inoltre *Symp.*, 4, 27-28; 8, 1-4; 8, 9-36, e soprattutto 3, 10; 4, 56-64; 8, 42-43, dove Socrate vanta appunto le proprie doti di «mezzano», cioè la capacità di mettere le persone in relazione tra loro; cfr. anche *Introduzione*, pp. 134-135.

scopo?». «Per Zeus, a maggior diritto dei falangi![9] Sai bene che essi si procurano il necessario per vivere con la caccia[10]: infatti dopo aver tessuto sottili ragnatele[11], si nutrono di tutto ciò che vi cade dentro». [7] «Anche a me dunque consigli di tessere qualche rete?». «Non bisogna certo credere di poter catturare gli amici, la preda più preziosa, senza una tecnica adeguata[12]. Non vedi che anche coloro che vanno a caccia di una preda di scarso valore, come le lepri, escogitano molti espedienti?[13] [8] In effetti, dato che le lepri brucano di notte, essi si procurano cagne addestrate alla caccia notturna e con queste danno la caccia alle lepri; ma poiché, appena si fa giorno, le lepri fuggono via, essi si procurano altre cagne che, quando le lepri tornano dal pascolo alla tana, ne avvertono la presenza con il fiuto e le stanano: e siccome le lepri sono tanto veloci da dileguarsi correndo allo scoperto, i cacciatori predispongono altre cagne veloci, affinché le raggiungano seguendone le orme; e poiché alcune lepri sfuggono anche a queste ultime, essi collocano delle reti nei sentieri che le lepri percorrono nella loro fuga, affinché cadendovi dentro rimangano intrappolate». [9] «E con quale espediente di questo genere dovrei andare a caccia di amici?». «Procurandoti, per Zeus, invece di un cane, qualcuno che, seguendo le loro tracce, riesca a scovare per te uomini amanti del bello e ricchi e, dopo averli scovati, escogiti un sistema per spingerli nelle tue reti». [10] «E che reti ho io?». «Una, senza dubbio, e perfettamente adatta ad avviluppare: il tuo corpo; e in esso l'anima, che ti insegna come lusingare con lo sguardo e come dare gioia con le parole, e che si deve accogliere con piacere chi si prende cura di te e chiudere fuori chi si mostra arrogante; e ti insegna che, se un amico è malato, bisogna fargli visita con premura, e se ha avuto successo, condividerne profondamente la gioia[14],

13. La caccia alla lepre verrà descritta nel paragrafo seguente in termini assai simili a quelli di *Cyr.*, I, 6, 40; molto più dettagliata e più tecnica la descrizione della caccia alla lepre nel *Cinegetico*, dove occupa due interi capitoli (*Cyn.*, 5-6), ai quali si aggiunge un terzo capitolo (*Cyn.*, 8), dedicato alla caccia alla lepre su terreno innevato (l'unico tipo di caccia praticato senza cani).

14. Anche queste affermazioni trovano riscontro nei capitoli dedicati all'amicizia: per il tema dell'aiuto nelle difficoltà e della condivisione delle gioie vedi in particolare II, 4, 6 e n. 20; II, 6, 35 e n. 84.

ζοντι ὅλῃ τῇ ψυχῇ κεχαρίσθαι· φιλεῖν γε μὴν εὖ οἶδ' ὅτι ἐπίστασαι οὐ μόνον μαλακῶς, ἀλλὰ καὶ εὐνοϊκῶς· καὶ ὅτι ἀρεστοί σοί εἰσιν οἱ φίλοι, οἶδ' ὅτι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ ἀναπείθεις. Μὰ τὸν Δί', ἔφη ἡ Θεοδότη, ἐγὼ τούτων οὐδὲν μηχανῶμαι. [11] Καὶ μήν, ἔφη, πολὺ διαφέρει τὸ κατὰ φύσιν τε καὶ ὀρθῶς ἀνθρώπῳ προσφέρεσθαι. Καὶ γὰρ δὴ βίᾳ μὲν οὔτ' ἂν ἔλοις οὔτε κατάσχοις φίλον[15], εὐεργεσίᾳ δὲ καὶ ἡδονῇ τὸ θηρίον τοῦτο ἁλώσιμόν[16] τε καὶ παραμόνιμόν ἐστιν. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. [12] Δεῖ τοίνυν, ἔφη, πρῶτον μὲν τοὺς φροντίζοντάς σου τοιαῦτα ἀξιοῦν, οἷα ποιοῦσιν αὐτοῖς σμικρότατα ⟨μετα⟩μελήσει, ἔπειτα δὲ αὐτὴν ἀμείβεσθαι χαριζομένην τὸν αὐτὸν τρόπον· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα φίλοι γίγνοιντο καὶ πλεῖστον χρόνον φιλοῖεν καὶ μέγιστα εὐεργετοῖεν. [13] Χαρίζοιο δ' ἂν μάλιστα, εἰ δεομένοις δωροῖο τὰ παρὰ σεαυτῆς· ὁρᾷς γὰρ ὅτι καὶ τῶν βρωμάτων τὰ ἥδιστα, ἐὰν μέν τις προσφέρῃ πρὶν ἐπιθυμεῖν, ἀηδῆ φαίνεται, κεκορεσμένοις δὲ καὶ βδελυγμίαν παρέχει, ἐὰν δέ τις προσφέρῃ λιμὸν ἐμποιήσας, κἂν φαυλότερα ᾖ, πάνυ ἡδέα φαίνεται[17]. [14] Πῶς οὖν ἄν, ἔφη, ἐγὼ λιμὸν ἐμποιεῖν τῶν παρ' ἐμοῦ δυναίμην; Εἰ νὴ Δί', ἔφη, πρῶτον μὲν τοῖς κεκορεσμένοις μήτε προσφέροις μήτε ὑπομιμνήσκοις, ἕως ἂν τῆς πλησμονῆς παυσάμενοι πάλιν δέωνται, ἔπειτα τοὺς δεομένους ὑπομιμνήσκοις ὡς κοσμιωτάτῃ τε ὁμιλίᾳ καὶ τῷ ⟨μὴ⟩ φαίνεσθαι βουλομένῃ χαρίζεσθαι καὶ διαφεύγουσα, ἕως ἂν ὡς μάλιστα δεηθῶσι· τηνικαῦτα γὰρ πολὺ διαφέρει τὰ αὐτὰ δῶρα ἢ πρὶν ἐπιθυμῆσαι διδόναι. [15] Καὶ ἡ Θεοδότη, Τί οὖν οὐ σύ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγένου συνθηρατὴς τῶν φίλων[18]; Ἐάν γε νὴ Δί', ἔφη, πείθῃς με σύ. Πῶς οὖν ἄν, ἔφη, πείσαιμί σε; Ζητήσεις, ἔφη, τοῦτο αὐτὴ καὶ μηχανήσῃ, ἐάν τί μου δέῃ. [16] Εἴσιθι τοίνυν, ἔφη, θαμινά. Καὶ ὁ Σωκράτης ἐπισκώπτων τὴν αὐτοῦ ἀπραγμοσύ-

15. Una più ampia illustrazione di questa stessa affermazione viene fornita nel corso del dialogo con Critobulo: cfr. II, 6, 9 e n. 26.

16. Per il piacere sessuale come esca per catturare gli animali cfr. II, 1, 4.

17. Cfr. soprattutto II, 1, 30 e n. 114; II, 1, 33 e n. 138; vedi anche IV, 5, 9 e n. 10 e 12.

18. Non molto diversa la richiesta rivolta a Socrate da Critobulo: vedi II, 6, 30 e 32-33; cfr. anche II, 6, 35, dove Socrate si autodefinisce per Critobulo un valido compagno nella caccia (σύνθηρος; qui ricorre il quasi identico συνθηρατής) ai buoni amici.

e compiacere con tutta l'anima chi è davvero interessato a te. So bene che tu sei capace di amare non soltanto con sensualità, ma anche con tenerezza; e so che dimostri ai tuoi amici che ti sono graditi, e non con le parole, ma con i fatti». «Ma, per Zeus, io non mi ingegno a fare niente di simile!» replicò Teodote. [11] «Eppure» riprese Socrate «è molto importante trattare un uomo assecondando il suo carattere e comportandosi con correttezza. Con la forza, infatti, non potresti né catturare né conservare un amico[15], mentre con i favori e il piacere questa bestia si lascia prendere[16] e rimane fedele». «È vero». [12] «Dunque» continuò Socrate «bisogna che tu, in primo luogo, chieda a quanti si mostrano interessati a te cose che possano fare senza pentirsene; quindi devi ricambiarli compiacendoli allo stesso modo: così potranno diventare carissimi amici, amarti per moltissimo tempo e recarti grandissimi benefici. [13] E potrai renderti davvero gradita se offrirai i tuoi favori solo quando te lo domanderanno: vedi, infatti, che anche i cibi più appetitosi, se vengono serviti prima che se ne avverta il desiderio, risultano sgradevoli e in chi è sazio provocano addirittura nausea, mentre se si servono dopo aver suscitato la fame, perfino i cibi di cattiva qualità risultano pienamente gradevoli»[17]. [14] «E in che modo io potrei suscitare la fame dei miei favori?». «Innanzi tutto, per Zeus, se non li offrirai né li menzionerai a coloro che sono sazi, fino al momento in cui, cessata la sazietà, ne sentano di nuovo la mancanza; poi, quando ne avvertiranno il bisogno, ricordaglieli con la confidenza più dignitosa e senza dare l'impressione di essere incline a compiacerli, anzi sfuggendoli finché non provino il massimo desiderio. C'è una grande differenza, infatti, tra concedere gli stessi favori in quel momento e concederli prima che ne sentano il desiderio». [15] E Teodote: «Allora, Socrate, perché non diventi proprio tu il mio collaboratore nella caccia agli amici?»[18]. «Sì, per Zeus, se tu riuscirai a convincermi». «E in che modo potrei convincerti?». «Lo cercherai tu stessa e inventerai qualche espediente, se avrai bisogno di me». [16] «Allora vieni a trovarmi spesso» rispose Teodote. E Socrate, scherzando sulla propria vita senza impe-

νην[19], Ἀλλ', ὦ Θεοδότη, ἔφη, οὐ πάνυ μοι ῥᾴδιόν ἐστι σχολάσαι· καὶ γὰρ ἴδια πράγματα πολλὰ καὶ δημόσια παρέχει μοι ἀσχολίαν· εἰσὶ δὲ καὶ φίλαι μοι, αἳ οὔτε ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἀφ' αὑτῶν ἐάσουσί με ἀπιέναι, φίλτρα τε μανθάνουσαι παρ' ἐμοῦ καὶ ἐπῳδάς[20]. [17] Ἐπίστασαι γάρ, ἔφη, καὶ ταῦτα, ὦ Σώκρατες; Ἀλλὰ διὰ τί οἴει, ἔφη, Ἀπολλόδωρόν[21] τε τόνδε καὶ Ἀντισθένην[22] οὐδέποτέ μου ἀπολείπεσθαι; Διὰ τί δὲ καὶ Κέβητα καὶ Σιμμίαν[23] Θήβηθεν παραγίγνεσθαι; Εὖ ἴσθι ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ πολλῶν φίλτρων τε καὶ ἐπῳδῶν καὶ ἰύγγων[24] ἐστί. [18] Χρῆσον τοίνυν μοι, ἔφη, τὴν ἴυγγα, ἵνα ἐπὶ σοὶ πρῶτον ἕλκω αὐτήν. Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐκ αὐτὸς ἕλκεσθαι πρὸς σὲ βούλομαι, ἀλλὰ σὲ πρὸς ἐμὲ πορεύεσθαι. Ἀλλὰ πορεύσομαι, ἔφη· μόνον ὑποδέχου. Ἀλλ' ὑποδεξοῦμαί σε, ἔφη, ἐὰν μή τις φιλωτέρα σου ἔνδον ᾖ[25].

[12, 1] Ἐπιγένην[1] δὲ τῶν ξυνόντων τινὰ νέον τε ὄντα καὶ τὸ

19. Anche nell'*Apologia* platonica Socrate sottolinea il fatto di essersi sempre tenuto lontano dall'attività politica (*Ap.*, 31 c-32 a) e di aver trascurato anche i propri affari privati per dedicarsi esclusivamente alla propria missione filosofica (*Ap.*, 31 a-c).

20. Altro significativo punto di contatto con il dialogo con Critobulo: vedi II, 6, 10-13 e n. 27; cfr. anche II, 3, 11 e n. 25. Quanto alle amiche a cui allude Socrate, altro non sono, come lo stesso Socrate chiarirà subito dopo, che i suoi discepoli più assidui: tutta la frase, dunque, va ovviamente intesa in senso ironico (cfr. *infra*, n. 24).

21. Apollodoro di Falero, devoto discepolo di Socrate (cfr. PLATONE, *Symp.*, 172 e; 173 d), più volte ricordato sia da Platone che da Senofonte: quest'ultimo lo definisce un uomo semplice, ma legatissimo al maestro (SENOFONTE, *Ap.*, 28), mentre Platone lo mostra vicino a Socrate sia durante il processo (PLATONE, *Ap.*, 34 a) sia nelle ore precedenti l'esecuzione (*Phaed.*, 59 a-b), quando si abbandona a un pianto sconsolato (*Phaed.*, 117 d); ancora Platone ne fa l'io narrante del *Simposio* (*Symp.*, 172 a-174 a).

22. Per Antistene cfr. II, 5, 1 e n. 4.

23. Su Cebete e Simmia vedi I, 2, 48 e n. 90.

24. Con «ruota magica» abbiamo tradotto il greco ἴυγξ, che in origine indicava un uccellino dal collo molto mobile: siccome veniva legato a una ruota che veniva fatta girare per operare incantesimi (solitamente volti a riconquistare l'amore di innamorati infedeli), il termine passò a designare la ruota in questione. Quanto alla fascinazione esercitata da Socrate su quanti lo frequentavano, A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 153, cita a riscontro il celebre elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade ubriaco nel *Simposio* platonico (*Symp.*, 215 a-222 b), per poi affermare che in questo dialogo Senofonte ha inteso opporre gli incantesimi dell'amore filosofico che regna all'interno della cerchia socratica a quelli propri dell'amore carnale (*ibid.*, p. 159). Ma questa contrapposizione, del resto appena accennata nel testo, viene proposta con grazia e con leggerezza, in un tono che

LE OPERE
DI SENOFONTE ATENIESE
FILOSOFO ED ISTORICO ECCELLENTISSIMO.
MOLTO UTILI A' CAPITANI DI GUERRA
ED AL VIVERE MORALE E CIVILE.

TRADOTTE DAL GRECO

DA MARC'ANTONIO GANDINI.

Colla vita dell' Autore descritta dal medesimo Gandini, con due Tavole copiosissime, una delle cose notabili, e l'altra de' nomi antichi ridotti a' moderni, con alcune annotazioni necessarie per l'intelligenza di tutta l'opera; aggiontovi in questa nuova impressione la Cronologia seguente a quella di Tucidide, quattro Tavole di Geografia antica di Cristoforo Cellario, e la Storia di Gemisto Pletone nuovamente tradotta.

A SUA ECCELL. IL SIG.

ANTONIO GIANCIX

TENENTE GENERALE DELL'ARMI
DELLA SERENISSIMA REPUBBLICA DI VENEZIA.

PARTE PRIMA.

E QUESTO è il quarto ANELLO della Collana Istorica Greca.

IN VERONA APPRESSO DIONIGI RAMANZINI
MDCCXXXVI.

Frontespizio della traduzione italiana delle *Opere di Senofonte* di Marc'Antonio Gandini, Verona, 1736.

gni[19]: «Ma per me non è facile, Teodote, avere del tempo libero: molti affari, privati e pubblici, mi tengono impegnato; inoltre ho delle amiche che non mi permetteranno di allontanarmi da loro né di giorno né di notte, perché imparano da me filtri e incantesimi»[20]. [17] «Ma tu, Socrate, conosci anche queste cose?». «E perché pensi che Apollodoro[21], qui al mio fianco, e Antistene[22] non stiano mai lontani da me? E perché mai sono venuti da Tebe Cebete e Simmia?[23] Sta' pur certa che questo non accade senza molti filtri e incantesimi e ruote magiche»[24]. [18] «Allora prestami la ruota magica, perché io possa subito spingerla verso di te». «Per Zeus, io però non voglio essere spinto verso di te, ma che sia tu a venire da me». «Certo che verrò, purché tu mi accolga». «Ti accoglierò di sicuro, a meno che in casa non ci sia qualcuna più cara di te»[25].

[12, 1] Vedendo che Epigene[1], uno dei suoi amici, era gio-

ricorda quello, improntato a una deliberata levità, del *Simposio* di Senofonte. Piuttosto, partendo da un fugace cenno di G. VLASTOS, *Socrates*, cit., p. 237, n. 3 (= *Socrate*, cit., p. 316, n. 3), si potrebbe ipotizzare che qui Socrate faccia ricorso a una sorta di ironia complessa (in proposito cfr. soprattutto I, 2, 36 e n. 71; *Introduzione*, pp. 133-135), nel senso che quello che afferma a proposito delle sue amiche e dei suoi incantesimi è falso in un senso (quello letterale), mentre è vero in un altro (quello metaforico). Ricordiamo infine che, ancora secondo il Delatte, questo capitolo risulterebbe letteralmente fuori posto, in quanto la sua naturale collocazione sarebbe stata all'interno dei capitoli del II libro dedicati all'amicizia, una ipotesi che sembrerebbe confermata dal fatto che è proprio nel II libro che ATENEO, 220 e, colloca questa conversazione; tuttavia, prosegue lo studioso, è improbabile che Ateneo facesse riferimento a una edizione di Senofonte in cui questo dialogo figurava effettivamente all'interno del II libro: è più verosimile, a giudizio del Delatte, pensare a un errore di Ateneo, data la negligenza che dimostra altrove (ATENEO, 588 d) nel citare l'inizio di questo dialogo (*ibid.*, pp. 159-160). Lo studioso, in sostanza, ritiene che l'attuale collocazione di questo capitolo, pur maldestra e inopportuna, risalga comunque a Senofonte. In realtà, appare alquanto opinabile l'affermazione stessa di una errata collocazione del capitolo, che invece si inquadra senza eccessive difficoltà nel gruppo di capitoli (III, 10-14) che si propongono di dimostrare come Socrate risultasse utile non soltanto a quanti intendevano intraprendere la carriera militare o politica (III, 1-7), bensì anche a semplici cittadini, in particolare agli artigiani (cfr. III, 10, 1 e n. 1): anche Teodote, infatti, può essere considerata una sorta di artigiano: cfr. *supra*, n. 2.

25. Stando a LUCIANO, *Dialoghi delle cortigiane*, 12, 1, una espressione simile (ἔνδον ἕτερος, «in casa c'è un altro») veniva usata dalle etere per mandare via un amico sopraggiunto quando erano già impegnate con un altro.

12. 1. Figlio di Antifonte, del demo di Cefisia, seguace di Socrate (cfr. PLATONE, *Ap.*, 33 e): fece parte del gruppo di discepoli che rimasero al fianco del maestro nelle ore che precedettero la sua morte (*Phaed.*, 59 b).

σῶμα κακῶς ἔχοντα ἰδών, Ὡς ἰδιωτικῶς[3], ἔφη[2], τὸ σῶμα ἔχεις, ὦ Ἐπίγενες. Καὶ ὅς, Ἰδιώτης γάρ, ἔφη, εἰμί, ὦ Σώκρατες. Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ μελλόντων ἀγωνίζεσθαι[4]· ἢ δοκεῖ σοι μικρὸς εἶναι ὁ περὶ τῆς ψυχῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀγών[5], ὃν Ἀθηναῖοι θήσουσιν, ὅταν τύχωσι[6]; [2] Καὶ μὴν οὐκ

2. Ritorna qui la formula introduttiva più comune: vedi I, 3, 8 e n. 33. In questo dialogo ci troviamo di fronte un Socrate impegnato a rivendicare l'utilità e l'importanza, sia per la città sia per il singolo individuo, della ginnastica e, più in generale, di una buona forma fisica; del resto preoccupazioni di questo genere emergono anche altrove, sia pure attraverso accenni sporadici: vedi I, 2, 4 e n. 8; I, 6, 7 e n. 12; II, 1, 20 e n. 66; II, 1, 28 e n. 109; III, 5, 15 (dove per altro a parlare non è Socrate, bensì Pericle il Giovane); III, 13, 6 e n. 12; IV, 5, 10 e n. 13; IV, 7, 9 e n. 15; cfr. anche, nell'ambito di un registro volutamente scherzoso, *Symp.*, 2, 16-19. Il tema della cura del corpo e della ginnastica, vista innanzi tutto come preparazione alla guerra, è particolarmente caro a Senofonte e trova ampio spazio soprattutto nella *Ciropedia* (cfr. in particolare *Cyr.*, I, 2, 16; I, 6, 17; II, 1, 29; VIII, 1, 38; VIII, 6, 12; VIII, 8, 8), ma ricorre spesso anche nell'*Economico* (cfr. soprattutto *Oec.*, 4, 24; 10, 10-11; 11, 11-19): è pertanto del tutto verosimile che le affermazioni di Socrate al riguardo riflettano marcatamente le opinioni dello stesso Senofonte: così anche A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 163. È per altro legittimo domandarsi il perché di questa accorata «difesa della ginnastica», come la definisce il Delatte, ovvero quale sia il bersaglio polemico di questo dialogo. Se la critica all'eccessiva importanza attribuita alla ginnastica e alle prestazioni atletiche aveva ormai, all'epoca di Senofonte, una lunga storia (cfr., ad es., SENOFANE, fr. 2 Diehl), è però verosimile che Senofonte intendesse prendere di mira personaggi a lui contemporanei, che dovevano apparirgli assai più pericolosi dei loro remoti predecessori. È poco probabile che pensasse a Euripide, la cui influenza ideologica doveva sembrargli, in ultima analisi, trascurabile, considerato anche il limitato successo da lui incontrato presso il pubblico ateniese, mentre un obiettivo più plausibile poteva essere dato, secondo il Delatte (*ibid.*, pp. 164-165), da Isocrate, con le sue dure prese di posizione contro gli estimatori della ginnastica: lo studioso cita in proposito *Antid.*, 250, anche se sarebbe stato più appropriato fare riferimento a *Paneg.*, 1-2, in quanto è improbabile che Senofonte, morto poco dopo il 354, abbia potuto prendere visione dell'*Antidosis*, pubblicata nel 353. Bisogna inoltre tenere presente che anche Platone, che pure nella *Repubblica* presenta una propria rielaborazione dell'educazione tradizionale, fondata sulla musica e sulla ginnastica (*Resp.*, 403 c-412 b), non manca tuttavia di esprimere la sua riprovazione per la ginnastica come viene praticata dagli atleti, cioè a livello professionale (*Resp.*, 410 b; cfr. anche 404 a-b); per altro, sempre nella *Repubblica*, Platone, al pari di Senofonte, si mostra convinto dell'importanza della ginnastica ai fini dell'addestramento militare (*Resp.*, 404 a-b). Infine non si deve dimenticare la battuta polemica di Socrate nei confronti dei vincitori dei giochi olimpici, mantenuti a pubbliche spese nel pritaneo in quanto pretesi benemeriti della città (PLATONE, *Ap.*, 36 d): se pure è eccessivo considerare l'*Apologia* platonica un documento storico *tout-court* (cfr. *Introduzione*, p. 85 e n. 390), non è però improbabile che tale battuta rifletta comunque le opinioni del Socrate storico riguardo agli atleti professionisti e all'immeritata considerazione di cui godevano presso i concittadini. Tornando al dialogo tra Socrate ed Epigene, ci sembra che la «difesa della ginnastica» pronunciata in questo capitolo dal Socrate di Senofonte sia in linea con orientamenti culturali ed educativi di stampo conservatore, i quali sembravano, non a caso, trovare

vane e con il corpo in cattive condizioni, gli disse[2]: «Come è fuori allenamento[3] il tuo corpo, Epigene!». E quello: «In effetti, Socrate, non sono un atleta professionista». «Non più di quanto lo siano coloro che si accingono a partecipare alle gare a Olimpia[4]. O credi che sarà cosa da poco la lotta[5] contro i nemici a rischio della vita, quella lotta che gli Ateniesi intraprenderanno quando capiterà?[6] [2] Eppure non pochi,

una significativa attuazione a Sparta (cfr. *infra*, § 5 e n. 10; vedi anche III, 5, 15 e n. 27), mentre l'intento polemico ci pare rivolto non tanto contro Isocrate, come ritiene Delatte, quanto contro il nuovo tipo di educazione propugnato e praticato dai sofisti: in proposito non è fuori luogo ricordare che in uno dei cosiddetti scritti tecnici, il *Cinegetico*, Senofonte, nei due capitoli conclusivi (*Cyn.*, 12-13), da un lato rivendica il valore di una sana educazione tradizionale, nella quale la caccia riveste un ruolo di primo piano, sia perché abitua alla fatica sia perché rappresenta la migliore preparazione alla guerra, dall'altro si lancia in un durissimo attacco contro i sostenitori del nuovo tipo di educazione, i sofisti. È quindi molto probabile che «la difesa della ginnastica», non diversamente dalla difesa della caccia, abbia come obiettivo polemico non un singolo intellettuale, come Isocrate o Euripide, ma, in generale, il nuovo modello di educazione introdotto e diffuso dai sofisti.

3. Propriamente ἰδιωτικῶς vale «in modo non professionale», cioè, in questo contesto, «in modo diverso da un atleta professionista», vale a dire «non esercitato», «non allenato» (ἰδιώτης indica il dilettante, in opposizione a chi ha competenze professionali: Epigene infatti replicherà a Socrate di essere appunto un ἰδιώτης, cioè di non essere un atleta professionista); per questa stessa espressione cfr. PLATONE, *Leg.*, 839 e.

4. A Olimpia, come è noto, si svolgevano ogni quattro anni, in onore di Zeus Olimpio, i più importanti giochi panellenici: Socrate intende dire che alle gare partecipavano anche cittadini qualsiasi, non soltanto atleti professionisti (anche se questi ultimi, con il passare del tempo, erano diventati sempre più numerosi).

5. Il testo greco presenta un gioco di parole intraducibile tra ἀγών, che qui significa appunto «lotta» (cfr. nota successiva), ma può significare anche «gara», «competizione», e il verbo ἀγωνίζεσθαι, «gareggiare», «partecipare a una gara» della frase precedente.

6. L'allusione è alquanto vaga e non permette di individuare con sicurezza a quale lotta Socrate intenda riferirsi: alcuni hanno pensato all'imminente ripresa della guerra del Peloponneso dopo l'effimera pace di Nicia, altri alla spedizione in Sicilia, mentre A. DELATTE, *Le troisième*, cit., p. 166, ritiene che qui siamo di fronte allo stesso anacronismo riscontrato in III, 5, 2-4 e 25-27, per cui la lotta che prima o poi gli Ateniesi dovranno affrontare è quella contro i Tebani che, dopo la vittoria di Leuttra del 371, rappresentano una costante minaccia per Atene. Se quest'ultima ipotesi fosse corretta, ci troveremmo di fronte a un elemento davvero importante per la datazione di questo breve dialogo, che in tal caso avrebbe nel 371 un sicuro *terminus post quem*: purtroppo però si tratta di una semplice ipotesi, benché non improbabile, dal momento che è abbastanza verosimile che tutto il III libro (con la probabile eccezione dei capp. 8-9) sia stato scritto nel medesimo lasso di tempo, cioè dopo il 371. Per l'arduo problema della datazione della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili* cfr. *infra*, § 6 e n. 11; II, 3, 4 e n. 13; III, 3, 11 e n. 8; III, 5, 2 e n. 4 e 5; III, 5, 11 e n. 17 e 18; III, 5, 16 e n. 30; III, 5, 20 e n. 34; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 25-34.

ὀλίγοι μὲν διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν ἀποθνῄσκουσί τε ἐν τοῖς πολεμικοῖς κινδύνοις καὶ αἰσχρῶς σῴζονται· πολλοὶ δὲ δι' αὐτὸ τοῦτο ζῶντές τε ἁλίσκονται καὶ ἁλόντες ἤτοι δουλεύουσι τὸν λοιπὸν βίον, ἐὰν οὕτω τύχωσι, τὴν χαλεπωτάτην δουλείαν ἢ εἰς τὰς ἀνάγκας τὰς ἀλγεινοτάτας ἐμπεσόντες καὶ ἐκτείσαντες ἐνίοτε πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς[7] τὸν λοιπὸν βίον ἐνδεεῖς τῶν ἀναγκαίων ὄντες καὶ κακοπαθοῦντες διαζῶσι· πολλοὶ δὲ δόξαν αἰσχρὰν κτῶνται διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀδυναμίαν δοκοῦντες ἀποδειλιᾶν. [3] Ἦ καταφρονεῖς τῶν ἐπιτιμίων τῆς καχεξίας τούτων, καὶ ῥᾳδίως ἂν οἴει φέρειν τὰ τοιαῦτα; Καὶ μὴν οἶμαί γε πολλῷ ῥᾴω καὶ ἡδίω τούτων εἶναι ἃ δεῖ ὑπομένειν τὸν ἐπιμελόμενον τῆς τοῦ σώματος εὐεξίας. Ἦ ὑγιεινότερόν τε καὶ εἰς τἆλλα χρησιμώτερον νομίζεις εἶναι τὴν καχεξίαν τῆς εὐεξίας, ἢ τῶν διὰ τὴν εὐεξίαν γιγνομένων καταφρονεῖς; [4] Καὶ μὴν πάντα γε τἀναντία συμβαίνει τοῖς εὖ τὰ σώματα ἔχουσιν ἢ τοῖς κακῶς. Καὶ γὰρ ὑγιαίνουσιν οἱ τὰ σώματα εὖ ἔχοντες καὶ ἰσχύουσι· καὶ πολλοὶ μὲν διὰ τοῦτο ἐκ τῶν πολεμικῶν ἀγώνων σῴζονταί τε εὐσχημόνως[8] καὶ τὰ δεινὰ πάντα διαφεύγουσι, πολλοὶ δὲ φίλοις τε βοηθοῦσι καὶ τὴν πατρίδα εὐεργετοῦσι καὶ διὰ ταῦτα χάριτός τε ἀξιοῦνται καὶ δόξαν μεγάλην κτῶνται καὶ τιμῶν καλλίστων τυγχάνουσι καὶ διὰ ταῦτα τόν τε λοιπὸν βίον ἥδιον καὶ κάλλιον διαζῶσι καὶ τοῖς ἑαυτῶν παισὶ καλλίους ἀφορμὰς εἰς τὸν βίον καταλείπουσιν[9]. [5] Οὕτοι χρή, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἀσκεῖ δημοσίᾳ τὰ πρὸς τὸν πόλεμον[10], διὰ τοῦτο καὶ ἰδίᾳ

7. Allusione al riscatto che veniva versato dai familiari per liberare il prigioniero: talora, per mettere insieme la somma necessaria, i familiari erano costretti a vendere tutto ciò che possedevano e addirittura a contrarre dei debiti: in tal modo la libertà del prigioniero aveva come conseguenza la rovina economica sua e della sua famiglia.

8. Cfr. *Oec.*, II, 11-12.

9. La sorte di quanti possono contare su una buona condizione fisica si configura quindi come antitetica, sotto tutti gli aspetti, rispetto a quella di chi ne è privo, così come è stata delineata nel § 2: mentre questi ultimi in guerra soccombono o, se si salvano, si salvano a prezzo dell'ignominia, chi è dotato di una buona forma fisica non solo si salva dai pericoli della guerra, ma si salva con onore; mentre chi non è in buone condizioni fisiche va incontro alla schiavitù o, per sottrarsi ad essa, all'indigenza (cfr. *supra*, n. 7), chi è in buone condizioni fisiche gode di buona reputazione e di grandi onori, nonché della prosperità economica per sé e per i propri figli.

10. A differenza di quanto accadeva a Sparta, dove i cittadini, vale a dire gli Spartiati, erano una casta di professionisti della guerra e alla guerra e alle esercitazioni militari consacravano tutta la loro esistenza, ad Atene i cittadini dedi-

a causa delle cattive condizioni fisiche, rimangono vittime dei pericoli della guerra oppure si salvano con infamia; e molti, per questo stesso motivo, vengono catturati vivi e, una volta prigionieri, o vivono nella più dura schiavitù per il resto della loro vita, se così vuole la sorte, oppure, piombati nelle più dolorose necessità e dopo aver pagato a volte più di quanto possiedono[7], trascorrono il resto della loro esistenza privi del necessario e in mezzo alle sofferenze; molti poi si procurano una cattiva fama, perché passano per vili a causa della mancanza di forza fisica. [3] O forse sottovaluti questi danni della cattiva condizione fisica e sei convinto di poterli sopportare facilmente? Eppure io credo che, in confronto ad essi, siano molto meno pesanti e sgradevoli le fatiche a cui deve sottoporsi chi si prende cura del benessere del proprio corpo. O pensi che la cattiva condizione fisica sia più sana della buona e più utile per tutto il resto? Oppure disprezzi i vantaggi che derivano dalla buona condizione fisica? [4] In realtà quanti hanno il corpo in buone condizioni e quanti non ce l'hanno vanno incontro a conseguenze del tutto opposte. Infatti coloro che hanno il corpo in buone condizioni sono sani e forti: e molti per questo motivo si salvano con onore dai combattimenti della guerra[8] e scampano a tutti i pericoli, molti aiutano gli amici e fanno del bene alla patria e per questo sono ritenuti meritevoli di gratitudine, acquistano grande fama, ottengono splendidi onori e perciò trascorrono il resto della loro vita in modo più piacevole e più bello e lasciano ai propri figli migliori risorse per vivere[9]. [5] E senza dubbio, se la città non fa svolgere esercitazioni collettive in vista della guerra[10], non per questo bisogna tra-

cavano all'addestramento militare soltanto il periodo della cosiddetta efebia, dai diciotto ai venti anni: di questo diverso atteggiamento degli Ateniesi nei confronti della guerra si vanta apertamente il Pericle tucidideo nel discorso funebre per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (TUCIDIDE, II, 39, 1 e 4): in proposito cfr. III, 5, 15 e n. 27. Qui invece è implicito, ma non meno palese, un giudizio di riprovazione nei confronti della scarsa attenzione degli Ateniesi per l'addestramento e le pratiche militari, così come è implicitamente sottinteso un giudizio positivo nei confronti dell'impegno spartano in questo campo: e qui l'impressione che Socrate altro non sia che il portavoce di Senofonte appare particolarmente fondata.

ἀμελεῖν, ἀλλὰ μηδὲν ἧττον ἐπιμελεῖσθαι. Εὖ γὰρ ἴσθι ὅτι οὐδὲ ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἀγῶνι οὐδὲ ἐν πράξει οὐδεμιᾷ μεῖον ἕξεις διὰ τὸ βέλτιον τὸ σῶμα παρεσκευάσθαι· πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν· ἐν πάσαις δὲ ταῖς τοῦ σώματος χρείαις πολὺ διαφέρει ὡς βέλτιστα τὸ σῶμα ἔχειν· [6] ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ δοκεῖς ἐλαχίστην σώματος χρείαν εἶναι, ἐν τῷ διανοεῖσθαι, τίς οὐκ οἶδεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ πολλοὶ μεγάλα σφάλλονται διὰ τὸ μὴ ὑγιαίνειν τὸ σῶμα; Καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος κακεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐμπίπτουσιν οὕτως ὥστε καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν[11]. [7] Τοῖς δὲ τὰ σώματα εὖ ἔχουσι πολλὴ ἀσφάλεια καὶ οὐδεὶς κίνδυνος διά γε τὴν τοῦ σώματος κακεξίαν τοιοῦτόν τι παθεῖν, εἰκὸς δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ ἐναντία τῶν διὰ τὴν κακεξίαν γιγνομένων [καὶ] τὴν εὐεξίαν χρήσιμον εἶναι· καίτοι τῶν γε τοῖς εἰρημένοις ἐναντίων ἕνεκα τί οὐκ ἄν τις νοῦν ἔχων ὑπομείνειεν; [8] Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ διὰ τὴν ἀμέλειαν γηρᾶσαι, πρὶν ἰδεῖν ἑαυτὸν ποῖος ἂν κάλλιστος καὶ κράτιστος τῷ σώματι γένοιτο· ταῦτα δὲ οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ἀμελοῦντα· οὐ γὰρ ἐθέλει αὐτόματα γίγνεσθαι.

[13, 1] Ὀργιζομένου δέ ποτέ τινος, ὅτι προσειπών τινα χαίρειν οὐκ ἀντιπροσερρήθη[1], Γελοῖον, ἔφη, τό, εἰ μὲν τὸ σῶμα κά-

11. A. DELATTE, *Le troisième*, cit., pp. 165-166, cita giustamente a riscontro PLATONE, *Tim.*, 87 a, che presenta in effetti significative analogie con il nostro passo e ritiene possibile che Senofonte abbia tratto ispirazione dal *Timeo*: una ipotesi che, se venisse confermata, offrirebbe un elemento importantissimo, se non decisivo, per la datazione di questo capitolo. Tuttavia, proprio la cronologia del *Timeo*, non determinabile con esattezza, ma comunque molto bassa (cioè di poco anteriore alla stesura delle *Leggi*, l'ultima opera di Platone) rende piuttosto improbabile che Senofonte, morto poco dopo il 354 (cfr. *supra*, n. 2), abbia avuto la possibilità di leggere questo dialogo. Ma soprattutto è da rilevare che i punti di contatto tra *Mem.*, III, 12, 6, e *Tim.*, 87 a, non sono tali da dimostrare una dipendenza di Senofonte da Platone: mi sembra piuttosto che entrambi i testi risentano dell'influenza di uno dei capisaldi della medicina ippocratica, che postulava uno stretto rapporto tra soma e psiche.

13. 1. Questo capitolo è formato da sei aneddoti, anzi, per essere più precisi, da sei *chreiai*, come verranno appunto definite dai manuali di retorica (cfr. anche SENECA, *Ep.*, 33, 7): in effetti la *chreia* (che, a differenza della *gnome*, viene attribuita a un saggio ben preciso), conosce, oltre alla forma più elementare, consistente appunto in una mera massima, una forma strutturalmente più elaborata, basata sullo schema domanda / risposta tra un interlocutore e un saggio,

scurare di farle anche individualmente, anzi bisogna impegnarsi in esse ancora di più. Sta' pur certo che in nessun'altra lotta e in nessuna impresa avrai la peggio grazie al fatto che il tuo corpo è preparato al meglio: il corpo, infatti, serve per tutte le azioni degli uomini, e per tutti i suoi usi è molto importante che esso si trovi nelle migliori condizioni possibili. [6] In effetti, anche in quell'attività in cui credi che il ruolo del corpo sia ridotto al minimo, cioè nel pensare, chi non sa che anche in essa molti commettono gravi errori perché il corpo non è in buona salute? E la perdita della memoria, lo scoraggiamento, il cattivo umore, la follia spesso colpiscono in molti la capacità di pensare proprio per le cattive condizioni del loro corpo, a tal punto che dimenticano perfino le conoscenze acquisite[11]. [7] Chi invece sta bene fisicamente gode di grande sicurezza e non corre alcun rischio di andare incontro a qualcosa del genere, almeno a causa della cattiva forma fisica; anzi è verosimile che le buone condizioni fisiche servano a produrre effetti opposti a quelli che derivano dalle cattive. Del resto, per ottenere risultati opposti a quelli di cui abbiamo parlato, che cosa non affronterebbe un uomo dotato di senno? [8] Ed è vergognoso anche invecchiare per trascuratezza, prima di vedere come si potrebbe essere al massimo della bellezza e della forza fisica: e questi risultati non può vederli chi trascura il proprio corpo: di solito, infatti, non si producono da soli».

[13, 1] Una volta un tale era adirato perché aveva salutato una persona che non aveva risposto al suo saluto[1]: «Che cosa ridicola!» esclamò Socrate «Se ti fossi imbattuto in qual-

e introdotta da una varietà di formule standardizzate (cfr. V.J. GRAY, *The Framing*, cit., pp. 108-110; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 23-25 e n. 78 e 86). Anche gli aneddoti del successivo cap. 14 altro non sono che *chreiai*, così come si riduce a una *chreia* lo scambio verbale tra Socrate e Antifonte di I, 6, 15; per altre possibili *chreiai* cfr. III, 8, 3 e n. 9; III, 9, 14 e n. 24. Quanto alle formule introduttive, le prime tre *chreiai* di questo capitolo sono introdotte da tre formule pressoché identiche, ciascuna costituita da un genitivo assoluto che regge una subordinata introdotta dalla medesima congiunzione ὅτι (con valore causale nel primo caso, dichiarativo negli altri due).

κιον ἔχοντι ἀπήντησάς τῳ, μὴ ἂν ὀργίζεσθαι, ὅτι δὲ τὴν ψυχὴν ἀγροικοτέρως διακειμένῳ περιέτυχες, τοῦτό σε λυπεῖ[2].

[2] Ἄλλου δὲ λέγοντος ὅτι ἀηδῶς ἐσθίοι, Ἀκουμενός[3], ἔφη, τούτου φάρμακον ἀγαθὸν διδάσκει. Ἑρομένου δέ, Ποῖον; Παύσασθαι ἐσθίοντα, ἔφη· καὶ ἥδιόν τε καὶ εὐτελέστερον καὶ ὑγιεινότερόν φησι διάξειν παυσάμενον[4].

[3] Ἄλλου δ' αὖ λέγοντος ὅτι θερμὸν εἴη παρ' ἑαυτῷ τὸ ὕδωρ ὃ πίνοι, Ὅταν ἄρ', ἔφη, βούλῃ θερμῷ λούσασθαι, ἕτοιμον ἔσται σοι. Ἀλλὰ ψυχρόν, ἔφη, ὥστε λούσασθαί ἐστιν. Ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ οἱ οἰκέται σου ἄχθονται πίνοντές τε αὐτὸ καὶ λουόμενοι αὐτῷ; Μὰ τὸν Δί', ἔφη· ἀλλὰ καὶ πολλάκις τεθαύμακα ὡς ἡδέως αὐτῷ πρὸς ἀμφότερα ταῦτα χρῶνται. Πότερον δέ, ἔφη, τὸ παρὰ σοὶ ὕδωρ θερμότερον πιεῖν ἐστιν ἢ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ[5]; Τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ, ἔφη. Πότερον δὲ λούσασθαι ψυχρότερον τὸ παρὰ σοὶ ἢ τὸ ἐν Ἀμφιαράου[6]; Τὸ ἐν Ἀμφιαράου, ἔφη. Ἐνθυμοῦ οὖν, ἔφη, ὅτι κινδυνεύεις δυσαρεστότερος εἶναι τῶν τε οἰκετῶν καὶ τῶν ἀρρωστούντων[7].

[4] Κολάσαντος δέ τινος ἰσχυρῶς ἀκόλουθον, ἤρετο τί χαλεπαίνοι τῷ θεράποντι[8]. Ὅτι, ἔφη, ὀψοφαγίστατός τε ὢν βλακότατός ἐστι καὶ φιλαργυρώτατος ὢν ἀργότατος. Ἤδη ποτὲ οὖν ἐπεσκέψω, ἔφη, πότερος πλειόνων πληγῶν δεῖται, σὺ ἢ ὁ θεράπων[9];

[5] Φοβουμένου δέ τινος τὴν εἰς Ὀλυμπίαν ὁδόν, Τί, ἔφη,

2. Questa *chreia* si riduce a una battuta di spirito, mentre altre, come avremo modo di constatare, riprendono, sia pure in una forma peculiare, alcuni temi di fondo dei *Memorabili*.

3. Probabilmente si tratta del medico Acumeno, ricordato da PLATONE, *Phaedr.*, 227 a (cfr. anche *Prot.*, 315 c), padre di quell'Erissimaco, anche lui medico (cfr. *Phaedr.*, 268 a; *Symp.*, 185 d-e), che è uno dei protagonisti del *Simposio* platonico (*Symp.*, 177 a-e; 185 e-189 c).

4. Anche questa affermazione conclusiva di Socrate altro non è che una battuta di spirito, che si prende gioco di quella stessa *enkrateia* nei confronti del cibo tante volte esaltata nei *Memorabili*. Non mi sembra, invece, accettabile l'interpretazione, alquanto forzata, di R. Laurenti, che prende sul serio l'invito di Socrate a smettere di mangiare in quanto, a suo avviso, esso sottintenderebbe qualcosa come: «mentre hai ancora appetito e cioè prima che sia del tutto sazio» (R. LAURENTI, *Senofonte. Le opere socratiche. Memorabili, Convito, Apologia di Socrate, Economico*, Padova, 1961, p. 96).

5. I santuari di Asclepio comprendevano di solito, oltre al tempio, anche sorgenti o vasche alle cui acque veniva attribuito un potere terapeutico; per il santuario di Asclepio ad Atene vedi PAUSANIA, I, 21, 4.

6. Anfiarao, eroe dotato di virtù profetiche, era stato uno dei sette contro Tebe, e godeva di grande venerazione; il suo più celebre santuario, sede di un

cuno con un corpo malandato, non ti saresti adirato, e invece ti affliggi per aver incontrato uno con un animo rozzo»[2].

[2] A un altro che asseriva di mangiare senza provare alcun piacere: «Acumeno»[3] disse «prescrive un buon rimedio per questo». «E quale?» domandò quello. «Smettere di mangiare: se smetti, dice, vivrai in modo più piacevole, più economico e più sano»[4].

[3] A un altro ancora che diceva che a casa sua l'acqua che beveva era calda: «Allora» disse «quando vorrai fare un bagno caldo, l'avrai pronto». «Ma per lavarsi è troppo fredda» replicò quello. «E i tuoi servi sopportano malvolentieri di usarla per bere o per lavarsi?» «No, per Zeus! Anzi spesso mi sono meravigliato di come se ne servano volentieri per entrambi gli usi». «Ma è più calda da bere l'acqua di casa tua o quella del tempio di Asclepio?»[5]. «Quella del tempio di Asclepio». «Ed è più fredda per lavarsi quella di casa tua o quella del tempio di Anfiarao?»[6]. «Quella del tempio di Anfiarao». «Allora stai attento: corri il rischio di essere più incontentabile sia dei tuoi servi sia dei malati»[7].

[4] A un tale che aveva punito duramente un servo, domandò perché fosse adirato con lui[8]. «Perché» rispose «è molto goloso e, insieme, molto pigro, è molto avido e, insieme, molto ozioso». «E ti sei mai chiesto chi abbia più bisogno di bastonate, se tu o il tuo servo?»[9].

[5] A un tale che aveva paura di mettersi in viaggio per

prestigioso oracolo (cfr. ERODOTO, I, 46, 2; I, 49; I, 52; I, 92, 2; VIII, 134), era situato a Oropo, nei pressi di Tebe (cfr. PAUSANIA, I, 34, 1-3), e racchiudeva all'interno del recinto una sorgente di acqua fredda, utilizzata per riti di purificazione.

7. Il monito di Socrate può leggersi come un ennesimo invito alla *karteria*, nella fattispecie alla capacità di sopportare il freddo, e forse anche alla *enkrateia*, intesa come capacità di sopportare la sete, accontentandosi di qualsiasi bevanda, anche se non fresca: cfr. II, 1, 30 e n. 116. Quanto alla necessità, per un uomo libero, di essere superiore ai propri schiavi nell'ambito della *karteria* vedi *infra*, § 6 e n. 12; cfr. anche *Cyr.*, VII, 5, 78.

8. Qui e nella *chreia* seguente compare una formula introduttiva leggermente diversa rispetto a quelle precedenti (cfr. *supra*, n. 1): al genitivo assoluto segue infatti una domanda, qui in forma indiretta, in forma diretta invece nella *chreia* successiva.

9. Un cattivo servo non può che appartenere a un cattivo padrone: vedi *Oec.*, 12, 19-20.

φοβῇ τὴν πορείαν; Οὐ καὶ οἴκοι σχεδὸν ὅλην τὴν ἡμέραν περιπατεῖς; Καὶ ἐκεῖσε πορευόμενος περιπατήσας ἀριστήσεις, περιπατήσας δειπνήσεις καὶ ἀναπαύσῃ. Οὐκ οἶσθα ὅτι, εἰ ἐκτείναις τοὺς περιπάτους, οὓς ἐν πέντε ἢ ἓξ ἡμέραις περιπατεῖς, ῥᾳδίως ἂν Ἀθήνηθεν εἰς Ὀλυμπίαν ἀφίκοιο; Χαριέστερον δὲ καὶ προεξορμᾶν ἡμέρᾳ μιᾷ μᾶλλον ἢ ὑστερίζειν. Τὸ μὲν γὰρ ἀναγκάζεσθαι περαιτέρω τοῦ μετρίου μηκύνειν τὰς ὁδοὺς χαλεπόν, τὸ δὲ μιᾷ ἡμέρᾳ πλείονας πορευθῆναι πολλὴν ῥᾳστώνην παρέχει. Κρεῖττον οὖν ἐν τῇ ὁρμῇ σπεύδειν ἢ ἐν τῇ ὁδῷ[10].

[6] Ἄλλου δὲ λέγοντος ὡς παρετάθη μακρὰν ὁδὸν πορευθείς, ἤρετο αὐτὸν εἰ καὶ φορτίον ἔφερε[11]. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη, ἀλλ' ἢ τὸ ἱμάτιον. Μόνος δ' ἐπορεύου, ἔφη, ἢ καὶ ἀκόλουθός σοι ἠκολούθει; Ἠκολούθει, ἔφη. Πότερον, ἔφη, κενὸς ἢ φέρων τι; Φέρων νὴ Δί', ἔφη, τά τε στρώματα καὶ τἆλλα σκεύη. Καὶ πῶς τι, ἔφη, ἀπήλλαχεν ἐκ τῆς ὁδοῦ; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ἔφη, βέλτιον ἐμοῦ. Τί οὖν; ἔφη, εἰ τὸ ἐκείνου φορτίον ἔδει σε φέρειν, πῶς ἂν οἴει διατεθῆναι; Κακῶς νὴ Δί', ἔφη· μᾶλλον δὲ οὐδ' ἂν ἠδυνήθην κομίσαι. Τὸ οὖν τοσούτῳ ἧττον τοῦ παιδὸς δύνασθαι πονεῖν πῶς ἠσκημένου δοκεῖ σοι ἀνδρὸς εἶναι[12];

[14, 1] Ὁπότε δὲ τῶν ξυνιόντων ἐπὶ δεῖπνον οἱ μὲν μικρὸν ὄψον, οἱ δὲ πολὺ φέροιεν, ἐκέλευεν ὁ Σωκράτης τὸν παῖδα τὸ μικρὸν ἢ εἰς τὸ κοινὸν τιθέναι ἢ διανέμειν ἑκάστῳ τὸ μέρος. Οἱ οὖν τὸ πολὺ φέροντες ᾐσχύνοντο ⟨τό⟩ τε [μὴ] κοινωνεῖν τοῦ εἰς τὸ κοινὸν τιθεμένου καὶ τὸ μὴ ἀντιτιθέναι τὸ ἑαυτῶν· ἐτίθεσαν οὖν καὶ τὸ ἑαυτῶν εἰς τὸ κοινόν. Καὶ ἐπεὶ οὐδὲν πλέον εἶχον τῶν μικρὸν φερομένων, ἐπαύοντο πολλοῦ ὀψωνοῦντες[1].

10. L'aneddoto, nel suo complesso, intende mettere in luce come la paura della fatica dell'anonimo interlocutore non soltanto riveli mancanza di *karteria*, ma sia anche irrazionale, illogica nel senso etimologico del termine, incapace cioè di fare i calcoli.

11. Quest'ultima formula introduttiva, abbastanza ampia, appare una combinazione dei due tipi di formula usati in precedenza (cfr. *supra*, n. 1 e 8): al genitivo assoluto che regge una dichiarativa (come nel § 2 e nel § 3) fa seguito una domanda posta in forma indiretta (come nel § 4).

12. Si tenga presente che gli schiavi, a differenza degli uomini liberi, non potevano frequentare le palestre e che, quindi, per loro risultava assai più difficile tenersi in esercizio e abituarsi a sopportare la fatica; anche in questo caso è in gioco la *karteria*: cfr. *supra*, § 3 e n. 7. Per l'importanza che il Socrate di Senofonte attribuisce, a più riprese, all'efficienza fisica vedi soprattutto la conversazione precedente (cfr. in particolare III, 12, 1 e n. 2).

Olimpia: «Perché» domandò «hai paura di questo viaggio? Non cammini anche in casa per quasi tutto il giorno? Recandoti là, farai una passeggiata, poi pranzerai e, dopo un'altra passeggiata, cenerai e andrai a riposare. Non sai che, se mettessi uno dopo l'altro i tratti che percorri in cinque o sei giorni, potresti arrivare comodamente da Atene a Olimpia? Ed è più piacevole anticipare la partenza di un giorno che ritardarla: infatti è faticoso essere costretti a fare tappe più lunghe di quanto è opportuno, mentre prolungare il viaggio di un giorno, aumentando il numero delle tappe, lo rende più agevole. Perciò è meglio affrettarsi nel partire che durante il viaggio»[10].

[6] A un altro che si dichiarava sfinito per aver fatto un lungo viaggio, domandò se aveva trasportato anche il bagaglio[11]. «No, per Zeus, soltanto il mantello» rispose. «Viaggiavi da solo o in compagnia di uno schiavo?». «Con uno schiavo». «E lui era a mani vuote o portava qualcosa?». «Sì, per Zeus, portava le coperte e gli altri bagagli». «E come è uscito dal viaggio?». «Meglio di me, mi pare». «E allora? Se tu avessi dovuto portare il peso che portava lui, come pensi che ti saresti trovato?». «Male, per Zeus, anzi non sarei stato neppure in grado di portarlo». «E ti sembra degno di un uomo abituato all'esercizio fisico saper sopportare la fatica tanto meno del suo schiavo?»[12].

[14, 1] Quando tra i partecipanti a un banchetto alcuni portavano poco cibo, altri molto, Socrate ordinava al servo o di mettere in comune le piccole quantità o di distribuirne una parte a ciascuno. Così quelli che portavano molto si vergognavano allora di prendere, insieme agli altri, dal piatto comune e di non mettere a disposizione, a loro volta, i propri cibi. Perciò li mettevano in comune: e poiché non ricevevano niente di più di quelli che portavano poco, smettevano di spendere grandi somme per il cibo[1].

14. 1. A questa sorta di introduzione seguono due ampie *chreiai* (§§ 2-4 e 5-6), in cui Socrate riprova il comportamento di chi indulge alla ghiottoneria: in sostanza si tratta di una ripresa del tema della *enkrateia* riguardo al cibo, affrontato qui

[2] Καταμαθὼν δέ ποτε τῶν ξυνδειπνούντων τινὰ τοῦ μὲν σίτου πεπαυμένον, τὸ δὲ ὄψον αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐσθίοντα, λόγου ὄντος περὶ ὀνομάτων, ἐφ' οἵῳ ἔργῳ ἕκαστον εἴη[2], Ἔχοιμεν ἄν, ἔφη, ὦ ἄνδρες, εἰπεῖν, ἐπὶ ποίῳ ποτὲ ἔργῳ ἄνθρωπος ὀψοφάγος καλεῖται; Ἐσθίουσι μὲν γὰρ δὴ πάντες ἐπὶ τῷ σίτῳ ὄψον, ὅταν παρῇ· ἀλλ' οἶμαι οὔπω ἐπί γε τούτῳ ὀψοφάγοι καλοῦνται[3]. Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη τις τῶν παρόντων. [3] Τί γάρ; ἔφη, ἐάν τις ἄνευ τοῦ σίτου τὸ ὄψον αὐτὸ ἐσθίῃ, μὴ ἀσκήσεως, ἀλλ' ἡδονῆς ἕνεκα, πότερον ὀψοφάγος εἶναι δοκεῖ ἢ οὔ; Σχολῇ γ' ἄν, ἔφη, ἄλλος τις ὀψοφάγος εἴη. Καί τις ἄλλος τῶν παρόντων, Ὁ δὲ μικρῷ σίτῳ, ἔφη, πολὺ ὄψον ἐπεσθίων; Ἐμοὶ μέν, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ οὗτος δοκεῖ δικαίως ἂν ὀψοφάγος καλεῖσθαι· καὶ ὅταν γε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τοῖς θεοῖς εὔχωνται πολυκαρπίαν, εἰκότως ἂν οὗτος πολυοψίαν εὔχοιτο[4]. [4] Ταῦτα δὲ τοῦ Σωκράτους εἰπόντος, νομίσας ὁ νεανίσκος εἰς αὐτὸν εἰρῆσθαι τὰ λεχθέντα τὸ μὲν ὄψον οὐκ ἐπαύσατο ἐσθίων, ἄρτον δὲ προσέλαβε. Καὶ ὁ Σωκράτης καταμαθών, Παρατηρεῖτ', ἔφη, τοῦτον οἱ πλησίον, ὁπότερα τῷ σίτῳ ὄψῳ ἢ τῷ ὄψῳ σίτῳ χρήσεται[5].

[5] Ἄλλον δέ ποτε τῶν συνδείπνων ἰδὼν ἐπὶ τῷ ἑνὶ ψωμῷ πλειόνων ὄψων γευόμενον[6], Ἆρα γένοιτ' ἄν, ἔφη, πολυτελεστέρα ὀψοποιία ἢ μᾶλλον τὰ ὄψα λυμαινομένη, ἢ ἣν ὀψοποιεῖται ὁ ἅμα πολλὰ ἐσθίων καὶ ἅμα παντοδαπὰ ἡδύσματα εἰς τὸ στόμα λαμβάνων; Πλείω μέν γε τῶν ὀψοποιῶν συμμειγνύων πολυτε-

con una certa leggerezza e vivacità. Per la *enkrateia* di Socrate nei confronti del cibo e delle bevande e per la sua estrema frugalità cfr. soprattutto I, 2, 1 e n. 1; I, 3, 5-7 e n. 16, 17, 18, 21; I, 6, 2-5 e n. 10.

2. Formula introduttiva ampliata rispetto a quella che ricorre con maggiore frequenza (vedi I, 3, 8 e n. 33): al consueto participio congiunto al soggetto, che regge due participi predicativi dell'oggetto, fa seguito infatti un genitivo assoluto, che a sua volta regge una interrogativa indiretta.

3. Nel testo greco c'è un gioco di parole intraducibile: infatti il termine ὀψοφάγος, che significa appunto «goloso», «ghiottone», letteralmente vale «mangiatore di companatico»: ed è per questo che Socrate si affretta a precisare che, a dispetto dell'etimologia, non può essere definito goloso *tout-court* chi mangia il companatico, purché lo mangi insieme al pane, come fanno in effetti tutti gli uomini.

4. I due termini πολυκαρπία (propriamente: «abbondanza di frutti») e πολυοψία (propriamente: «abbondanza di companatico») sono stati coniati entrambi da Senofonte, al fine di rendere più pungente e più pregnante la battuta di Socrate, che in effetti non è esente da una sfumatura vagamente surreale: sembra quasi, infatti, che il goloso in questione si aspetti di veder spuntare fuori dalla terra non già le messi, come tutti gli altri uomini, bensì il companatico stesso, già condito e cucinato.

[2] Una volta si accorse che uno dei commensali aveva smesso di servirsi di pane e mangiava il companatico da solo: poiché si stava discutendo dei nomi e di quale azione esprima ciascuno di essi[2]: «Sapremmo dire» domandò «in base a quale azione un uomo è definito goloso? In effetti tutti mangiano insieme al pane anche il companatico, quando c'è, ma non per questo, credo, sono chiamati golosi»[3]. «No di certo» confermò uno dei presenti. [3] «E allora? Se uno mangia il companatico da solo, senza pane, non perché sia impegnato in allenamenti atletici, ma soltanto per suo piacere, costui vi sembra goloso o no?». «Come nessun altro» rispose. Intervenne un altro dei presenti: «E chi mangia molto companatico con poco pane?». «A me pare» rispose Socrate «che anche costui potrebbe essere definito goloso a buon diritto: e quando gli altri uomini chiedono agli dèi un raccolto abbondante, costui naturalmente chiederebbe un companatico abbondante»[4]. [4] Quando Socrate pronunciò queste parole, il giovane, avendo capito che erano rivolte a lui, non smise di mangiare il companatico, ma vi aggiunse anche del pane. E Socrate, essendosene accorto, esclamò: «Guardate bene, voi che gli state vicino, se userà il pane come companatico o il companatico come pane!»[5].

[5] Una volta, avendo visto un altro commensale che gustava su un solo pezzo di pane più companatici[6], disse: «Potrebbe mai esistere una cucina più costosa e più capace di rovinare i cibi di quella che pratica chi mangia molte cose tutte insieme e si mette in bocca, tutti insieme, condimenti di ogni tipo? Infatti, mescolando più cibi di quanto non fac-

5. La *chreia* si conclude con un'altra battuta da parte di Socrate: infatti quella da lui prospettata è una alternativa falsa, puramente nominalistica, in quanto implica la medesima inversione di ruoli tra pane e companatico, e viene quindi a ribadire un giudizio comunque negativo sul comportamento del giovane goloso. Ma si tratta appunto di un giudizio espresso con garbata leggerezza, affidato com'è a una battuta; più in generale, l'aneddoto nel suo complesso è narrato con una vivacità e una grazia che raramente trovano riscontro nei *Memorabili* e che invece ricordano, sia pure alla lontana, la mano felice che Senofonte aveva avuto, nell'*Anabasi*, nel descrivere parole e gesta di un indimenticabile ghiottone, l'arcade Arista (*An.*, VII, 3, 22-25).

6. Qui, a differenza che al § 2 (vedi n. 2), ricorre invece la formula introduttiva più comune: cfr. I, 3, 8 e n. 33.

λέστερα ποιεῖ· ἃ δὲ ἐκεῖνοι μὴ συμμειγνύουσιν, ὡς οὐχ ἁρμόττοντα, ὁ συμμειγνύων, εἴπερ ἐκεῖνοι ὀρθῶς ποιοῦσιν, ἁμαρτάνει τε καὶ καταλύει τὴν τέχνην αὐτῶν. [6] Καίτοι πῶς οὐ γελοῖόν ἐστι παρασκευάζεσθαι μὲν ὀψοποιοὺς τοὺς ἄριστα ἐπισταμένους, αὐτὸν δὲ μηδ' ἀντιποιούμενον τῆς τέχνης ταύτης τὰ ὑπ' ἐκείνων ποιούμενα μετατιθέναι; Καὶ ἄλλο δέ τι προσγίγνεται τῷ ἅμα πολλὰ ἐπεσθίειν ἐθισθέντι· [ἢ] μὴ παρόντων γὰρ πολλῶν μειονεκτεῖν ἄν τι δοκοίη ποθῶν τὸ σύνηθες· ὁ δὲ συνεθισθεὶς τὸν ἕνα ψωμὸν ἑνὶ ὄψῳ προπέμπειν, ὅτε μὴ παρείη πολλά, δύναιτ' ἂν ἀλύπως τῷ ἑνὶ χρῆσθαι[7].

[7] Ἔλεγε δὲ καὶ ὡς τὸ ἐσθίειν ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ εὐωχεῖσθαι καλοῖτο· τὸ δὲ εὖ προσκεῖσθαι ἔφη ἐπὶ τῷ ταῦτα ἐσθίειν, ἄτινα μήτε τὴν ψυχὴν μήτε τὸ σῶμα λυποίη μηδὲ δυσεύρετα εἴη[8]· ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτωμένοις ἀνετίθει[9].

7. Cfr. I, 6, 9.

8. Così abbiamo cercato di rendere un altro gioco di parole pressoché intraducibile: infatti εὐωχεῖσθαι, che abbiamo tradotto con «trattarsi bene», è composto appunto da εὖ, «bene», a cui segue poi la medesima radice che si ritrova nel verbo ἔχω.

9. La pretesa etimologia di εὐωχεῖσθαι che Senofonte attribuisce a Socrate ha un evidente intento polemico, dato che in realtà εὐωχεῖσθαι significava «trattarsi bene» nel senso di «trattarsi sontuosamente», «banchettare con sfarzo».

ciano i cuochi, rende i suoi pasti più costosi; d'altra parte, mescolando cibi che i cuochi non mescolano perché non legano tra loro, costui, se i cuochi sanno fare il proprio lavoro, sbaglia e rovina la loro arte. [6] E non è ridicolo che si procuri i cuochi più esperti e poi alteri i piatti preparati da loro, benché non pretenda neppure di conoscere la loro arte? E un altro inconveniente capita a chi è abituato a mangiare tante cose tutte insieme: se non ci saranno molti piatti, gli sembrerà che gli manchi qualcosa, perché sentirà la mancanza dell'abbondanza consueta. Ma chi è abituato ad accompagnare un solo pezzo di pane con un solo companatico, quando non ci saranno molti piatti, potrà, senza soffrirne, limitarsi a un piatto solo»[7].

[7] Diceva inoltre che nella lingua degli Ateniesi l'espressione «trattarsi bene» significa «mangiare»: e sosteneva che «bene» viene aggiunto per indicare il fatto di mangiare cibi che non danneggiano né l'anima né il corpo e che non siano difficili da trovare[8]: in tal modo anche il «trattarsi bene» lo ricollegava a chi vive con sobrietà[9].

Δ

[1, 1] Οὕτω δὲ Σωκράτης ἦν ἐν παντὶ πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος[1], ὥστε τῷ σκοπουμένῳ τοῦτο καὶ μετρίως αἰσθανομένῳ φανερὸν εἶναι ὅτι οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὁπουοῦν καὶ ἐν ὁτῳοῦν πράγματι· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐκείνου μεμνῆσθαι μὴ παρόντος οὐ μικρὰ ὠφέλει τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον. Καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἧττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι[2]. [2] Πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος[3]. Ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς προσέχοιεν καὶ μνημονεύειν ἃ μάθοιεν[4] καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὧν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν[5] καὶ τὸ

1. 1. Per l'utilità di Socrate nei confronti di amici e concittadini cfr. soprattutto I, 3, 1 e n. 1; II, 7, 1 e n. 4; III, 1, 1 e n. 2; III, 10, 1 e n. 1. In questo libro l'utilità di Socrate si manifesterà soprattutto nell'ambito dell'educazione: in effetti i capp. 2-3 e 5-6 mostrano un percorso educativo esemplare, quello affrontato dal giovane Eutidemo, mentre questo primo capitolo insieme al cap. 7 forma una sorta di cornice che racchiude l'*iter* educativo di un discepolo paradigmatico: infatti in questo capitolo vediamo un Socrate impegnato a dimostrare la necessità dell'educazione, mentre nel cap. 7 vedremo un Socrate impegnato a stabilire quali discipline ed entro quali limiti devono contribuire al processo educativo. Da questo quadro complessivo del IV libro, che verte sostanzialmente sulla *paideia* socratica (e rappresenta pertanto anche una replica indiretta all'accusa di corrompere i giovani, riprendendo e amplificando un punto fondamentale della sezione apologetica: cfr. I, 2, 1-8), rimangono fuori soltanto il cap. 8, che costituisce il capitolo conclusivo non del IV libro, ma di tutta l'opera (cfr. IV, 8, 1 e n. 1), e il cap. 4, la cui collocazione suscita in effetti gravi perplessità: vedi IV, 4, 5 e n. 12.

LIBRO QUARTO

[1, 1] In ogni circostanza e in ogni modo Socrate era utile[1] a tal punto che a chiunque, anche se di modesta intelligenza, prenda in esame questo aspetto, risulta evidente che nulla era più utile che frequentarlo e trascorrere il proprio tempo al suo fianco in qualunque luogo e in qualunque circostanza. In effetti perfino il ricordo di lui, quando non era presente, giovava non poco a quanti erano soliti intrattenersi in sua compagnia e accoglierlo tra gli amici. E si dimostrava utile a chi lo frequentava sia quando scherzava sia quando parlava seriamente[2]. [2] Spesso affermava di essere innamorato di qualcuno, ma era chiaro che desiderava non quelli dotati per natura di un bel corpo, ma quelli dotati di un'anima incline alla virtù[3]. Riteneva indizio di una buona natura se apprendevano rapidamente ciò a cui si dedicavano, se ricordavano ciò che apprendevano[4] e se aspiravano a tutte quelle conoscenze grazie alle quali è possibile amministrare bene la casa e la città[5] e, in generale, trattare in modo adeguato gli

2. Per una espressione simile cfr. I, 3, 8 e n. 25.

3. Questa affermazione sottintende che tali innamoramenti non davano luogo a relazioni implicanti rapporti sessuali: in effetti, per Senofonte, la discriminante tra relazioni omosessuali lecite e illecite si fonda proprio sulla esclusione di rapporti sessuali: in proposito cfr. I, 2, 29 e n. 59; I, 3, 8-13; I, 6, 13 e n. 25; II, 1, 30 e n. 122; II, 6, 22 e n. 60; II, 6, 30-33.

4. Cfr. II, 7, 7 e n. 21.

5. Come abbiamo avuto modo di constatare più volte, per Senofonte tra la casa e la città sussiste una differenza di ordine meramente quantitativo: in proposito vedi soprattutto I, 1, 7 e n. 19; III, 4, 6 e n. 11; III, 4, 12 e n. 17; III, 6, 4 e n. 11; III, 6, 14-15 e n. 20.

ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι· τοὺς γὰρ τοιούτους ἡγεῖτο παιδευθέντας[6] οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν[7], ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν[8]. [3] Οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ᾖει, ἀλλὰ τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονοῦντας ἐδίδασκεν[9] ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται, ἐπιδεικνύων[10] τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφυεστάτους, θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδροὺς ὄντας, εἰ μὲν ἐκ νέων δαμασθεῖεν, εὐχρηστοτάτους καὶ ἀρίστους γιγνομένους, εἰ δὲ ἀδάμαστοι γένοιντο, δυσκαθεκτοτάτους καὶ φαυλοτάτους· καὶ τῶν κυνῶν τῶν εὐφυεστάτων, φιλοπόνων τε οὐσῶν καὶ ἐπιθετικῶν τοῖς θηρίοις, τὰς μὲν καλῶς ἀχθείσας ἀρίστας γίγνεσθαι πρὸς τὰς θήρας καὶ χρησιμωτάτας, ⟨τὰς⟩ ἀναγώγους δὲ γενομένας ματαίους τε καὶ μανιώδεις καὶ δυσπειθεστάτας. [4] Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυεστάτους, ἐρρωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας καὶ ἐξεργαστικωτάτους ὧν ἂν ἐγχειρῶσι, παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι· πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι· ἀπαιδεύτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς γενομένους κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίγνεσθαι· κρίνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἃ δεῖ πράττειν, πολλάκις πονηροῖς ἐπιχειρεῖν πράγμασι, μεγαλείους δὲ καὶ σφοδροὺς ὄντας δυσκαθέκτους τε καὶ δυσαποτρέπτους εἶναι, δι' ὃ πλεῖστα καὶ μέγιστα κακὰ ἐργάζεσθαι. [5] Τοὺς δ' ἐπὶ πλούτῳ μέγα φρονοῦντας καὶ νομίζοντας οὐδὲν προσδεῖσθαι παιδείας, ἐξαρκέσειν δὲ σφίσι τὸν πλοῦτον

6. Riguardo alla formazione degli uomini politici cfr. I, 2, 48 e n. 95; per il ruolo di precettore politico del Socrate dei *Memorabili* vedi soprattutto i primi sette capitoli del III libro, ma cfr. anche II, 6, 24-27; III, 9, 10-13; IV, 6, 12-14.

7. Così, qui come altrove, abbiamo tradotto il termine οἶκος: in realtà (e qui è particolarmente evidente) esso indica non soltanto la casa, ma anche il patrimonio familiare e la stessa famiglia (cfr. ancora I, 1, 7 e n. 19).

8. E quindi di essere dei buoni *leader* politici, in quanto il compito del buon *leader* è proprio quello di rendere felici coloro su cui comanda, i cittadini che governa: vedi III, 2, 4 e n. 10; quanto alle competenze proprie del *leader* politico, del buon governante vedi soprattutto III, 6, 18 e n. 24; *Introduzione*, pp. 165-176.

9. Proprio l'uso di questo verbo (ἐδίδασκεν), nonché del successivo ἐπιδεικνύων («adduceva come esempi») indica chiaramente che Socrate non sottoponeva costoro a un *elenchos*, come farà invece con Eutidemo (vedi IV, 2, 8-39): costoro infatti, pur tenendo in scarsa considerazione l'apprendimento, non pretendono, a differenza di Eutidemo (cfr. IV, 2, 1 e n. 2 e 5), di essere sapienti; al riguardo vedi anche *Introduzione*, p. 128.

uomini e le cose umane: era convinto che uomini di questo genere, se educati[6], non soltanto sarebbero stati felici essi stessi e avrebbero ben amministrato la loro casa[7], ma sarebbero stati in grado di rendere felici anche gli altri uomini e le città[8]. [3] Non aveva, però, lo stesso tipo di approccio con tutti, ma a quelli che si ritenevano ben dotati di natura e tenevano in scarsa considerazione l'apprendimento, insegnava[9] che sono proprio le nature che sembrano migliori ad avere maggior bisogno dell'educazione. Adduceva come esempio[10] i cavalli delle razze migliori, che sono focosi e impetuosi e, se vengono domati fin da giovani, diventano facili da utilizzare e di grande valore, mentre se rimangono non domati, sono ingovernabili e di scarso valore; e anche tra i cani delle razze migliori, che sono amanti della fatica e pronti ad attaccare gli animali selvatici, quelli allevati bene diventano abilissimi nella caccia e utilissimi, mentre quelli non addestrati diventano inutili, pazzi e del tutto indisciplinati. [4] Allo stesso modo anche gli uomini più dotati, che sono i più vigorosi nell'animo e i più capaci di portare a termine quello che intraprendono, se sono stati educati e hanno imparato come bisogna comportarsi, diventano eccellenti e utilissimi, perché sono artefici di molti e grandi beni; se invece rimangono privi di educazione e di istruzione, diventano pessimi e dannosissimi: infatti, non sapendo discernere ciò che devono fare, spesso intraprendono imprese malvage ed essendo arroganti e impetuosi, risultano ingovernabili e difficili da dissuadere, e perciò sono artefici di molti e grandi mali. [5] Quanto a coloro che erano orgogliosi della loro ricchezza e ritenevano di non aver nessun bisogno dell'educa-

10. I due esempi che seguono mostrano una significativa attenzione per i cavalli e per i cani da caccia, da sempre importanti, anche come *status symbol*, nella cultura aristocratica (emblematico in tal senso SOLONE, fr. 13 Diehl = 17 Gentili-Prato): e non è certo un caso che Senofonte abbia dedicato due brevi trattati tecnici all'equitazione e alla caccia con i cani. È quindi verosimile che questi esempi nascano dalla familiarità di Senofonte, e non di Socrate, con cani e cavalli e dalle sue personali esperienze di allevamento e di addestramento degli uni e degli altri. Per il particolare interesse che Senofonte nutre, più in generale, nei confronti degli animali e per la sua non comune sensibilità al riguardo vedi soprattutto II, 3, 4 e n. 13.

οἰομένους πρὸς τὸ διαπράττεσθαί τε ὅ τι ἂν βούλωνται καὶ τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐφρένου[11] λέγων ὅτι μῶρος μὲν εἴη, εἴ τις οἴεται μὴ μαθὼν τά τε ὠφέλιμα καὶ τὰ βλαβερὰ τῶν πραγμάτων διαγνώσεσθαι, μῶρος δ', εἴ τις μὴ διαγιγνώσκων μὲν ταῦτα, διὰ δὲ τὸν πλοῦτον ὅ τι ἂν βούληται πορίζόμενος οἴεται δυνήσεσθαι τὰ συμφέροντα πράττειν, ἠλίθιος δ', εἴ τις μὴ δυνάμενος τὰ συμφέροντα πράττειν εὖ τε πράττειν[12] οἴεται καὶ τὰ πρὸς τὸν βίον αὐτῷ [ἢ] καλῶς ἢ ἱκανῶς παρεσκευάσθαι, ἠλίθιος δὲ καὶ εἴ τις οἴεται διὰ τὸν πλοῦτον, μηδὲν ἐπιστάμενος, δόξειν τι ἀγαθὸς εἶναι ἢ, μηδὲν ἀγαθὸς εἶναι δοκῶν, εὐδοκιμήσειν.

[2, 1] Τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ[2] ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι[1]. Καταμαθὼν γὰρ Εὐθύδημον τὸν καλὸν[3] γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων[4] καὶ ἐκ τούτων ἤδη τε νομίζοντα διαφέρειν τῶν ἡλικιωτῶν ἐπὶ σοφίᾳ[5] καὶ μεγάλας ἐλπίδας ἔχοντα πάντων διοίσειν τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν[6], πρῶτον μέν, αἰσθανόμενος αὐτὸν

11. Così abbiamo cercato di rendere l'espressivo verbo φρενόω, assai raro, di uso poetico, introdotto per la prima volta nel lessico della prosa proprio da Senofonte (cfr. II, 6, 1 e n. 3). Anche questo verbo, così come il successivo λέγων («dicendo»), sta a indicare un discorso di tipo didattico, non un *elenchos*. Anche in questo caso (cfr. *supra*, n. 9) Socrate non utilizza l'*elenchos* in quanto anche costoro, pur ritenendo di non aver bisogno di educazione, non rivendicano alcuna sapienza, ma confidano esclusivamente nella propria ricchezza.

12. Nel testo greco c'è un gioco di parole intraducibile, incentrato su due diversi significati del verbo πράττω: infatti τὰ συμφέροντα πράττειν significa «fare le cose utili», mentre εὖ πράττειν, che significa appunto «agire con successo» (cfr. III, 9, 14 e n. 24), «avere successo» (cfr. IV, 2, 26 e n. 43), letteralmente vale «fare bene», «fare felicemente», «fare con successo».

2. 1. L'intervento del narratore in prima persona ha lo scopo di richiamare l'attenzione del lettore, sottolineando implicitamente l'importanza di quanto si appresta a narrare: in effetti questo capitolo contiene l'unico esempio di *elenchos* dei *Memorabili* e riveste quindi un particolare interesse.

2. È a questo tipo di interlocutori che si indirizza l'*elenchos* del Socrate dei *Memorabili*: cfr. I, 4, 1 e n. 5. Ben diversi sono i due gruppi di interlocutori menzionati nel capitolo precedente (cfr. IV, 1, 3 e n. 9; IV, 1, 5 e n. 11), che non presumono di essere sapienti e con i quali, infatti, Socrate non adotta il procedimento dell'*elenchos*, preferendo invece ricorrere a discorsi di tipo didattico: in proposito vedi L.-A. Dorion, *Introduction*, in Bandini-Dorion, I, cit., pp. CLXXIX-CLXXXII.

3. Per Eutidemo vedi I, 2, 29 e n. 58. A differenza dei rozzi tentativi di Crizia, che mira a una seduzione brutalmente fisica (cfr. I, 2, 30 e n. 60), il tipo di seduzione che Socrate attuerà con successo nei confronti di Eutidemo il bello

zione, convinti che la ricchezza sarebbe bastata loro per ottenere qualunque cosa volessero e per venire onorati dagli uomini, li riconduceva alla ragione[11] dicendo che è folle chi pensa di saper distinguere le cose utili da quelle dannose senza avere imparato a farlo, e folle chi, pur non sapendo operare questa distinzione, si ritiene capace di fare le cose utili, perché può procurarsi tutto ciò che desidera grazie alla propria ricchezza; aggiungeva poi che è sciocco chi, pur non essendo in grado di fare le cose utili, crede di agire con successo[12] e di essere provvisto in abbondanza o a sufficienza dei mezzi per vivere, così come è sciocco chi ritiene, senza sapere nulla, di poter apparire un uomo di valore grazie alla propria ricchezza ovvero, pur non sembrando un uomo di valore, di avere comunque una buona reputazione.

[2, 1] Mi accingo ora a illustrare[1] come si comportava con quanti erano convinti di aver ricevuto l'educazione migliore ed erano orgogliosi della propria sapienza[2]. Aveva saputo che Eutidemo il bello[3] aveva raccolto molti scritti dei poeti e dei sapienti più famosi[4] e, per questo motivo, si riteneva ormai superiore ai coetanei per sapienza[5] e nutriva grandi speranze di superare tutti per abilità nel parlare e nell'agire[6];

è ovviamente una seduzione di tipo intellettuale (cfr. IV, 1, 2 e n. 3). Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., p. CCXII) nota inoltre, a ragione, che nel corso di questo primo dialogo con Eutidemo si realizza una inversione di quelli che sono i ruoli dell'amante e dell'amato: se inizialmente Socrate è l'amante che va a caccia dell'amato, lo cerca e lo incalza allo scopo di sedurlo, alla fine è invece l'amato, Eutidemo, a ricercare assiduamente l'amante (*infra*, § 40); questo processo di inversione, nota ancora lo studioso (*ibid.*), trova riscontro in quanto asserisce Alcibiade alla fine del suo celebre elogio di Socrate (*Symp.*, 222 a-b): «E comunque, non ha fatto così soltanto con me, ma anche con Carmide figlio di Glaucone e con Eutidemo figlio di Diocle e con moltissimi altri, che costui ha ingannato: facendo credere loro di voler esserne l'amante, è divenuto lui l'amato, invece che l'amante».

4. Con «sapienti» ho reso il greco σοφισταί, che qui non indica i sofisti, bensì genericamente i sapienti: cfr. I, 1, 12 e n. 29. Quanto all'abitudine di antologizzare versi di poeti e massime di sapienti vedi *infra*, §§ 8-10; I, 6, 14 e n. 36; cfr. anche I, 2, 20, n. 49; I, 2, 56 e n. 110; II, 1, 20, n. 68.

5. Eutidemo, dunque, si presenta subito come il candidato ideale per l'*elenchos*: cfr. *supra*, n. 2.

6. Questa espressione, apparentemente generica, sta invece a indicare le specifiche capacità dell'uomo politico; un'espressione analoga ricorrerà anche al § 4 e, in forma più completa e più esplicita, al § 6: in proposito cfr. I, 2, 15 e n. 37; vedi anche IV, 3, 1 e n. 1.

διὰ νεότητα οὔπω εἰς τὴν ἀγορὰν ἰόντα, εἰ δέ τι βούλοιτο διαπράξασθαι, καθιζάνοντα εἰς ἡνιοποιεῖόν[7] τι τῶν ἐγγὺς τῆς ἀγορᾶς[8], εἰς τοῦτο καὶ αὐτὸς ᾔει τῶν μεθ' ἑαυτοῦ τινας ἔχων[9]. [2] Καὶ πρῶτον μὲν πυνθανομένου τινὸς πότερον Θεμιστοκλῆς[10] διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει τοσοῦτον διήνεγκε τῶν πολιτῶν, ὥστε πρὸς ἐκεῖνον ἀποβλέπειν τὴν πόλιν, ὁπότε σπουδαίου ἀνδρὸς δεηθείη, ὁ Σωκράτης βουλόμενος κινεῖν τὸν Εὐθύδημον εὖηθες ἔφη εἶναι τὸ οἴεσθαι τὰς μὲν ὀλίγου ἀξίας τέχνας μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδασκάλων ἱκανῶν, τὸ δὲ προεστάναι πόλεως, πάντων ἔργων μέγιστον ὄν, ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις[11]. [3] Πάλιν δέ ποτε παρόντος τοῦ Εὐθυδήμου, ὁρῶν αὐτὸν ἀποχωροῦντα τῆς συνέδρας καὶ φυλαττόμενον μὴ δόξῃ τὸν Σωκράτην θαυμάζειν ἐπὶ σοφίᾳ, Ὅτι μέν, ἔφη[12], ὦ ἄνδρες, Εὐθύδημος οὑτοσὶ ἐν ἡλικίᾳ γενόμενος[13], τῆς πόλεως περί τινος λόγον προτιθείσης, οὐκ ἀφέξεται τοῦ συμβουλεύειν, εὔδηλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἐπιτηδεύει· δοκεῖ δέ μοι καλὸν προοίμιον τῶν δημηγοριῶν παρασκευάζεσθαι φυλαττόμενος μὴ δόξῃ μανθάνειν τι παρά του. Δῆλον γὰρ ὅτι λέγειν ἀρχόμενος ὧδε προοιμιάσεται· [4] Ἆρ' οὐδενὸς μὲν πώποτε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲν ἔμαθον, οὐδ' ἀκούων τινὰς εἶναι λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανοὺς[14] ἐζήτησα τούτοις ἐντυχεῖν, οὐδ' ἐπεμελήθην τοῦ διδάσκαλόν τινά μοι γενέσθαι τῶν ἐπισταμένων, ἀλλὰ καὶ τἀναντία· διατετέλεκα γὰρ φεύγων οὐ μόνον τὸ μανθάνειν τι παρά τινος, ἀλλὰ καὶ τὸ δόξαι. Ὅμως δὲ ὅ τι ἂν ἀπὸ ταὐτομάτου ἐπίῃ μοι συμβουλεύσω ὑμῖν.' [5] Ἁρμόσειε δ'

7. Le botteghe e le officine degli artigiani costituivano un luogo di incontro e di conversazione: DIOGENE LAERZIO, II, 21, afferma che Socrate era solito discutere di questioni morali nell'agorà e nelle officine e ricorda, in particolare, la sua frequentazione della bottega del ciabattino Simone (DIOGENE LAERZIO, II, 122).

8. Le botteghe più vicine all'agorà erano ovviamente le più frequentate: cfr. LISIA, *Per l'invalido*, 20.

9. Termina qui la formula, particolarmente lunga e strutturalmente complessa, che introduce il primo incontro con Eutidemo; per le formule introduttive più comuni vedi I, 3, 8 e n. 33.

10. Su Temistocle cfr. II, 6, 13 e n. 35, 36, 37.

11. Qui e nei paragrafi successivi (§§ 3-7) viene ribadita ancora una volta quella concezione della politica come sapere professionale che costituisce un significativo *Leitmotiv* dei *Memorabili*: cfr. soprattutto I, 2, 9 e n. 23; II, 6, 38 e n. 90; III, 1, 2 e n. 6; III, 6, 2-18 e n. 24; III, 7, 7 e n. 9; III, 9, 9-10 e n. 20; III, 9, 15 e n. 26; *Introduzione*, pp. 163-176. Non si dimentichi inoltre che la conclamata difficoltà di comandare sugli uomini è il punto di partenza della *Ciropedia*: vedi *Cyr.*, I, 1.

Socrate però si era accorto che a causa della sua giovane età non andava ancora nell'agorà, ma, se voleva fare qualcosa, sedeva nella bottega di un cuoiaio[7], una di quelle vicine all'agorà[8]: e, per prima cosa, vi si recò anche lui, portando con sé alcuni amici[9]. [2] Dapprima uno domandò se era stato per la frequentazione di qualche sapiente o per un dono di natura che Temistocle[10] si era dimostrato tanto superiore ai concittadini che la città guardava a lui quando c'era bisogno di un uomo di valore: Socrate, volendo provocare Eutidemo, rispose che era sciocco pensare che nelle arti di poco conto non si diventi esperti senza bravi maestri e che invece il saper comandare nella città, che è il compito più difficile di tutti, si ingeneri spontaneamente negli uomini[11]. [3] Un'altra volta, ancora in presenza di Eutidemo, vedendo che questi si appartava dalla cerchia degli amici e stava attento a non lasciar trasparire la propria ammirazione per la sapienza di Socrate, disse[12]: «Che il nostro Eutidemo, amici miei, appena ne avrà l'età[13], non si tirerà indietro nel dare consigli, quando la città proporrà una discussione su qualche problema, è evidente: basta osservare le attività a cui si dedica. E mi pare che stia preparando un bel proemio per i suoi discorsi in assemblea, stando ben attento a non dare l'impressione di aver imparato qualcosa da qualcuno. È chiaro che, dando inizio al suo discorso, esordirà con questo proemio: [4] 'Da nessuno mai, Ateniesi, ho imparato qualcosa e, pur sentendo dire che alcuni erano abili nel parlare e nell'agire[14], non ho mai cercato di incontrarli né mi sono preoccupato di avere un maestro di quelli competenti, anzi ho fatto proprio il contrario: ho sempre evitato non soltanto di imparare qualcosa da qualcuno, ma anche di dare una simile impressione. Comunque, tutto ciò che mi verrà in mente da sé, ve lo consiglierò'. [5] Un proemio del genere andrebbe benissimo an-

12. Il secondo incontro con Eutidemo viene invece introdotto da una formula più breve, abbastanza simile a quelle che ricorrono con maggiore frequenza (cfr. ancora I, 3, 8 e n. 33).

13. Di solito, ad Atene, i cittadini cominciavano a prendere parte alla vita politica della città intorno ai venti anni, cioè al termine della cosiddetta efebia (cfr. III, 6, 1 e n. 2).

14. Per questa espressione cfr. *supra*, § 1 e n. 6.

ἂν οὕτω προοιμιάζεσθαι καὶ τοῖς βουλομένοις παρὰ τῆς πόλεως ἰατρικὸν ἔργον λαβεῖν[15]· ἐπιτήδειον γὰρ ἂν αὐτοῖς εἴη τοῦ λόγου ἄρχεσθαι ἐντεῦθεν· 'Παρ' οὐδενὸς μὲν πώποτε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἔμαθον, οὐδ' ἐζήτησα διδάσκαλον ἐμαυτῷ γενέσθαι τῶν ἰατρῶν οὐδένα· διατετέλεκα γὰρ φυλαττόμενος οὐ μόνον τὸ μαθεῖν τι παρὰ τῶν ἰατρῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ δόξαι μεμαθηκέναι τὴν τέχνην ταύτην. Ὅμως δέ μοι τὸ ἰατρικὸν ἔργον δότε· πειράσομαι γὰρ ἐν ὑμῖν ἀποκινδυνεύων μανθάνειν.' Πάντες οὖν οἱ παρόντες ἐγέλασαν ἐπὶ τῷ προοιμίῳ. [6] Ἐπεὶ δὲ φανερὸς ἦν ὁ Εὐθύδημος ἤδη μὲν οἷς ὁ Σωκράτης λέγοι προσέχων, ἔτι δὲ φυλαττόμενος αὐτός τι φθέγγεσθαι καὶ νομίζων τῇ σιωπῇ σωφροσύνης δόξαν περιβάλλεσθαι, τότε ὁ Σωκράτης βουλόμενος αὐτὸν παῦσαι τούτου, Θαυμαστὸν γάρ, ἔφη, τί ποτε οἱ βουλόμενοι κιθαρίζειν ἢ αὐλεῖν ἢ ἱππεύειν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἱκανοὶ γενέσθαι πειρῶνται ὡς συνεχέστατα ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλωνται δυνατοὶ γενέσθαι, καὶ οὐ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ παρὰ τοῖς ἀρίστοις δοκοῦσιν εἶναι, πάντα ποιοῦντες καὶ ὑπομένοντες ἕνεκα τοῦ μηδὲν ἄνευ τῆς ἐκείνων γνώμης ποιεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἀξιόλογοι γενόμενοι, τῶν δὲ βουλομένων δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ[16] νομίζουσί τινες ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας αὐτόματοι ἐξαίφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι. [7] Καίτοι γε τοσούτῳ ταῦτα ἐκείνων δυσκατεργαστότερα φαίνεται, ὅσῳπερ πλειόνων περὶ ταῦτα πραγματευομένων ἐλάττους οἱ κατεργαζόμενοι γίγνονται. Δῆλον οὖν ὅτι καὶ ἐπιμελείας δέονται πλείονος καὶ ἰσχυροτέρας οἱ τούτων ἐφιέμενοι ἢ οἱ ἐκείνων. [8] Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ⟨ἄκοντος⟩ ἀκούοντος Εὐθυδήμου τοιούτους λόγους ἔλεγε Σωκράτης· ὡς δ' ᾔσθετο αὐτὸν ἑτοιμότερον ὑπομένοντα, ὅτε διαλέγοιτο, καὶ προθυμότερον ἀκούοντα, μόνος ἦλθεν εἰς τὸ ἡνιοποιεῖον[17],

15. L'esistenza di medici pubblici al servizio di una città è attestata nel mondo greco a partire dalla fine del VI secolo a.C.: vedi ERODOTO, III, 131, 2.

16. Ricorre qui, in forma più esplicita, una espressione analoga a quelle che abbiamo già trovato nel § 1 e nel § 6: vedi *supra*, n. 6 e 14.

17. Un accorgimento che rivela tatto e delicatezza: Socrate intende evitare che Eutidemo, confutato davanti ad altri, possa sentirsi ulteriormente a disagio e umiliato. A questo proposito, Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXX-CLXXI) rileva che il Socrate platonico non mostra i medesimi scrupoli e non esita a praticare l'*elenchos* in presenza di un uditorio numeroso: questo anche e soprattutto perché, come chiarisce lo stesso Socrate in *Gorg.*, 522 d, la vergogna di venire confutati non dipende dalla presenza di altri,

che per quanti intendono ottenere dalla città un lavoro da medico[15]: per costoro infatti sarebbe opportuno dare inizio così al loro discorso: 'Da nessuno mai, Ateniesi, ho imparato l'arte medica, né ho mai cercato di avere alcun medico come maestro: ho sempre evitato non soltanto di imparare qualcosa dai medici, ma anche di dare l'impressione di avere appreso l'arte medica. Comunque, affidatemi il lavoro del medico: cercherò di imparare facendo esperimenti su di voi'». Tutti i presenti scoppiarono a ridere per questo proemio. [6] E poiché era chiaro che Eutidemo già da tempo prestava attenzione alle parole di Socrate, ma ancora si guardava bene dal prendere la parola lui stesso e credeva, con il suo silenzio, di ammantarsi di una reputazione di saggezza, allora Socrate, per farlo desistere da questo atteggiamento, disse: «È proprio strano: quelli che desiderano suonare la cetra o il flauto o cavalcare o diventare esperti in qualche altra cosa del genere cercano di praticare il più spesso possibile l'attività in cui vogliono diventare abili, e non da soli, ma sotto la guida di coloro che hanno fama di essere i migliori, e fanno e sopportano di tutto pur di non far nulla senza il loro parere, convinti di non poter eccellere in altro modo; invece tra coloro che desiderano diventare abili a parlare e ad agire nell'ambito della politica[16], alcuni ritengono che ne saranno capaci spontaneamente e all'improvviso, senza preparazione e senza impegno. [7] Eppure questo obiettivo appare più difficile da raggiungere dei precedenti, nella misura in cui è minore il numero di coloro che riescono a conseguirlo, benché siano più numerosi coloro che si danno da fare in questo campo. Perciò è evidente che quanti aspirano a tale obiettivo hanno bisogno di un impegno maggiore e più intenso di quelli che mirano ad altri scopi». [8] All'inizio dunque Socrate faceva discorsi di questo genere mentre Eutidemo lo ascoltava malvolentieri; ma quando si accorse che Eutidemo accoglieva le sue conversazioni con maggiore disponibilità e ascoltava con maggiore interesse, si recò dal cuoiaio da solo[17]:

ma sussiste anche se ciò si verifica in una conversazione a due, in quanto nasce dalla acquisita consapevolezza che il proprio presunto sapere è in realtà un falso sapere.

παρακαθεζομένου δ' αὐτῷ τοῦ Εὐθυδήμου, Εἰπέ μοι, ἔφη[18], ὦ Εὐθύδημε, τῷ ὄντι, ὥσπερ ἐγὼ ἀκούω, πολλὰ γράμματα συνῆχας τῶν λεγομένων σοφῶν ἀνδρῶν γεγονέναι[19]; Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Νὴ τὸν Δί', ἔφη, ὦ Σωκράτες· καὶ ἔτι γε συνάγω, ἕως ἂν κτήσωμαι ὡς ἂν δύνωμαι πλεῖστα. [9] Νὴ τὴν Ἥραν[20], ἔφη ὁ Σωκράτης, ἄγαμαί γέ σου, διότι οὐκ ἀργυρίου καὶ χρυσίου προείλου θησαυροὺς κεκτῆσθαι μᾶλλον ἢ σοφίας[21]· δῆλον γὰρ ὅτι νομίζεις ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐδὲν βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, τὰς δὲ τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους[22]. Καὶ ὁ Εὐθύδημος ἔχαιρεν ἀκούων ταῦτα, νομίζων δοκεῖν τῷ Σωκράτει ὀρθῶς μετιέναι τὴν σοφίαν. Ὁ δὲ καταμαθὼν αὐτὸν ἡσθέντα τῷ ἐπαίνῳ τούτῳ, [10] Τί δὲ δὴ βουλόμενος ἀγαθὸς γενέσθαι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, συλλέγεις τὰ γράμματα; Ἐπεὶ δὲ διεσιώπησεν ὁ Εὐθύδημος σκοπῶν ὅ τι ἀποκρίναιτο, πάλιν ὁ Σωκράτης, Ἆρα μὴ ἰατρός; ἔφη· πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἐστι συγγράμματα. Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Μὰ Δί', ἔφη, οὐκ ἔγωγε. Ἀλλὰ μὴ ἀρχιτέκτων βούλει γενέσθαι; Γνωμονικοῦ γὰρ ἀνδρὸς καὶ τοῦτο δεῖ. Οὔκουν ἔγωγ', ἔφη. Ἀλλὰ μὴ γεωμέτρης ἐπιθυμεῖς, ἔφη, γενέσθαι ἀγαθός, ὥσπερ ὁ Θεόδωρος[23]; Οὐδὲ γεωμέτρης, ἔφη. Ἀλλὰ μὴ ἀστρολόγος, ἔφη, βούλει γενέσθαι; Ὡς δὲ καὶ τοῦτο ἠρνεῖτο, Ἀλλὰ μὴ ῥαψῳδός; ἔφη· καὶ γὰρ τὰ Ὁμήρου σέ φασιν ἔπη πάντα κεκτῆσθαι. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη· τοὺς γάρ τοι ῥαψῳδοὺς οἶδα τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἠλιθίους ὄντας[24]. [11] Καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Οὐ δήπου, ὦ Εὐθύδημε, ταύτης τῆς ἀρετῆς ἐφίεσαι, δι' ἣν ἄνθρωποι πολιτικοὶ γίγνονται καὶ οἰκονομικοὶ[25] καὶ ἄρχειν ἱκα-

18. Il terzo e più importante incontro con Eutidemo, quello che lo vedrà sottoposto all'*elenchos* di Socrate, è introdotto, al pari del secondo e a differenza del primo, da una formula piuttosto sobria: cfr. *supra*, § 2 e n. 9; § 3 e n. 12. Quanto al dialogo vero e proprio, inizia con la collaudata formula esordiale Εἰπέ μοι.

19. Cfr. *supra*, § 1 e n. 4.

20. Alla luce di quanto segue (cfr. *infra*, n. 22), questa esclamazione sembra in effetti alludere, come è stato ipotizzato, a una ammirazione dichiarata, ma falsa: in proposito vedi I, 5, 5 e n. 13.

21. Per una espressione simile cfr. I, 6, 14 e n. 33.

22. Il discorso di Socrate è palesemente ironico, anche se Eutidemo non coglie minimamente questo aspetto, prendendo alla lettera le affermazioni di Socrate; naturalmente, qui e altrove (cfr. soprattutto II, 1, 14 e n. 45), siamo di fronte a una ironia semplice: per la cosiddetta ironia complessa vedi I, 2, 36 e n. 71; II, 6, 28-29 e n. 73; *Introduzione*, pp. 115-116 e 134-135.

Eutidemo sedette accanto a lui e Socrate gli domandò[18]: «Dimmi, Eutidemo, davvero hai raccolto, come sento dire, molti scritti di uomini che hanno fama di essere stati sapienti?»[19]. Ed Eutidemo: «Sì, per Zeus! E ne raccolgo ancora, finché non me ne sarò procurati il maggior numero possibile». [9] «Per Era![20] Ti ammiro davvero» replicò Socrate «perché non hai scelto di possedere tesori di argento e di oro invece che di sapienza[21]: è evidente che sei convinto che l'argento e l'oro non rendono gli uomini affatto migliori, mentre le massime dei sapienti arricchiscono di virtù coloro che le possiedono»[22]. Eutidemo si rallegrava nell'udire queste parole, perché credeva che Socrate lo ritenesse ben avviato sulla via della sapienza. Ma Socrate, accortosi che Eutidemo si era compiaciuto di quell'elogio, gli domandò: [10] «In che cosa vuoi diventare esperto, Eutidemo, raccogliendo questi scritti?». E poiché Eutidemo rimase in silenzio, pensando alla risposta da dare, Socrate di nuovo gli chiese: «Forse vuoi diventare medico? In effetti ci sono molti scritti di medici». Ed Eutidemo: «No, per Zeus, io no». «Allora architetto? Anche questa professione esige un uomo assennato». «No, io no». «Allora aspiri a diventare un grande esperto di geometria come Teodoro?»[23]. «Nemmeno». «Forse vuoi diventare un astronomo?». E siccome Eutidemo rispose ancora una volta di no, Socrate riprese: «Allora un rapsodo? Dicono infatti che tu possieda tutti i versi di Omero». «Per Zeus, io no! I rapsodi so bene che conoscono i versi alla perfezione, ma loro stessi sono assolutamente stupidi»[24]. [11] «Allora, Eutidemo, non desideri forse quella virtù grazie alla quale gli uomini diventano abili politici e amministratori[25], capaci di co-

23. Quasi certamente Teodoro di Cirene, che soggiornò a lungo ad Atene insegnando matematica e geometria: insieme a Teeteto è uno degli interlocutori di Socrate nel *Teeteto* platonico, dove più volte è ricordata la sua fama di esperto di matematica, di astronomia, di musica e soprattutto di geometria (cfr., ad es., *Theaet.*, 143 b; 145 a).

24. Il medesimo aggettivo (ἠλίθιος) è riservato ai rapsodi anche in SENOFONTE, *Symp.*, 3, 6. Un giudizio negativo sui rapsodi emerge, con articolate motivazioni, anche dallo *Ione* platonico: per una meditata rilettura di questo dialogo rinviamo a G. REALE, *Per una rilettura e una corretta interpretazione del dialogo «Ione»*, in PLATONE, *Ione*, a cura di G. Reale, Milano, 2001, pp. 13-76.

25. Cfr. I, 2, 64 e n. 130. Propriamente οἰκονομικοί vale «idonei ad ammini-

νοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς; Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Σφόδρα γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ταύτης τῆς ἀρετῆς δέομαι. Νὴ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης, τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης· ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική[26]. Ἀτάρ, ἔφη, κατανενόηκας, εἰ οἷόν τέ ἐστι μὴ ὄντα δίκαιον ἀγαθὸν ταῦτα γενέσθαι; Καὶ μάλα, ἔφη· καὶ οὐχ οἷόν τέ γε ἄνευ δικαιοσύνης ἀγαθὸν πολίτην γενέσθαι[27]. [12] Τί οὖν; ἔφη, σὺ δὴ τοῦτο κατείργασαι; Οἶμαί γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐδενὸς ἂν ἧττον φανῆναι δίκαιος. Ἆρ' οὖν, ἔφη, τῶν δικαίων ἐστὶν ἔργα ὥσπερ τῶν τεκτόνων; Ἔστι μέντοι, ἔφη. Ἆρ' οὖν, ἔφη, ὥσπερ οἱ τέκτονες ἔχουσι τὰ ἑαυτῶν ἔργα ἐπιδεῖξαι, οὕτως οἱ δίκαιοι τὰ ἑαυτῶν ἔχοιεν ἂν ἐξηγήσασθαι; Μὴ οὖν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, οὐ δύνωμαι ἐγὼ τὰ τῆς δικαιοσύνης ἔργα ἐξηγήσασθαι; Καὶ νὴ Δί' ἔγωγε τὰ τῆς ἀδικίας· ἐπεὶ οὐκ ὀλίγα ἔστι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοιαῦτα ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν. [13] Βούλει οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, γράψωμεν ἐνταυθοῖ μὲν δέλτα, ἐνταυθοῖ δὲ ἄλφα[28], εἶτα ὅ τι μὲν ἂν δοκῇ ἡμῖν τῆς δικαιοσύνης ἔργον εἶναι, πρὸς τὸ δέλτα τιθῶμεν, ὅ τι δ' ἂν τῆς ἀδικίας, πρὸς τὸ ἄλφα; Εἴ τί σοι δοκεῖ, ἔφη, προσδεῖν τούτων, ποίει ταῦτα. Καὶ ὁ Σωκράτης γράψας ὥσπερ εἶπεν, [14] Οὐκοῦν, ἔφη, ἔστιν ἐν ἀνθρώποις ψεύδεσθαι; Ἔστι μέντοι, ἔφη. Ποτέρωσε οὖν, ἔφη, θῶ τοῦτο; Δῆλον, ἔφη, ὅτι πρὸς τὴν ἀδικίαν. Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ ἐξαπατᾶν ἔστι; Καὶ μάλα, ἔφη. Τοῦτο οὖν ποτέρωσε θῶ; Καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι, ἔφη, πρὸς τὴν ἀδικίαν. Τί δὲ τὸ κλέπτειν; Καὶ τοῦτο, ἔφη. Τί δὲ ἀνδραποδίζεσθαι; Καὶ τοῦτο. Πρὸς δὲ

strare un οἶκος»: per il significato di οἶκος vedi IV, 1, 2 e n. 7. Uomini politici e amministratori di un *oikos* vengono posti sullo stesso piano, in quanto, come abbiamo visto, la differenza tra la casa e la città è di ordine meramente quantitativo (cfr. ancora IV, 1, 2 e n. 5).

26. Cfr. ancora I, 2, 64 e n. 130; II, 1, 17 e n. 52; III, 6, 18, n. 24; vedi anche III, 9, 10 e n. 16; cfr. inoltre PLATONE, *Euthyd.*, 291 b-292 c. Più avanti (IV, 6, 12) Senofonte ci mostrerà un Socrate impegnato a distinguere il monarca dal suo inviso doppio, vale a dire il tiranno. Quanto alle implicazioni di questa definizione dell'arte del comando come arte regale e alla profonda distanza che separa l'arte regale di cui parla il Socrate di Senofonte e quella di cui parla invece il Socrate di Platone (l'una consistente in specifiche competenze tecniche, l'altra invece inerente esclusivamente al piano etico), rinviamo a *Introduzione*, pp. 172-173 e n. 709, 710, 711.

27. Come rileva a ragione Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXXVI-CCXXXVII), i §§ 11-18 di questo capitolo altro

mandare e di essere utili agli altri e a se stessi?». «Certo, Socrate, io aspiro davvero a questa virtù». «Per Zeus» esclamò Socrate, «desideri dunque la virtù più bella e l'arte più grande: essa infatti è propria dei re ed è chiamata regale[26]. Ma» proseguì «hai pensato se è possibile diventare esperto in questo campo senza essere giusto?». «Ci ho pensato molto: e credo che non sia possibile essere un buon cittadino senza la giustizia»[27]. [12] «E dunque? Tu hai raggiunto questo requisito?». «Sono convinto, Socrate, di poter apparire giusto non meno di nessun altro». «Ma esistono opere proprie dei giusti come esistono opere proprie dei carpentieri?». «Senza dubbio» rispose Eutidemo. «Allora, come i carpentieri possono mostrare le loro opere, così i giusti potrebbero illustrare le loro?». «E io non sono forse in grado» replicò Eutidemo «di illustrare le opere della giustizia? Ma, per Zeus, anche quelle dell'ingiustizia: infatti di opere di questo genere se ne possono vedere e udire non poche ogni giorno». [13] «Vuoi dunque» riprese Socrate «che scriviamo qui G, qui I[28], e poi quello che ci sembra opera della giustizia lo mettiamo accanto alla G, mentre quello che ci sembra opera dell'ingiustizia lo mettiamo accanto alla I?». «Se ti sembra necessario, fallo pure» rispose Eutidemo. E Socrate, dopo aver scritto le due lettere come aveva detto, domandò: [14] «Esiste tra gli uomini la menzogna?». «Certamente». «E dove devo collocarla?». «È evidente: accanto all'ingiustizia». «Ed esiste anche l'inganno?». «Senza dubbio». «E questo da che parte devo collocarlo?». «È chiaro: anche questo accanto all'ingiustizia». «E il rubare?». «Anche questo». «E il ridurre in schiavitù?». «Anche questo». «Ma, Eutidemo, nessuna di queste cose sta-

non sono che una discussione aporetica sul tema della giustizia, in cui Socrate si limita a dimostrare che Eutidemo ignora che cosa essa sia, mentre soltanto in IV, 6, 5-6, gli illustrerà in che cosa consista. Da notare, inoltre, che la giustizia viene presentata come un requisito senza dubbio indispensabile per l'uomo politico, ma non rientra nelle specifiche competenze che deve possedere chi appunto aspira all'arte regale, all'arte di esercitare il comando: per queste specifiche competenze vedi soprattutto III, 6, 2-18 e n. 24.

28. In quanto G è l'iniziale di «giustizia» e I è l'iniziale di «ingiustizia» (naturalmente nel testo greco le lettere in questione sono delta e alfa, rispettivamente iniziali di δικαιοσύνη e di ἀδικία).

τῇ δικαιοσύνῃ οὐδὲν ἡμῖν τούτων κείσεται, ὦ Εὐθύδημε; Δεινὸν γὰρ ἂν εἴη, ἔφη. [15] Τί δέ; ἐάν τις στρατηγὸς αἱρεθεὶς ἄδικόν τε καὶ ἐχθρὰν πόλιν ἐξανδραποδίσηται, φήσομεν τοῦτον ἀδικεῖν; Οὐ δῆτα, ἔφη. Δίκαια δὲ ποιεῖν οὐ φήσομεν; Καὶ μάλα. Τί δ'; ἐὰν ἐξαπατᾷ πολεμῶν αὐτοῖς; Δίκαιον, ἔφη, καὶ τοῦτο. Ἐὰν δὲ κλέπτῃ τε καὶ ἁρπάζῃ τὰ τούτων, οὐ δίκαια ποιήσει[29]; Καὶ μάλα, ἔφη· ἀλλ' ἐγώ σε τὸ πρῶτον ὑπελάμβανον πρὸς τοὺς φίλους μόνον ταῦτα ἐρωτᾶν. Οὐκοῦν, ἔφη, ὅσα πρὸς τῇ ἀδικίᾳ ἐθήκαμεν, ταῦτα καὶ πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ θετέον ἂν εἴη; Ἔοικεν, ἔφη. [16] Βούλει οὖν, ἔφη, ταῦτα οὕτω θέντες διορισώμεθα πάλιν πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους δίκαιον εἶναι τὰ τοιαῦτα ποιεῖν, πρὸς δὲ τοὺς φίλους ἄδικον[30], ἀλλὰ δεῖν πρός γε τούτους ὡς ἁπλούστατον εἶναι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. [17] Τί οὖν; ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐάν τις στρατηγὸς ὁρῶν ἀθύμως ἔχον τὸ στράτευμα ψευσάμενος φήσῃ συμμάχους προσιέναι καὶ τῷ ψεύδει τούτῳ παύσῃ τῆς ἀθυμίας τοὺς στρατιώτας, ποτέρωθι τὴν ἀπάτην ταύτην θήσομεν; Δοκεῖ μοι, ἔφη, πρὸς τὴν δικαιοσύνην. Ἐὰν δέ τις υἱὸν ἑαυτοῦ δεόμενον φαρμακείας καὶ μὴ προσιέμενον φάρμακον ἐξαπατήσας ὡς σιτίον τὸ φάρμακον δῷ καὶ τῷ ψεύδει χρησάμενος οὕτως ὑγιᾶ ποιήσῃ, ταύτην αὖ τὴν ἀπάτην ποῖ θετέον; Δοκεῖ μοι, ἔφη, καὶ ταύτην εἰς τὸ αὐτό. Τί δέ; ἐάν τις, ἐν ἀθυμίᾳ ὄντος φίλου, δείσας μὴ διαχρήσηται ἑαυτόν, κλέψῃ ἢ ἁρπάσῃ ἢ ξίφος ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, τοῦτο αὖ ποτέρωσε θετέον; Καὶ τοῦτο νὴ Δί', ἔφη, πρὸς τὴν δικαιοσύνην[31]. [18] Λέγεις, ἔφη, σὺ οὐδὲ πρὸς τοὺς φίλους ἅπαντα δεῖν ἁπλοΐζεσθαι; Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη· ἀλλὰ μετατίθεμαι τὰ εἰρημένα[32], εἴπερ ἔξεστι. Δεῖ γέ τοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐξεῖναι πολὺ μᾶλλον ἢ μὴ ὀρθῶς τιθέναι. [19] Τῶν δὲ δὴ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ,

29. Cfr. III, 1, 6 e n. 17, 19, 20.

30. Viene qui riproposta la polarità fondamentale amici / nemici tipica dell'etica tradizionale e il correlato modello di comportamento che prescrive appunto di fare del bene agli amici e del male ai nemici: cfr. soprattutto II, 1, 19 e n. 60; II, 1, 28 e n. 107; II, 2, 2 e n. 4; II, 3, 14 e n. 29; II, 6, 35 e n. 85; *Introduzione*, pp. 153-156. Per l'applicazione di tale modello di comportamento allo specifico ambito militare cfr. anche III, 1, 6 e n. 15-23.

31. Cfr. PLATONE, *Resp.*, 331 c; 382 c; vedi anche 389 b-c, dove viene teorizzata la liceità della menzogna a fin di bene, quando a utilizzare tale menzogna sono i governanti-filosofi.

32. Analoga era stata la reazione di Pericle (I, 2, 44) di fronte all'incalzare delle argomentazioni di Alcibiade. Qui trova la sua conclusione la prima parte

rà, secondo noi, accanto alla giustizia?». «Sarebbe davvero assurdo» rispose. [15] «E perché? Se uno, eletto stratego, ridurrà in schiavitù una città ingiusta e nemica, diremo che commette ingiustizia?». «No di certo». «Non diremo che agisce secondo giustizia?». «Sicuramente». «E se uno in guerra inganna i nemici?». «Anche questo è giusto». «E se ruba e saccheggia i loro beni, non agirà giustamente?»[29]. «Senza dubbio. Ma io prima supponevo che le tue domande si riferissero soltanto agli amici». «Allora» domandò Socrate «tutto quello che abbiamo collocato accanto all'ingiustizia, si dovrebbe collocare anche accanto alla giustizia?». «Così pare». [16] «Vuoi dunque che, dopo aver classificato in tal modo queste azioni, operiamo una nuova distinzione, stabilendo che è giusto compiere simili azioni nei confronti dei nemici, mentre è ingiusto compierle nei confronti degli amici[30] e che anzi, verso questi ultimi, bisogna essere il più schietti possibile?». «Senz'altro» rispose Eutidemo. [17] «E allora? Se uno stratego, vedendo l'esercito scoraggiato, dice, mentendo, che gli alleati si stanno avvicinando e con questa menzogna pone fine allo scoraggiamento dei soldati, da che parte collocheremo questo inganno?». «Dalla parte della giustizia, mi pare». «E se uno inganna il figlio, che ha bisogno di una medicina ma la rifiuta, e gliela somministra facendola passare per cibo e con questa menzogna gli restituisce la salute, dove si deve collocare un simile inganno?». «Anche questo, mi pare, dalla stessa parte». «E se uno, avendo un amico in preda allo sconforto e temendo che si uccida, gli ruba o gli porta via la spada o qualche altro oggetto del genere, da che parte bisogna collocare una simile azione?». «Anche questa, per Zeus, dalla parte della giustizia»[31]. [18] «Dunque» riprese Socrate «intendi dire che neppure con gli amici si deve essere sinceri in tutto?». «No, per Zeus! Anzi, se è possibile, ritiro ciò che ho detto»[32]. «Bisogna senz'altro che sia possibile, molto più che operare una classificazione errata. [19] Ma, per non lasciare inesplorato neppure questo punto, tra

dell'*elenchos* (§§ 11-18): Eutidemo finisce per ammettere la propria ignoranza in materia di giustizia, sconfessando quanto aveva affermato in precedenza.

ἵνα μηδὲ τοῦτο παραλίπωμεν ἄσκεπτον, πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων[33]; Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μὲν ἔγωγε πιστεύω οἷς ἀποκρίνομαι· καὶ γὰρ τὰ πρόσθεν πάντα νῦν ἄλλως ἔχειν δοκεῖ μοι ἢ ὡς ἐγὼ τότε ᾤμην· ὅμως δὲ εἰρήσθω μοι ἀδικώτερον εἶναι τὸν ἑκόντα ψευδόμενον τοῦ ἄκοντος. [20] Δοκεῖ δέ σοι μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι ὥσπερ τῶν γραμμάτων[34]; Ἔμοιγε. Πότερον δὲ γραμματικώτερον κρίνεις, ὃς ἂν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράφῃ καὶ ἀναγιγνώσκῃ ἢ ὃς ἂν ἄκων; Ὃς ἂν ἑκών, ἔγωγε· δύναιτο γὰρ ἄν, ὁπότε βούλοιτο, καὶ ὀρθῶς αὐτὰ ποιεῖν. Οὐκοῦν ὁ μὲν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράφων γραμματικὸς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἄκων ἀγράμματος; Πῶς γὰρ οὔ; Τὰ δίκαια δὲ πότερον ὁ ἑκὼν ψευδόμενος καὶ ἐξαπατῶν οἶδεν ἢ ὁ ἄκων; Δῆλον ὅτι ὁ ἑκών. Οὐκοῦν γραμματικώτερον μὲν τὸν ἐπιστάμενον γράμματα τοῦ μὴ ἐπισταμένου φῂς εἶναι; Ναί. Δικαιότερον δὲ τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου; Φαίνομαι· δοκῶ δέ μοι καὶ ταῦτα οὐκ οἶδ' ὅπως λέγειν. [21] Τί δὲ δή, ὃς ἂν βουλόμενος τἀληθῆ λέγειν μηδέποτε ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγῃ[35], ἀλλ' ὁδόν τε φράζων τὴν αὐτὴν τοτὲ μὲν πρὸς ἕω, τοτὲ δὲ πρὸς ἑσπέραν φράζῃ, καὶ λογισμὸν ἀποφαινόμενος τὸν αὐτὸν τοτὲ μὲν πλείω, τοτὲ δ' ἐλάττω ἀποφαίνηται, τί σοι δοκεῖ ὁ τοιοῦτος; Δῆλος νὴ Δί' εἶναι ὅτι ἃ ᾤετο εἰδέναι οὐκ οἶδεν[36]. [22] Οἶσθα

33. Lo stesso problema è al centro della discussione tra Socrate e Ippia nell'*Ippia Minore*: vedi soprattutto *Hipp. Mi.*, 371 d-376 c, dove Socrate, in contrasto con Ippia e con la *communis opinio*, sostiene, come è noto, che chi mente volontariamente è superiore a chi lo fa involontariamente. Più in generale, nell'*Ippia Minore*, Socrate, attraverso ripetuti *elenchoi* a cui sottopone Ippia, giunge a dimostrare che chi commette un errore volontariamente è superiore a chi lo commette involontariamente, in quanto quest'ultimo agisce per ignoranza ed è quindi, per così dire, condannato inevitabilmente all'errore, mentre chi commette un errore volontariamente, proprio per questo dimostra di essere in possesso di quelle conoscenze che gli permettono sia di commettere l'errore sia di evitarlo. Il dialogo, per altro, si chiude lasciando aperto il problema: Socrate stesso, infatti, ammette di sentirsi perplesso di fronte alle conclusioni raggiunte (*Hipp. Mi.*, 376 c). Non possiamo in questa sede soffermarci sulle varie interpretazioni proposte su questo dialogo nella sua globalità, anche se la discussione che in esso si dipana appare comunque strettamente connessa e, in una qualche misura, propedeutica rispetto alla elaborazione della teoria della virtù-scienza. Quello che invece preme evidenziare è che le argomentazioni svolte in questo paragrafo e nel successivo prendono senz'altro spunto dall'*Ippia Minore*; un fatto che, irrilevante per stabilire l'epoca di composizione di questo capitolo (l'*Ippia Minore* è infatti uno dei primi dialoghi di Platone, scritto probabilmente prima del 390), suscita invece il nostro interesse in quanto conferma l'attenzione di Senofonte per la produzione letteraria degli altri Socratici e di Platone in particolare.

coloro che ingannano gli amici per danneggiarli è più ingiusto chi lo fa volontariamente o chi lo fa involontariamente?»[33]. «Veramente, Socrate, io stesso non ho più fiducia nelle mie risposte: infatti tutti i casi precedenti adesso mi sembra che stiano diversamente da come pensavo prima. Comunque si dica pure che, per me, chi mente volontariamente è più ingiusto di chi lo fa involontariamente». [20] «E ti sembra che il giusto si possa imparare e conoscere come le lettere dell'alfabeto?»[34]. «A me sì». «E ritieni più esperto nell'alfabeto chi legge e scrive commettendo errori volontariamente o chi lo fa involontariamente?». «Chi lo fa volontariamente, secondo me: infatti, quando lo volesse, potrebbe farlo anche senza commettere errori». «Dunque sarebbe esperto nell'alfabeto chi scrive facendo errori volontariamente e ignorante chi invece li fa involontariamente?». «Come no?». «Ma il giusto, chi è che lo conosce: chi mente e inganna volontariamente o chi lo fa involontariamente?». «È chiaro: chi lo fa volontariamente». «Dunque sostieni che è più esperto nell'alfabeto chi conosce le lettere di chi non le conosce?». «Sì». «E che è più giusto chi conosce ciò che è giusto di chi non lo conosce?». «Mi pare di sì: ma ho l'impressione di dire anche queste cose senza sapere bene perché». [21] «E dunque? Se uno, volendo dire la verità, non dice mai le stesse cose riguardo agli stessi argomenti[35] e, indicando la stessa strada, ora afferma che porta a oriente, ora a occidente e, facendo lo stesso calcolo, ottiene un totale ora maggiore, ora minore, di un uomo del genere che cosa ne pensi?». «È chiaro, per Zeus, che non sa ciò che credeva di sapere».[36] [22] «Sai che ci sono degli uomini di cui si dice che hanno

34. Cfr. *Cyr.*, I, 2, 6, dove Senofonte asserisce che i figli dei nobili persiani, educati alla corte del re, imparano a scuola la giustizia, proprio come i ragazzi greci imparano l'alfabeto.

35. Più avanti, questo tipo di comportamento sarà attribuito da Socrate, con ironiche parole di elogio, a Ippia: cfr. IV, 4, 6 e n. 19.

36. Eutidemo, implicitamente, riconosce di nuovo la propria ignoranza: in un primo momento si era lasciato andare all'affermazione che chi mente volontariamente è più ingiusto di chi mente involontariamente (*supra*, § 19), ma dopo il breve *elenchos* di Socrate (§§ 20-21) è costretto ad ammettere il proprio disorientamento e la propria ignoranza: cfr. anche *infra*, § 23.

δέ τινας ἀνδραποδώδεις καλουμένους; Ἔγωγε. Πότερον διὰ σοφίαν ἢ δι' ἀμαθίαν; Δῆλον ὅτι δι' ἀμαθίαν. Ἆρ' οὖν διὰ τὴν τοῦ χαλκεύειν ἀμαθίαν τοῦ ὀνόματος τούτου τυγχάνουσιν[37]; Οὐ δῆτα. Ἀλλ' ἄρα διὰ τὴν τοῦ τεκταίνεσθαι; Οὐδὲ διὰ ταύτην. Ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ σκυτεύειν[38]; Οὐδὲ δι' ἓν τούτων, ἔφη, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον· οἱ γὰρ πλεῖστοι τῶν [γε] τὰ τοιαῦτα ἐπισταμένων ἀνδραποδώδεις εἰσίν[39]. Ἆρ' οὖν τῶν τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια μὴ εἰδότων τὸ ὄνομα τοῦτ' ἐστίν; [23] Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. Οὐκοῦν δεῖ παντὶ τρόπῳ διατειναμένους φεύγειν ὅπως μὴ ἀνδράποδα ὦμεν; Ἀλλὰ νὴ τοὺς θεούς, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πάνυ ᾤμην φιλοσοφεῖν φιλοσοφίαν δι' ἧς ἂν μάλιστα ἐνόμιζον παιδευθῆναι τὰ προσήκοντα ἀνδρὶ καλοκαγαθίας[40] ὀρεγομένῳ· νῦν δὲ πῶς οἴει με ἀθύμως ἔχειν[41], ὁρῶντα ἐμαυτὸν διὰ μὲν τὰ προπεπονημένα οὐδὲ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι δυνάμενον ὑπὲρ ὧν μάλιστα χρὴ εἰδέναι, ἄλλην δὲ ὁδὸν οὐδεμίαν ἔχοντα ἣν ἂν πορευόμενος βελτίων γενοίμην; [24] Καὶ ὁ Σωκράτης, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε· εἰς Δελφοὺς δὲ ἦδη πώποτε ἀφίκου; Καὶ δίς γε νὴ Δί', ἔφη. Κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ Γνῶθι σαυτόν[42]; Ἔγωγε. Πότερον οὖν οὐδέν σοι τοῦ γράμματος ἐμέλησεν ἢ προσέσχες τε καὶ ἐπεχείρησας σαυτὸν ἐπισκοπεῖν ὅστις εἴης; Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη· καὶ γὰρ δὴ πάνυ

37. L'appellativo in questione è il greco ἀνδραποδώδης, che significa appunto «servile», «dotato di un animo da schiavo».

38. Per questi esempi cfr. I, 2, 37 e n. 72; IV, 4, 5 e n. 14.

39. In effetti l'assimilazione di chi pratica un lavoro manuale allo schiavo rientra nel comune modo di pensare dei Greci dell'epoca: cfr. II, 7, 3-6 e n. 10 e 19 (dove però si tratta di convinzioni espresse da Aristarco e contestate energicamente proprio da Socrate: vedi II, 7, 5 e n. 11; II, 7, 7 e n. 20 e 23). Per altro questa affermazione di Eutidemo, che Socrate non si cura minimamente di smentire, non può non ricordare quanto Socrate stesso asserisce nella sua conversazione con Carmide a proposito degli artigiani, dei contadini e dei commercianti da cui è formata l'assemblea popolare, definendoli «gli uomini più stolti e più deboli»: vedi III, 7, 5-7 e n. 7.

40. Per questa traduzione del greco καλοκαγαθία: vedi I, 6, 14 e n. 38; è per altro evidente, alla luce di quanto precede, che anche qui il termine non è esente da una connotazione in senso sociale.

41. Lo scoraggiamento di cui è preda Eutidemo (vedi anche *infra*, § 39) è simile a quello che assale Critobulo nel corso della sua conversazione con Socrate sul tema dell'amicizia: cfr. II, 6, 19 e n. 44.

42. In ambiente delfico l'esortazione a conoscere se stesso assumeva il preciso significato di richiamare l'uomo alla consapevolezza dei limiti insiti nella propria condizione e, quindi, dell'abissale distanza che lo separa dalla divinità; pertanto, sul piano dei comportamenti, si traduceva nel monito a rifuggire da qualsiasi forma di *hybris* e ad adottare una condotta improntata al senso della misura.

un animo da schiavi?». «Sì». «Ed è per la loro sapienza o per la loro ignoranza?». «Per la loro ignoranza, è ovvio». «Ma incorrono in un simile appellativo[37] per l'ignoranza dell'arte del fabbro?». «No di certo». «Allora per l'ignoranza dell'arte del carpentiere?». «Neppure». «Allora per l'ignoranza dell'arte del calzolaio?»[38]. «Per nessuna di queste ragioni; anzi è proprio il contrario: infatti la maggior parte degli esperti in queste arti ha un animo da schiavo»[39]. «Dunque questo appellativo è proprio di coloro che non conoscono il bello, il buono e il giusto?». [23] «Mi pare di sì» rispose Eutidemo. «E non bisogna evitare, a prezzo di qualsiasi sforzo, di essere schiavi?». «Ma, per gli dèi, io ero assolutamente convinto, Socrate, di seguire una filosofia grazie alla quale credevo che avrei potuto essere educato nel modo migliore in tutto ciò che si addice a chi aspira alla virtù[40]: e ora quanto pensi che io sia scoraggiato[41], nel vedere che, nonostante le fatiche che ho affrontato, non sono capace di rispondere neppure a una domanda su ciò che è più necessario conoscere, e che non dispongo di nessun'altra strada da percorrere per diventare migliore?». [24] E Socrate: «Dimmi, Eutidemo, sei mai andato a Delfi?». «Sì, per Zeus, due volte». «Dunque hai visto che, sul tempio, da qualche parte, c'è scritto 'Conosci te stesso'?»[42]. «Sì». «E non hai dato nessuna importanza a quella iscrizione oppure vi hai prestato attenzione e hai cercato di indagare te stesso per scoprire chi sei?». «No

Tuttavia, già in ambito orfico-pitagorico, il precetto delfico era stato piegato a un significato molto diverso, divenendo un invito a conoscere la più autentica realtà dell'uomo, cioè l'elemento divino che alberga in lui, in altre parole l'anima. Il Socrate platonico, che nell'elaborare la sua concezione dell'anima prende le mosse dalla tradizione orfico-pitagorica, anche per lo γνῶθι σαυτόν prende le mosse dall'interpretazione orfico-pitagorica e lo intende come un'esortazione a scrutare la propria anima (ma anche quella altrui) alla ricerca di quella sapienza che in essa risiede (cfr. *Alc. I*, 127 e-129 b; 130 a-e; 132 b-133 c). Ben diversa, invece, è la lettura che del motto delfico fornisce il Socrate di Senofonte: conoscere se stesso significa non già conoscere la nostra anima, al fine di dedicarle le nostre cure per renderla quanto migliore possibile (PLATONE, *Ap.*, 29 d-e; 30 b), bensì, più prosaicamente, divenire consapevoli delle proprie capacità (*infra*, § 25) e dei propri limiti (*infra*, § 27), al fine di raggiungere il successo (*infra*, §§ 26 e 28), anche in campo economico (*infra*, § 26), evitando scelte destinate a rivelarsi disastrose (*infra*, § 29). In sostanza, una reinterpretazione dell'antico precetto delfico in un'ottica eminentemente pratica e utilitaristica: in proposito vedi *Introduzione*, pp. 97-99.

τοῦτό γε ᾤμην εἰδέναι· σχολῇ γὰρ ἂν ἄλλο τι ᾔδειν, εἴ γε μηδ' ἐμαυτὸν ἐγίγνωσκον. [25] Πότερα δέ σοι δοκεῖ γιγνώσκειν ἑαυτόν, ὅστις τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ μόνον οἶδεν, ἢ ὅστις, ὥσπερ οἱ τοὺς ἵππους ὠνούμενοι οὐ πρότερον οἴονται γιγνώσκειν ὃν ἂν βούλωνται γνῶναι, πρὶν ἂν ἐπισκέψωνται πότερον εὐπειθής ἐστιν ἢ δυσπειθής, καὶ πότερον ἰσχυρὸς ἢ ἀσθενής, καὶ πότερον ταχὺς ἢ βραδύς, καὶ τἆλλα τὰ πρὸς τὴν τοῦ ἵππου χρείαν ἐπιτήδειά τε καὶ ἀνεπιτήδεια ὅπως ἔχει, οὕτως ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος, ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν, ἔγνωκε τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν; Οὕτως ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, ὁ μὴ εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖν ἑαυτόν. [26] Ἐκεῖνο δὲ οὐ φανερόν, ἔφη, ὅτι διὰ μὲν τὸ εἰδέναι ἑαυτοὺς πλεῖστα ἀγαθὰ πάσχουσιν ἄνθρωποι, διὰ δὲ τὸ ἐψεῦσθαι ἑαυτῶν πλεῖστα κακά; Οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τά τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή· καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονταί τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν[43], ὧν δὲ μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι ἀναμάρτητοι γίγνονται καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν[44]· διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν καὶ διὰ τῆς τῶν ἄλλων χρείας τά τε ἀγαθὰ πορίζονται καὶ τὰ κακὰ φυλάττονται. [27] Οἱ δὲ μὴ εἰδότες, ἀλλὰ διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως, πρός τε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τἆλλα ἀνθρώπινα πράγματα ὁμοίως διάκεινται, καὶ οὔτε ὧν δέονται ἴσασιν οὔτε ὅ τι πράττουσιν οὔτε οἷς χρῶνται, ἀλλὰ πάντων τούτων διαμαρτάνοντες τῶν τε ἀγαθῶν ἀποτυγχάνουσι καὶ τοῖς κακοῖς περιπίπτουσι. [28] Καὶ οἱ μὲν εἰδότες ὅ τι ποιοῦσιν, ἐπιτυγχάνοντες ὧν πράττουσιν, εὔδοξοί τε καὶ τίμιοι γίγνονται[45]· καὶ οἵ τε ὅμοιοι τούτοις ἡδέως χρῶνται, οἵ τε ἀποτυγχάνοντες τῶν πραγμάτων ἐπιθυμοῦσι τούτους ὑπὲρ αὑτῶν βουλεύεσθαι καὶ προΐστανταί τε αὑτῶν τούτους καὶ τὰς ἐλπίδας τῶν ἀγαθῶν ἐν τούτοις ἔχουσι, καὶ διὰ πάντα ταῦτα πάντων μάλιστα τούτους ἀγαπῶσιν. [29] Οἱ δὲ μὴ εἰδότες ὅ τι ποιοῦσι, κακῶς τε αἱρούμενοι καὶ οἷς ἂν ἐπιχειρήσωσιν ἀποτυγχάνοντες, οὐ μόνον ἐν αὐτοῖς τούτοις ζημιοῦνταί τε καὶ

43. Così abbiamo reso il greco εὖ πράττουσιν: vedi IV, 1, 5 e n. 12.

44. Così abbiamo reso il greco κακῶς πράττειν, in opposizione al precedente εὖ πράττειν: cfr. nota precedente.

45. Cfr. III, 6, 17-18.

davvero, per Zeus! In effetti almeno questo credevo di saperlo benissimo: difficilmente avrei potuto conoscere qualche altra cosa, se non conoscevo neppure me stesso». [25] «E ti pare che conosca se stesso chi conosce soltanto il proprio nome oppure chi, dopo aver esaminato se stesso, indagando le proprie attitudini rispetto alle attività umane, si rende conto delle proprie capacità, nello stesso modo in cui i compratori di cavalli non ritengono di conoscere il cavallo che vogliono conoscere prima di aver esaminato se è docile o indocile, forte o debole, veloce o lento, e tutte le altre caratteristiche utili o dannose in rapporto all'uso del cavallo?». «Mi pare» rispose Eutidemo «che chi non conosce le proprie capacità non conosce se stesso». [26] «E non è evidente che gli uomini, grazie alla conoscenza di se stessi, vanno incontro a moltissimi beni e, invece, a moltissimi mali per l'essersi ingannati su se stessi? Infatti coloro che conoscono se stessi sanno quello che conviene loro e distinguono ciò che possono e ciò che non possono fare: e facendo ciò che sanno fare si procurano quello di cui hanno bisogno e hanno successo[43], mentre, tenendosi lontani da ciò che non sanno fare, non commettono errori ed evitano l'insuccesso[44]; per questo motivo sono in grado di sottoporre a esame anche gli altri uomini e, servendosi degli altri, si procurano i beni e sfuggono ai mali. [27] Al contrario coloro che non conoscono le proprie capacità, anzi hanno una falsa opinione su di esse, si trovano nella stessa condizione rispetto agli altri uomini e alle altre cose umane, cioè non sanno né quello di cui hanno bisogno, né che cosa fanno né con chi hanno a che fare ma, sbagliando in tutto, non riescono a ottenere alcun bene e incappano in ogni male. [28] E coloro che sanno ciò che fanno, poiché raggiungono i loro obiettivi, diventano famosi e onorati[45]: quanti sono simili a loro li frequentano volentieri, mentre quanti falliscono nelle loro imprese desiderano ricevere da loro consigli su se stessi, li scelgono come capi, ripongono in loro ogni speranza di bene e per tutti questi motivi li amano più di tutti gli altri. [29] Invece coloro che non sanno ciò che fanno, poiché compiono scelte sbagliate e falliscono in quello che intraprendono, non soltanto per questo stesso fatto ven-

κολάζονται, ἀλλὰ καὶ ἀδοξοῦσι διὰ ταῦτα καὶ καταγέλαστοι γίγνονται καὶ καταφρονούμενοι καὶ ἀτιμαζόμενοι ζῶσιν[46]. Ὁρᾷς δὲ καὶ τῶν πόλεων ὅτι ὅσαι ἂν ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν[47] κρείττοσι πολεμήσωσιν, αἱ μὲν ἀνάστατοι γίγνονται, αἱ δὲ ἐξ ἐλευθέρων δοῦλαι[48]. [30] Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Ὡς πάνυ μοι δοκοῦν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, περὶ πολλοῦ ποιητέον εἶναι τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν, οὕτως ἴσθι· ὁπόθεν δὲ χρὴ ἄρξασθαι ἐπισκοπεῖν ἑαυτόν, τοῦτο πρὸς σὲ ἀποβλέπω εἴ μοι ἐθελήσαις ἂν ἐξηγήσασθαι[49]. [31] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, τὰ μὲν ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ ὁποῖά ἐστι πάντως που γιγνώσκεις[50]; Νὴ Δί', ἔφη, εἰ γὰρ μηδὲ ταῦτα οἶδα, καὶ τῶν ἀνδραπόδων φαυλότερος ἂν εἴην. Ἴθι δή, ἔφη, καὶ ἐμοὶ ἐξήγησαι αὐτά. Ἀλλ' οὐ χαλεπόν, ἔφη· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ ὑγιαίνειν ἀγαθὸν εἶναι νομίζω, τὸ δ' αὖ νοσεῖν κακόν· ἔπειτα τὰ αἴτια ἑκατέρου αὐτῶν, καὶ ποτὰ καὶ βρωτὰ καὶ ἐπιτηδεύματα, τὰ μὲν πρὸς τὸ ὑγιαίνειν φέροντα ἀγαθά, τὰ δὲ πρὸς τὸ νοσεῖν κακά. [32] Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν, ὅταν μὲν ἀγαθοῦ τινος αἴτια γίγνηται, ἀγαθὰ ἂν εἴη, ὅταν δὲ κακοῦ, κακά; Πότε δ' ἄν, ἔφη, τὸ μὲν ὑγιαίνειν κακοῦ αἴτιον γένοιτο, τὸ δὲ νοσεῖν ἀγαθοῦ; Ὅταν νὴ Δί', ἔφη, στρατείας τε αἰσχρᾶς καὶ ναυτιλίας βλαβερᾶς καὶ ἄλλων πολλῶν τοιούτων οἱ μὲν διὰ ῥώμην μετασχόντες ἀπόλωνται, οἱ δὲ δι' ἀσθένειαν ἀπολειφθέντες σωθῶσιν. Ἀληθῆ λέγεις· ἀλλ' ὁρᾷς, ἔφη, ὅτι καὶ τῶν ὠφελίμων οἱ μὲν διὰ ῥώμην μετέχουσιν, οἱ δὲ δι' ἀσθένειαν ἀπολείπονται. Ταῦτα οὖν, ἔφη, ποτὲ μὲν ὠφελοῦντα, ποτὲ δὲ βλάπτοντα, τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν; Οὐδὲν μὰ Δία φαίνεται κατά γε τοῦτον τὸν λόγον. [33] Ἀλλ' ἥ γέ τοι σοφία, ὦ

46. Cfr. III, 6, 16 e n. 23; vedi anche II, 6, 38-39 e n. 91 e 92; I, 7, 1-3 e n. 3, 5, 6.

47. Così abbiamo tradotto il greco δύναμιν, soprattutto in base al raffronto con il significato che questo stesso termine assume poco sopra (§§ 25 e 27), dove indica appunto il complesso delle capacità, delle possibilità, delle attitudini di un singolo individuo; quello che la traduzione non riesce a rendere è che δύναμις, riferito a una città, allude anche, specificamente, alla sua forza militare.

48. Cfr. *Cyr.*, VII, 2, 20-25: Creso, prigioniero di Ciro, ricorda di aver ricevuto da Delfi un oracolo che gli ingiungeva di conoscere se stesso se voleva vivere felice, e ammette di essere stato sconfitto da Ciro, precipitando nella schiavitù, proprio per non essersi attenuto al monito del dio, in quanto non ha saputo valutare le proprie possibilità e riconoscere i propri limiti.

49. Eutidemo, dunque, si rivolge a Socrate come a un maestro, tuttavia non è ancora pronto ad accoglierne gli insegnamenti, in quanto non si è ancora libe-

gono danneggiati e puniti, ma per tale motivo hanno una cattiva reputazione, diventano ridicoli e vivono nel disprezzo e nel disonore[46]. Vedi bene che, anche tra le città, quelle che, ignorando le proprie possibilità[47], muovono guerra a chi è più forte, finiscono o annientate o, da libere, ridotte in schiavitù»[48]. [30] Ed Eutidemo: «Sta' pur certo, Socrate, che sono davvero convinto che si debba ritenere importantissimo il conoscere se stessi: ma per capire da dove bisogna cominciare a esaminare se stessi, io guardo a te, se vorrai spiegarmelo»[49]. [31] «I beni e i mali» riprese Socrate «conosci dunque quali sono?»[50]. «Per Zeus, se non sapessi neppure questo, sarei inferiore perfino agli schiavi». «Su allora, elencali anche a me». «Ma non è difficile. Innanzi tutto considero la salute un bene, la malattia un male; in secondo luogo le cause dell'una e dell'altra, bevande, cibi, abitudini, le considero beni se portano alla salute, mali se portano alla malattia». [32] «Dunque» disse Socrate «sia la salute sia la malattia, quando siano causa di un bene, sarebbero beni, quando di un male, mali». «Ma quando mai» ribatté Eutidemo «la salute potrebbe essere causa di un male e la malattia di un bene?». «Quando, per Zeus, nel corso di una spedizione sfortunata o di una navigazione disgraziata o in molte altre occasioni del genere, coloro che per il loro vigore vi hanno partecipato muoiono, mentre coloro che per la loro debolezza sono stati lasciati a casa si salvano». «È vero: ma tu vedi che anche dei vantaggi gli uni, grazie al loro vigore, sono partecipi, mentre gli altri, per colpa della loro debolezza, ne restano privi». «Dunque» riprese Socrate «queste cose a volte sono utili, a volte dannose: che cosa sono, più beni che mali?». «No, per Zeus, almeno in base a questo ragionamento non mi pare proprio. [33] Ma almeno la sapienza,

rato completamente dalle sue false certezze: nella battuta successiva (*infra*, § 31), infatti, non esiterà a proclamare di conoscere quali sono i beni e i mali.

50. Dopo una sorta di intermezzo di tipo didattico, in cui Socrate ha illustrato il significato e le implicazioni dello γνῶθι σαυτόν, viene ora ripreso il procedimento elenctico: anche questo nuovo *elenchos* (§§ 31-35) si concluderà con una ulteriore ammissione di ignoranza da parte di Eutidemo (§ 36). Degno di nota il fatto che questo *elenchos* si propone di mettere in luce il carattere relativo di alcuni beni non morali: vedi *infra*, § 35 e n. 56; cfr. anche III, 8, 4-7 e n. 14.

Σώκρατες, ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν ἐστι· ποῖον γὰρ ἄν τις πρᾶγμα οὐ βέλτιον πράττοι σοφὸς ὢν ἢ ἀμαθής; Τί δέ; τὸν Δαίδαλον[51], ἔφη, οὐκ ἀκήκοας ὅτι ληφθεὶς ὑπὸ Μίνω διὰ τὴν σοφίαν[52] ἠναγκάζετο ἐκείνῳ δουλεύειν καὶ τῆς τε πατρίδος ἅμα καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐστερήθη καὶ ἐπιχειρῶν ἀποδιδράσκειν μετὰ τοῦ υἱοῦ τόν τε παῖδα ἀπώλεσε καὶ αὐτὸς οὐκ ἠδυνήθη σωθῆναι, ἀλλ' ἀπενεχθεὶς εἰς τοὺς βαρβάρους πάλιν ἐκεῖ ἐδούλευε[53]; Λέγεται νὴ Δί', ἔφη, ταῦτα. Τὰ δὲ Παλαμήδους[54] οὐκ ἀκήκοας πάθη; Τοῦτον γὰρ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν ὡς διὰ σοφίαν[55] φθονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ἀπόλλυται. Λέγεται καὶ ταῦτα, ἔφη. Ἄλλους δὲ πόσους οἴει διὰ σοφίαν ἀνασπάστους πρὸς βασιλέα γεγονέναι καὶ ἐκεῖ δουλεύειν; [34] Κινδυνεύει, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν. Εἴ γε μή τις αὐτό, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθείη. Τί δ' ἄν, ἔφη, τῶν εὐδαιμονικῶν ἀμφίλογον εἴη; Οὐδέν, ἔφη, εἴ γε μὴ προσθήσομεν αὐτῷ κάλλος ἢ ἰσχὺν ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καί τι ἄλλο τῶν τοιούτων. Ἀλλὰ νὴ Δία προσθήσομεν, ἔφη· πῶς γὰρ ἄν

51. Dedalo (Δαίδαλος, da riconnettere al verbo δαιδάλλω, «fabbricare ingegnosamente», «eseguire a regola d'arte»), architetto e scultore ateniese, aveva costruito per Minosse il labirinto, dove era stato rinchiuso il Minotauro; in seguito, poiché Minosse costringeva Dedalo a rimanere a Creta tenendolo prigioniero, questi decise di fuggire e costruì per sé e per il figlio Icaro delle ali fatte di piume e di cera, con le quali riuscirono a levarsi in volo: ma Icaro si spinse troppo vicino al sole, che sciolse la cera delle ali, facendolo precipitare in mare, mentre Dedalo volò fino a Cuma, per poi trasferirsi in Sicilia, dove fu accolto amichevolmente dal re di Camico, Cocalo, il quale, con l'aiuto delle sue figlie, uccise Minosse allorché questi giunse alla sua corte per catturare Dedalo e riportarlo a Creta (DIODORO SICULO, IV, 75-79; cfr. ERODOTO, VII, 170, 1). Numerose, e spesso celebri, le fonti letterarie relative a Dedalo: dal primo cenno nell'*Iliade*, dove viene ricordata una pista da ballo da lui costruita (*Il.*, XVIII, 590-592), a una tragedia perduta di Sofocle, intitolata appunto *Dedalo* (ne restano soltanto pochissimi, esigui frammenti), fino a mitografi più o meno tardi come Apollodoro e Igino, mentre si deve a Ovidio la narrazione più densa di *pathos* del volo di Dedalo e Icaro (OVIDIO, *Met.*, VIII, 183-235).

52. Come si ricava agevolmente dal contesto, qui σοφία sta a indicare la sapienza in un ambito specifico, nella fattispecie le competenze di Dedalo nel campo dell'architettura, così come, poco sotto, allude alle competenze di Palamede nell'ambito di varie tecniche (cfr. *infra*, n. 55): vedi anche I, 4, 2 e n. 12; *Introduzione*, n. 819.

53. Questa versione del mito non sembra aver riscontro altrove, a meno che Senofonte non intenda alludere al soggiorno di Dedalo presso Cocalo a Camico, dove Dedalo sarebbe vissuto in una condizione simile a quella già sperimentata a Creta, cioè in una condizione di prigionia assimilabile alla schiavitù; le vicende di Dedalo alla corte di Cocalo costituivano l'argomento di un'altra tragedia di Sofocle, intitolata appunto i *Camici*, della quale sono sopravvissuti soltanto pochissimi versi.

Socrate, è indiscutibilmente un bene: quale azione infatti non compirebbe meglio un sapiente di un ignorante?». «E di Dedalo[51] non hai sentito parlare? Catturato da Minosse per la sua sapienza[52], fu costretto a servirlo e fu privato della patria e della libertà: e nel tentativo di fuggire insieme al figlio, perse il ragazzo e lui stesso non riuscì a salvarsi, ma, trascinato tra i barbari, di nuovo si ritrovò a vivere in schiavitù»[53]. «Sì, per Zeus, così si racconta». «E delle disgrazie di Palamede[54] non hai sentito parlare? Tutti i poeti cantano di come, invidiato da Odisseo per la sua sapienza[55], andò incontro alla morte». «Si racconta anche questo». «E quanti altri pensi che, per la loro sapienza, furono deportati alla corte del re e vissero là come schiavi?». [34] « Forse, Socrate, il bene più indiscutibile è la felicità». «Se non la si fa risultare, Eutidemo, da beni discutibili». «E quale dei beni che compongono la felicità potrebbe essere discutibile?». «Nessuno, purché non vi aggiungiamo la bellezza, la forza, la ricchezza, la gloria e qualche altra cosa del genere». «Ma, per Zeus, dovremo aggiungerle: come si potrebbe essere felici senza di

54. Fu uno degli eroi che parteciparono alla guerra di Troia. Insieme ad Agamennone e a Menelao si era recato a Itaca per condurre a Troia Odisseo che, per non partire, si era finto pazzo: allora Palamede aveva escogitato l'ingegnoso espediente di collocare il piccolo Telemaco davanti all'aratro con cui il padre stava arando un campo: Odisseo, per non travolgere il bambino, aveva fermato l'aratro, smentendo così la pretesa follia ed era stato quindi costretto a imbarcarsi alla volta di Troia (IGINO, *Fab.*, 95, 2). Odisseo, tuttavia, trovò il modo di vendicarsi: durante la guerra di Troia fece nascondere nella tenda di Palamede dell'oro e una lettera apocrifa del re Priamo, cosicché Palamede, accusato di tradimento, venne condannato a morte e lapidato (cfr. ancora IGINO, *Fab.*, 105). L'inganno perpetrato da Odisseo ai danni di Palamede e l'infelice sorte di quest'ultimo costituivano l'argomento di un'altra tragedia perduta di Sofocle, il *Palamede*; anche Eschilo ed Euripide avevano dedicato una tragedia allo sventurato eroe, entrambe perdute, mentre ci è pervenuto il *Palamede* di Gorgia, una raffinata e brillante declamazione in difesa dell'eroe.

55. In effetti Palamede è caratterizzato, al pari di Odisseo e più ancora di Odisseo, come un uomo astuto e dotato di una spiccata intelligenza pratica, applicata, nel suo caso, all'ambito delle *technai*: gli veniva infatti attribuita l'invenzione di giochi quali i dadi e gli scacchi (SOFOCLE, fr. 479 Radt), nonché quella della scrittura (EURIPIDE, fr. 578 Nauck; cfr. anche IGINO, *Fab.*, 277, 1). Sulla figura di Palamede come eroe civilizzatore rinviamo al prezioso contributo di G. REGOLIOSI MORANI, *Un eroe culturale. Riflessioni sul mito di Palamede. I parte: Il debito straniero*, «Zetesis», XXIV, 1, 2004, pp. 6-22; *Un eroe culturale. Riflessioni sul mito di Palamede. II parte: Nella storia letteraria*, «Zetesis», XXIV, 2, 2004, pp. 6-30.

τις ἄνευ τούτων εὐδαιμονοίη; [35] Νὴ Δί', ἔφη, προσθήσομεν ἄρα ἐξ ὧν πολλὰ καὶ χαλεπὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις· πολλοὶ μὲν γὰρ διὰ τὸ κάλλος ὑπὸ τῶν ἐπὶ τοῖς ὡραίοις παρακεκινηκότων διαφθείρονται, πολλοὶ δὲ διὰ τὴν ἰσχὺν μείζοσιν ἔργοις ἐπιχειροῦντες οὐ μικροῖς κακοῖς περιπίπτουσι, πολλοὶ δὲ διὰ τὸν πλοῦτον διαθρυπτόμενοί τε καὶ ἐπιβουλευόμενοι ἀπόλλυνται, πολλοὶ δὲ διὰ δόξαν καὶ πολιτικὴν δύναμιν μεγάλα κακὰ πεπόνθασιν[56]. [36] Ἀλλὰ μήν, ἔφη, εἴ γε μηδὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπαινῶν ὀρθῶς λέγω, ὁμολογῶ μηδ' ὅ τι πρὸς τοὺς θεοὺς εὔχεσθαι χρὴ εἰδέναι. Ἀλλὰ ταῦτα μέν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἴσως διὰ τὸ σφόδρα πιστεύειν εἰδέναι οὐδ' ἔσκεψαι· ἐπεὶ δὲ πόλεως δημοκρατουμένης παρασκευάζῃ προεστάναι, δῆλον ὅτι δημοκρατίαν γε οἶσθα τί ἐστι[57]. Πάντως δήπου[58], ἔφη. [37] Δοκεῖ οὖν σοι δυνατὸν εἶναι δημοκρατίαν εἰδέναι μὴ εἰδότα δῆμον[59]; Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε. Καὶ δῆμον ἄρ' οἶσθα τί ἐστιν; Οἶμαι ἔγωγε. Καὶ τί νομίζεις δῆμον εἶναι; Τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν[60] ἔγωγε. Καὶ τοὺς πένητας ἄρα οἶσθα; Πῶς γὰρ οὔ; Ἆρ' οὖν καὶ τοὺς πλουσίους οἶσθα; Οὐδέν γε ἧττον ἢ καὶ τοὺς πένητας. Ποίους δὲ πένητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς; Τοὺς μέν, οἶμαι, μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν πλουσίους. [38] Καταμεμάθηκας οὖν ὅτι ἐνίοις μὲν πάνυ ὀλίγα ἔχουσιν οὐ μόνον ἀρκεῖ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ περιποιοῦνται ἀπ' αὐτῶν, ἐνίοις δὲ πάνυ πολλὰ οὐχ ἱκανά ἐστι; Καὶ νὴ Δί', ἔφη ὁ Εὐθύδημος, ὀρθῶς γοῦν με ἀναμιμνήσκεις· οἶδα γὰρ καὶ τυράννους τινάς, οἳ δι' ἔνδειαν ὥσπερ οἱ ἀπορώτατοι ἀναγκάζονται

56. Cfr. *Men.*, 87 d-88 a (dove Socrate asserisce che salute, forza, bellezza e ricchezza possono essere sia utili sia nocive); *Euthyd.*, 281 a-e (dove Socrate dimostra che ricchezza, salute, bellezza non sono beni in sé e per sé, ma diventano beni soltanto se guidati da intelligenza e sapienza).

57. Inizia qui l'ultimo *elenchos* (§§ 37-39), che confuterà la pretesa di Eutidemo di sapere che cosa è la democrazia.

58. Ancora una volta, l'ultima, Eutidemo, benché i precedenti *elenchoi* abbiano dimostrato la fallacia delle sue convinzioni, si proclama sicuro delle proprie conoscenze, questa volta nell'ambito degli ordinamenti politici.

59. Così, alla luce del contesto, abbiamo tradotto il greco δῆμος, di norma tradotto con «popolo»: qui abbiamo preferito questa traduzione non solo e non tanto per rendere esplicito, visibile il rapporto tra demo e democrazia, ma soprattutto perché il greco δῆμος (come, per altro, anche l'italiano popolo) ha un duplice significato: da un lato, infatti, indica l'insieme dei cittadini, dall'altro, più frequentemente, le masse popolari, i ceti meno abbienti, come, appunto, in questa discussione tra Socrate ed Eutidemo: in questo secondo significato è ab-

esse?». [35] «Per Zeus, allora vi aggiungeremo cose da cui derivano per gli uomini tante difficoltà: molti infatti, a causa della loro bellezza, sono rovinati da quelli che perdono la testa per le persone attraenti; molti, a causa della loro forza, intraprendono imprese troppo grandi e incappano in mali non piccoli; molti periscono infiacchiti dalla loro ricchezza e vittime di insidie a causa di essa; molti, a causa della gloria e del potere politico, vanno incontro a grandi sciagure»[56]. [36] «Ma allora» disse Eutidemo «se ho torto anche quando elogio la felicità, riconosco di non sapere neppure che cosa bisogna chiedere agli dèi». «Ma queste cose» replicò Socrate «non le hai nemmeno indagate, forse perché eri troppo sicuro di conoscerle. Ma poiché ti prepari a guidare una città retta da una democrazia, è evidente che sai almeno che cos'è la democrazia»[57]. «Senza dubbio»[58]. [37] «E ti sembra possibile sapere che cos'è la democrazia senza sapere che cos'è il demo?»[59]. «A me no, per Zeus!». «E il demo sai che cos'è?». «Credo di sì». «E che cosa credi che sia?». «I cittadini poveri[60], secondo me». «E i poveri sai chi sono?». «Come no?». «E anche i ricchi sai chi sono?». «Sì, non meno che i poveri». «E quali cittadini chiami poveri e quali ricchi?». «Poveri quelli che non hanno abbastanza per le spese necessarie, ricchi quelli che hanno più di quanto basta». [38] «Ti sei accorto che ad alcuni che possiedono ben poco, non soltanto basta quel poco, ma riescono anche a risparmiare qualcosa, mentre ad altri non sono sufficienti grandissime ricchezze?». «Per Zeus, fai proprio bene a ricordarmelo: in effetti so perfino di alcuni tiranni che, per il bisogno di denaro, sono co-

bastanza diffusa la consuetudine di usare il termine «demo» (ovvero la traslitterazione «demos»), più specifico, meno generico e meno ambiguo del semplice «popolo».

60. Qui Senofonte, per bocca di Eutidemo, sembra voler denunciare la natura di classe della democrazia: il demo non è costituito dai molti in opposizione ai pochi, bensì dai poveri in opposizione ai ricchi, anche se, ovviamente, rimane vero che i poveri costituiscono la maggioranza e i ricchi una minoranza: cfr. II, 6, 26 e n. 66; *Introduzione*, n. 775. Del resto anche Aristotele affermerà che si ha una democrazia non quando il potere è nelle mani della maggioranza, ma quando è nelle mani dei poveri, anche se di solito questi ultimi sono in effetti più numerosi dei ricchi: vedi *Pol.*, IV, 4, 1290 a 30-b 20.

ἀδικεῖν[61]. [39] Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἴ γε ταῦτα οὕτως ἔχει, τοὺς μὲν τυράννους εἰς τὸν δῆμον θήσομεν, τοὺς δὲ ὀλίγα κεκτημένους, ἐὰν οἰκονομικοὶ ὦσιν, εἰς τοὺς πλουσίους. Καὶ ὁ Εὐθύδημος ἔφη· Ἀναγκάζει με καὶ ταῦτα ὁμολογεῖν δῆλον ὅτι ἡ ἐμὴ φαυλότης· καὶ φροντίζω μὴ κράτιστον ᾖ μοι σιγᾶν· κινδυνεύω γὰρ ἁπλῶς οὐδὲν εἰδέναι[62]. Καὶ πάνυ ἀθύμως ἔχων[63] ἀπῆλθε [καὶ] καταφρονήσας ἑαυτοῦ καὶ νομίσας τῷ ὄντι ἀνδράποδον εἶναι[64]. [40] Πολλοὶ μὲν οὖν τῶν οὕτω διατεθέντων ὑπὸ Σωκράτους οὐκέτι αὐτῷ προσῆσαν[65], οὓς καὶ βλακοτέρους[66] ἐνόμιζεν· ὁ δ' Εὐθύδημος ὑπέλαβεν οὐκ ἂν ἄλλως ἀνὴρ ἀξιόλογος γενέσθαι, εἰ μὴ ὅτι μάλιστα Σωκράτει συνείη· καὶ οὐκ ἀπελείπετο ἔτι αὐτοῦ, εἰ μή τι ἀναγκαῖον εἴη· ἔνια δὲ καὶ ἐμιμεῖτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν[67]. Ὁ δ', ὡς ἔγνω αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, ἥκιστα μὲν διετάραττεν[68], ἁπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο ἅ τε ἐνόμιζεν εἰδέναι δεῖν καὶ ἐπιτηδεύειν κράτιστα εἶναι[69].

61. Cfr. *Hier.*, 4, 11, e soprattutto *Symp.*, 4, 36; vedi anche, più in generale, *Hier.*, 4, 8-9; *Oec.*, 2, 4.

62. Soltanto adesso Eutidemo giunge alla consapevolezza non già della propria ignoranza in un determinato ambito, bensì di una ignoranza totale, completa, che non lascia altro approdo che il silenzio, un approdo per altro momentaneo, che prelude a ulteriori, positivi sviluppi: cfr. *infra*, § 40 e n. 69.

63. Per questo atteggiamento di Eutidemo cfr. *supra*, § 23 e n. 41.

64. In base alla definizione di schiavo formulata poco prima (*supra*, § 22), che considera schiavi coloro che ignorano ciò che è bello, buono e giusto.

65. Anche secondo Platone quanti venivano confutati da Socrate spesso reagivano abbandonandosi al rancore e all'ostilità nei suoi confronti: vedi *Ap.*, 21 b-d; 22 e-23 a; 23 c-d; *Gorg.*, 506 b-c; *Theaet.*, 151 c-d. Per altro in questi molti che si allontanano da Socrate, precludendosi in tal modo ogni possibilità di apprendimento dei suoi insegnamenti, potrebbero celarsi anche Crizia e Alcibiade: in proposito cfr. I, 2, 16 e n. 39; *Introduzione*, pp. 51-52 e n. 226 e 229.

66. La traduzione italiana non rende in modo del tutto adeguato il significato del termine greco, che indica propriamente chi è affetto da una stupidità che è frutto di pigrizia intellettuale. L'aggettivo risulta dunque particolarmente efficace e appropriato al contesto: Socrate ritiene che quanti, dopo essere stati sottoposti a un *elenchos*, decidono di non avere mai più a che fare con lui dimostrano di essere ancora più stupidi di quanto l'*elenchos* non abbia rivelato, in quanto la loro pigrizia, la loro inerzia intellettuale fa sì che, invece di impegnarsi per acquisire quel sapere di cui ormai sanno di essere sprovvisti, scelgano una facile via di fuga, evitando di incontrare in futuro chi ha fatto crollare le loro false certezze.

67. Cfr. PLATONE, *Ap.*, 23 c, dove Socrate afferma che alcuni suoi giovani seguaci si dedicano a imitarlo nella pratica dell'*elenchos*.

68. In realtà il verbo greco διαταράττω è più espressivo e più preciso: sta a significare, infatti, che Socrate non sconvolge più Eutidemo, rinuncia a metterlo in crisi come aveva fatto in precedenza; non è da escludersi che la presenza di

stretti a commettere delitti come i più poveri degli uomini»[61]. [39] «Dunque» riprese Socrate «se così stanno le cose, collocheremo i tiranni nel demo, mentre coloro che possiedono poco, se sono bravi amministratori, li collocheremo tra i ricchi». Ed Eutidemo: «La mia pochezza mi costringe ad ammettere anche questo, è evidente. E mi chiedo se la cosa migliore per me non sia stare zitto: infatti è probabile che io non sappia assolutamente niente»[62]. E se ne andò del tutto scoraggiato[63], disprezzando se stesso e ritenendosi davvero uno schiavo[64]. [40] Molti di quelli che Socrate aveva ridotto in una simile condizione non si avvicinavano più a lui[65] e Socrate li considerava ancora più stupidi[66]; Eutidemo, invece, capì che non sarebbe potuto diventare un uomo degno di considerazione se non avesse frequentato Socrate il più possibile, e non si separava mai da lui, se non per necessità, e imitava perfino alcune delle sue abitudini[67]. Socrate, quando comprese che Eutidemo era in una simile disposizione d'animo, smise di tormentarlo[68] e gli spiegava nel modo più semplice e più chiaro le cose che riteneva che dovesse sapere e quelle che era meglio fare[69].

questo verbo sia dovuta a una reminiscenza di un passo dell'*Ippia Minore* (dove ricorre, per altro, il semplice ταράττω), in cui Ippia reagisce all'*elenchos* a cui è stato sottoposto da Socrate accusandolo appunto di portare sempre scompiglio nella discussione, di sconvolgere i discorsi altrui (*Hipp. Mi.*, 373 b).

69. Eutidemo, al termine della prova costituita dall'*elenchos*, diviene quindi l'interlocutore, anzi il discepolo ideale, in grado di ricevere gli insegnamenti di Socrate: in effetti nelle successive conversazioni con Eutidemo (IV, 3; IV, 5; IV, 6) Socrate non farà più ricorso all'*elenchos*, che ha ormai esaurito la sua funzione, ma terrà delle vere e proprie lezioni, dei discorsi didattici, quali appunto è solito tenere alla cerchia di coloro che lo frequentano assiduamente: vedi, al riguardo, I, 4, 1 e n. 5. Questo rapido abbandono dell'*elenchos* conferma la funzione alquanto limitata che Senofonte assegna a questo tipo di procedimento: in particolare è importante sottolineare che nei *Memorabili*, come nota Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CLXXVI-CLXXVIII), l'*elenchos* è finalizzato a selezionare quanti, come Eutidemo, potranno diventare discepoli di Socrate, e non costituisce affatto, come nei dialoghi di Platone, uno strumento di ricerca comune a Socrate e al suo interlocutore: ciò è dovuto fondamentalmente al fatto che il Socrate di Senofonte, a differenza di quello di Platone, lungi dal proclamare la propria ignoranza e dal perseguire una ricerca che mette in gioco se stesso non meno dell'interlocutore, si pone costantemente come un dispensatore di insegnamenti precostituiti. In proposito cfr. anche *Introduzione*, pp. 119-121 e 124-129.

[3, 1] Τὸ μὲν οὖν λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς[1] [καὶ μηχανικοὺς][2] γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν, ἀλλὰ πρότερον τούτων ᾤετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι[3]. Τοὺς γὰρ ἄνευ τοῦ σωφρονεῖν ταῦτα δυναμένους ἀδικωτέρους τε καὶ δυνατωτέρους κακουργεῖν ἐνόμιζεν εἶναι[4]. [2] Πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας[5] ποιεῖν τοὺς συνόντας. Ἄλλοι[6] μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο· ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην[7]. [3] Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἤδη ποτέ σοι ἐπῆλθεν ἐνθυμηθῆναι ὡς ἐπιμελῶς οἱ θεοὶ ὧν οἱ ἄνθρωποι δέονται κατεσκευάκασι[8]; Καὶ ὅς, Μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐκ ἔμοιγε. Ἀλλ' οἶσθά γ', ἔφη, ὅτι πρῶτον μὲν φωτὸς δεόμεθα, ὃ ἡμῖν οἱ θεοὶ παρέχουσι; Νὴ Δί', ἔφη, ὅ γ' εἰ μὴ εἴχομεν, ὅμοιοι τοῖς τυφλοῖς ἂν ἦμεν ἕνεκά γε τῶν ἡμετέρων ὀφθαλμῶν. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀναπαύσεώς γε δεομένοις ἡμῖν νύκτα παρέχουσι, κάλλιστον ἀναπαυτήριον. Πάνυ γ', ἔφη, καὶ τοῦτο χάριτος ἄξιον. [4] Οὐκοῦν καὶ ἐπειδὴ ὁ μὲν ἥλιος φωτεινὸς ὢν τάς τε ὥρας τῆς ἡμέρας[9] ἡμῖν καὶ τἆλλα πάντα σαφηνίζει, ἡ δὲ νὺξ διὰ τὸ σκοτεινὴ εἶναι ἀσαφεστέρα

3. 1. Cioè abili uomini politici: per analoghe espressioni, sostanzialmente equivalenti, cfr. soprattutto I, 2, 15 e n. 37; IV, 2, 1 e n. 6. Questa affermazione potrebbe sembrare contraddittoria, dato che spesso nei *Memorabili* Socrate assurge al ruolo di precettore politico: si pensi, tanto per citare l'esempio più eclatante, ai primi sette capitoli del III libro; tuttavia Senofonte stesso, subito dopo, precisa e limita la portata di questa sua affermazione, aggiungendo che Socrate era convinto che, prima delle qualità proprie del buon politico, si dovesse acquisire la moderazione (cfr. *infra*, n. 3). Senofonte quindi non nega che Socrate mirasse a formare politici competenti: nega invece che si adoperasse immediatamente in tal senso, che si affrettasse verso questo obiettivo, in quanto esso poteva essere raggiunto soltanto quando gli aspiranti alla *leadership* in campo politico fossero risultati dotati di moderazione.

2. Per il testo vedi *Nota critica*.

3. Questa affermazione costituisce una ulteriore replica all'ipotetica accusa menzionata in I, 2, 17; vedi anche *Introduzione*, pp. 52-53. Ricordiamo che la moderazione, al pari della *enkrateia* (nei *Memorabili* σωφροσύνη ed ἐγκράτεια sono sostanzialmente sinonimi: cfr. I, 2, 17 e n. 40) e della giustizia, costituisce una virtù indispensabile per l'uomo politico, ma non rientra nell'ambito delle sue specifiche competenze, che sono di natura tecnica, non etica: per queste ultime cfr. soprattutto III, 6, 18 e n. 24; *Introduzione*, pp. 165-176.

4. Probabile allusione a Crizia e ad Alcibiade: cfr. I, 2, 12-16 e note relative.

5. Per una espressione simile cfr. I, 1, 20 e n. 55. Quanto all'impegno di Socrate a rendere migliori coloro che lo frequentavano, si tratta, come più volte abbiamo ricordato, di un *Leitmotiv* dei *Memorabili*: vedi soprattutto I, 4, 1 e n. 6.

6. È verosimile che Senofonte si riferisca a Platone in particolare, ma non è da escludersi che avesse in mente anche altri discepoli di Socrate autori di *logoi sokratikoi* che vertevano su questo tema; non bisogna tuttavia dimenticare che

[3, 1] Non si affrettava a far sì che i suoi amici diventassero abili a parlare e ad agire[1] [e a escogitare espedienti][2], ma riteneva che, prima di queste qualità, dovessero acquisire la moderazione[3]. Pensava, infatti, che coloro che sono abili in questi ambiti, ma privi di moderazione, siano più ingiusti e più capaci di fare del male[4]. [2] Perciò innanzi tutto cercava di fare in modo che quanti lo frequentavano dessero prova di moderazione verso gli dèi[5]. Altri[6], che sono stati presenti quando si intratteneva con altri su questo argomento, hanno riferito tali conversazioni; quanto a me, fui presente quando tenne una conversazione del genere con Eutidemo[7]. [3] «Dimmi, Eutidemo, ti è mai capitato di considerare con quanta cura gli dèi abbiano predisposto quello di cui gli uomini hanno bisogno?»[8]. E l'altro: «No, per Zeus, a me mai». «Ma sai almeno che, innanzi tutto, abbiamo bisogno della luce che gli dèi ci offrono?». «Sì, per Zeus: se non l'avessimo, saremmo come i ciechi, almeno per quanto dipende dai nostri occhi». «Ma noi abbiamo anche bisogno di riposo ed essi ci offrono la notte, tempo bellissimo per il riposo». «Senza dubbio anche questo merita riconoscenza». [4] «E poiché il sole con la sua luce illumina per noi le ore del giorno[9] e ogni altra cosa, mentre la notte con le sue tenebre rende le cose difficili da distinguere, gli dèi non hanno

la concezione di una divinità provvidenziale che emergerà in questo dialogo con Eutidemo (e che era già stata esposta nella precedente conversazione con Aristodemo il Piccolo: cfr. *infra*, n. 8) non trova alcun riscontro nei dialoghi giovanili di Platone: cfr. I, 4, 6 e n. 17.

7. Anche la conversazione con Aristodemo il Piccolo è introdotta da un'analoga dichiarazione di testimonianza autoptica (cfr. I, 4, 2); per il valore da attribuire a simili dichiarazioni vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32; II, 1, 1 e n. 1.

8. La conversazione con Eutidemo presenta numerosi punti di contatto con quella con Aristodemo il Piccolo (I, 4, 2-18): a parte riscontri specifici, che verranno man mano segnalati, in entrambi i dialoghi compare una concezione nettamente provvidenzialistica della divinità, con la differenza che in I, 4, 2-18, il disegno provvidenziale viene presentato come operante in rapporto all'uomo, mentre qui si estende all'universo intero: cfr. ancora I, 4, 6 e n. 17. Superfluo aggiungere che questo dialogo, al pari di quello con Aristodemo (cfr. in particolare I, 4, 18-19 e n. 48), assume una indiretta valenza apologetica rispetto all'accusa di empietà.

9. Il giorno (inteso come dì, vale a dire come il periodo di luce) era suddiviso in dodici ore, più lunghe o più brevi a seconda delle stagioni.

ἐστίν, ἄστρα ἐν τῇ νυκτὶ ἀνέφηναν, ἃ ἡμῖν τῆς νυκτὸς τὰς ὥρας ἐμφανίζει, καὶ διὰ τοῦτο πολλὰ ὧν δεόμεθα πράττομεν; Ἔστι ταῦτα, ἔφη. Ἀλλὰ μὴν ἥ γε σελήνη οὐ μόνον τῆς νυκτός, ἀλλὰ καὶ τοῦ μηνὸς τὰ μέρη φανερὰ ἡμῖν ποιεῖ[10]. Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [5] Τὸ δ', ἐπεὶ τροφῆς δεόμεθα, ταύτην ἡμῖν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδόναι καὶ ὥρας ἁρμοττούσας πρὸς τοῦτο παρέχειν, αἳ ἡμῖν οὐ μόνον ὧν δεόμεθα πολλὰ καὶ παντοῖα παρασκευάζουσιν, ἀλλὰ καὶ οἷς εὐφραινόμεθα; Πάνυ, ἔφη, καὶ ταῦτα φιλάνθρωπα. [6] Τὸ δὲ καὶ ὕδωρ ἡμῖν παρέχειν οὕτω πολλοῦ ἄξιον ὥστε συμφύειν τε καὶ συναύξειν τῇ γῇ καὶ ταῖς ὥραις πάντα τὰ χρήσιμα ἡμῖν, συντρέφειν δὲ καὶ αὐτοὺς ἡμᾶς καὶ μειγνύμενον πᾶσι τοῖς τρέφουσιν ἡμᾶς εὐκατεργαστότερά τε καὶ ὠφελιμώτερα καὶ ἡδίω ποιεῖν ταῦτα, καὶ ἐπειδὴ πλείστου δεόμεθα τούτου, ἀφθονέστατον αὐτὸ παρέχειν ἡμῖν; Καὶ τοῦτο, ἔφη, προνοητικόν. [7] Τὸ δὲ καὶ τὸ πῦρ πορίσαι ἡμῖν, ἐπίκουρον μὲν ψύχους, ἐπίκουρον δὲ σκότους, συνεργὸν δὲ πρὸς πᾶσαν τέχνην καὶ πάντα ὅσα ὠφελείας ἕνεκα ἄνθρωποι κατασκευάζονται[11]; Ὡς γὰρ συνελόντι εἰπεῖν, οὐδὲν ἀξιόλογον ἄνευ πυρὸς ἄνθρωποι τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων κατασκευάζονται. Ὑπερβάλλει, ἔφη, καὶ τοῦτο φιλανθρωπίᾳ[12]. [8] Τὸ δὲ τὸν ἥλιον, ἐπειδὰν ἐν χειμῶνι τράπηται[13], προσιέναι τὰ μὲν ἀδρύνοντα, τὰ δὲ ξηραίνοντα, ὧν καιρὸς διελήλυθε, καὶ ταῦτα διαπραξάμενον μηκέτι ἐγγυτέρω προσιέναι, ἀλλ' ἀποτρέπεσθαι φυλαττόμενον μή τι ἡμᾶς μᾶλλον τοῦ δέοντος θερμαίνων βλάψῃ, καὶ ὅταν αὖ πάλιν ἀπιὼν γένηται ἔνθα καὶ ἡμῖν δῆλόν ἐστιν ὅτι, εἰ προσωτέρω ἄπεισιν, ἀποπαγησόμεθα ὑπὸ τοῦ ψύχους, πάλιν αὖ τρέπεσθαι καὶ προσχωρεῖν, καὶ ἐνταῦθα τοῦ οὐρανοῦ ἀναστρέφεσθαι ἔνθα ὢν μάλιστ' ἂν ἡμᾶς ὠφελοίη; Νὴ τὸν Δί', ἔφη, καὶ ταῦτα παντάπασιν ἔοικεν ἀνθρώπων ἕνεκα γιγνομένοις. [9] Τὸ δ', ἐπειδὴ καὶ τοῦτο φανερόν, ὅτι οὐκ ἂν ὑπενέγκαιμεν οὔτε τὸ καῦμα οὔτε τὸ ψῦχος, εἰ

10. Il mese infatti faceva riferimento al ciclo lunare: iniziava e terminava con il novilunio e abbracciava un lasso di tempo di 29 giorni e 13 ore: nel calendario ateniese, pertanto, si alternavano mesi di 29 e di 30 giorni; per accordare il calendario lunare con l'anno solare, furono esperiti vari tipi di accorgimenti, dalla riforma del calendario attribuita a Solone a quella introdotta dall'astronomo Metone all'epoca di Pericle, che rimase in vigore per parecchio tempo.

11. Il fuoco viene presentato come strumento indispensabile all'esercizio delle varie *technai* anche in PLATONE, *Prot.*, 321 c-d.

12. Per il testo vedi *Nota critica*.

fatto risplendere nella notte le stelle, che rischiarano per noi le ore della notte e ci permettono di fare molte cose di cui abbiamo bisogno?». «È vero». «La luna poi ci rende riconoscibili non solo le parti della notte, ma anche quelle del mese»[10]. «Certamente». [5] «E che dire del fatto che, siccome abbiamo bisogno di cibo, gli dèi ce lo fanno crescere dalla terra e forniscono stagioni adatte a tale scopo, che ci offrono, in grande quantità e varietà, non soltanto le cose cui abbiamo bisogno, ma anche quelle che ci procurano piacere?» «Senza dubbio anche questo è un segno di amore per gli uomini»: [6] «E che dire del dono dell'acqua, così preziosa, che, insieme alla terra e alle stagioni, fa nascere e crescere tutte le piante a noi utili, e nutre anche noi e, mescolata a tutti i nostri alimenti, li rende più digeribili, più nutrienti e più gustosi? E il fatto che, siccome ce ne serve moltissima, ce la offrono in grande abbondanza?». «Anche questo è indizio di una mente previdente». [7] «E l'averci procurato il fuoco, che ci protegge dal freddo, che ci protegge dal buio, che ci offre il suo aiuto per ogni arte e per tutte le cose che gli uomini fabbricano a proprio vantaggio?[11] In effetti, per dirla in breve, delle cose utili alla vita, gli uomini senza il fuoco non ne fabbricano nessuna davvero importante». «Anche questo è straordinario per l'amore per gli uomini che dimostra»[12]. [8] E che dire del fatto che il sole, dopo il suo volgersi durante l'inverno[13], avanza facendo maturare alcuni frutti e facendone seccare altri, di cui è passata la stagione, e, fatto ciò, non si avvicina ulteriormente, ma si volge indietro, badando a non danneggiarci riscaldandoci più del necessario, e quando, allontanandosi di nuovo, giunge in un punto tale che è chiaro anche a noi che, se si spingesse oltre, congeleremmo per il freddo, di nuovo compie una conversione e si avvicina e si volge verso quella parte del cielo in cui più ci può giovare la sua presenza?». «Per Zeus, anche questi fenomeni sembrano verificarsi assolutamente a vantaggio degli uomini». [9] «E il fatto che, siccome è evidente che non potremmo sopportare né il caldo né il freddo se sopraggiunges-

13. Allusione al momento del solstizio invernale.

ἐξαπίνης γίγνοιτο, οὕτω μὲν κατὰ μικρὸν προσιέναι τὸν ἥλιον, οὕτω δὲ κατὰ μικρὸν ἀπιέναι, ὥστε λανθάνειν ἡμᾶς εἰς ἑκάτερα τὰ ἰσχυρότατα καθισταμένους; Ἐγὼ μέν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, ἤδη τοῦτο σκοπῶ, εἰ ἄρα τί ἐστι τοῖς θεοῖς ἔργον ἢ ἀνθρώπους θεραπεύειν· ἐκεῖνο δὲ μόνον ἐμποδίζει με, ὅτι καὶ τἆλλα ζῷα τούτων μετέχει. [10] Οὐ γὰρ καὶ τοῦτ', ἔφη ὁ Σωκράτης, φανερόν, ὅτι καὶ ταῦτα ἀνθρώπων ἕνεκα γίγνεταί τε καὶ ἀνατρέφεται[14]; Τί γὰρ ἄλλο ζῷον αἰγῶν τε καὶ οἰῶν καὶ βοῶν καὶ ἵππων καὶ ὄνων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τοσαῦτα ἀγαθὰ ἀπολαύει ὅσα ἄνθρωποι; Ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ πλείω ⟨ἢ⟩ τῶν φυτῶν· τρέφονται γοῦν καὶ χρηματίζονται οὐδὲν ἧττον ἀπὸ τούτων ἢ ἀπ' ἐκείνων· πολὺ δὲ γένος ἀνθρώπων τοῖς μὲν ἐκ τῆς γῆς φυομένοις εἰς τροφὴν οὐ χρῆται, ἀπὸ δὲ βοσκημάτων γάλακτι καὶ τυρῷ καὶ κρέασι τρεφόμενοι ζῶσι· πάντες δὲ τιθασεύοντες καὶ δαμάζοντες τὰ χρήσιμα τῶν ζῴων εἴς τε πόλεμον καὶ εἰς ἄλλα πολλὰ συνεργοῖς χρῶνται. Ὁμογνωμονῶ σοι καὶ τοῦτ', ἔφη· ὁρῶ γὰρ αὐτῶν καὶ τὰ πολὺ ἰσχυρότερα ἡμῶν οὕτως ὑποχείρια γιγνόμενα τοῖς ἀνθρώποις ὥστε χρῆσθαι αὐτοῖς ὅ τι ἂν βούλωνται. [11] Τὸ δ', ἐπειδὴ πολλὰ μὲν καλὰ καὶ ὠφέλιμα, διαφέροντα δὲ ἀλλήλων ἐστί, προσθεῖναι τοῖς ἀνθρώποις αἰσθήσεις ἁρμοττούσας πρὸς ἕκαστα, δι' ὧν ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν[15]· τὸ δὲ καὶ λογισμὸν[16] ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ περὶ ὧν αἰσθανόμεθα λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθάνομεν ὅπῃ ἕκαστα συμφέρει, καὶ πολλὰ μηχανώμεθα, δι' ὧν τῶν τε ἀγαθῶν ἀπολαύομεν καὶ τὰ κακὰ ἀλεξόμεθα· [12] τὸ δὲ καὶ ἑρμηνείαν[17] δοῦναι, δι' ἧς πάντων τῶν ἀγαθῶν μεταδίδομέν τε ἀλλήλοις διδάσκοντες[18] καὶ κοινωνοῦμεν[19] καὶ νόμους τιθέμεθα καὶ πολι-

14. Questa affermazione si inquadra in quella concezione utilitaristica del rapporto uomo / animale che è quella nettamente prevalente non soltanto nelle società antiche, ma anche, in ultima analisi, in tutte le società preindustriali. È particolarmente significativo che non ne sia esente neppure Senofonte (in questo caso il suo Socrate), che pure più volte dà prova di una non comune attenzione nei confronti dei comportamenti e degli atteggiamenti degli animali, non solo in un trattato specialistico come il *Cinegetico*, ma anche nella *Ciropedia*: cfr. *Cyr.*, I, 4, 4, e soprattutto II, 1, 28; IV, 1, 17. Anche nei *Memorabili* non mancano importanti spunti in tal senso: vedi in particolare II, 3, 4 e n. 13.

15. Cfr. I, 4, 5.

16. Cfr. I, 4, 13 e n. 33.

17. Cfr. I, 4, 12 e n. 31.

18. Per l'importanza del linguaggio nei processi di apprendimento cfr. III, 3, 11

sero all'improvviso, il sole si avvicina così gradualmente e così gradualmente si allontana, che ci troviamo al culmine sia del caldo sia del freddo senza accorgercene?». «Quanto a me» disse Eutidemo «mi sto già chiedendo se gli dèi abbiano qualche altra occupazione che non sia il prendersi cura degli uomini: l'unica cosa che mi lascia perplesso è che anche gli altri esseri viventi sono partecipi di questi benefici». [10] «E non è evidente» riprese Socrate «che anch'essi nascono e crescono a vantaggio degli uomini?[14] Quale altro essere vivente trae tanto profitto quanto gli uomini da capre, pecore, buoi, cavalli, asini e dagli altri animali? Ancora di più, a mio avviso, che dalle piante. Gli uomini, in effetti, ricavano nutrimento e guadagni non meno dalle piante che dagli animali: tuttavia gran parte del genere umano non utilizza come cibo i prodotti della terra, ma vive grazie al bestiame nutrendosi di latte, formaggio e carne; tutti gli uomini poi addomesticano e domano gli animali che possono essere utili e se ne servono come collaboratori sia per la guerra che per molte altre attività». «Sono d'accordo con te anche in questo: vedo infatti che perfino gli animali molto più forti di noi diventano così sottomessi agli uomini che questi possono utilizzarli come preferiscono». [11] «E che dire del fatto che, siccome esistono molte cose belle e utili, ma diverse tra loro, gli dèi hanno fornito agli uomini organi di senso adatti a ciascuna, tramite i quali possiamo godere di tutti i beni?[15] E che dire del fatto di averci dotati della capacità di ragionamento[16], grazie alla quale, ragionando su ciò che percepiamo ed esercitando la memoria, apprendiamo in che modo ogni singola cosa possa esserci utile ed escogitiamo molti mezzi per godere i beni ed evitare i mali? [12] Che dire poi del fatto che ci abbiano donato la facoltà di esprimerci[17], mediante la quale ci rendiamo partecipi di tutti i beni, insegnandoli gli uni agli altri[18], e li mettiamo in comune[19] e stabiliamo leggi e ci go-

e n. 8; per la questione del preteso rapporto tra *Mem.*, III, 3, 11, e IV, 3, 12, da un lato e l'orazione di Isocrate *A Nicocle* dall'altro, vedi ancora III, 3, 11 e n. 8.

19. Qui come altrove il verbo κοινωνεῖν è fortemente connotato in senso politico (qui allude a quella dimensione comunitaria da cui si sviluppa l'organizzazione politica vera e propria): in proposito cfr. II, 6, 24, n. 63.

τευόμεθα[20]; Παντάπασιν ἐοίκασιν, ὦ Σώκρατες, οἱ θεοὶ πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι. Τὸ δὲ καί, ἢ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ταύτῃ αὐτοὺς ἡμῖν συνεργεῖν, διὰ μαντικῆς[21] τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ἢ ἂν ἄριστα γίγνοιτο; Σοὶ δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐοίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή[22]. [13] Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς. Ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τὸ ἐμφανὲς ἰόντες διδόασι, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον[23] συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιῆ καὶ ἀγήρατον παρέχων[24], θᾶττον δὲ νοήματος[25] ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν. [14] Ἐννόει δ' ὅτι καὶ ὁ πᾶσι φανερὸς δοκῶν εἶναι ἥλιος οὐκ ἐπιτρέπει τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτὸν ἀκριβῶς ὁρᾶν, ἀλλ', ἐάν τις αὐτὸν ἀναιδῶς ἐγχειρῇ θεᾶσθαι, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται. Καὶ τοὺς ὑπηρέτας δὲ τῶν θεῶν εὑρήσεις ἀφανεῖς ὄντας· κεραυνός τε γὰρ ὅτι μὲν ἄνωθεν ἀφίεται, δῆλον, καὶ ὅτι οἷς ἂν ἐντύχῃ πάντων κρα-

20. La facoltà, propria ed esclusiva degli uomini, di comunicare mediante il linguaggio verrà considerata anche da Aristotele come l'indispensabile presupposto dell'organizzazione familiare e politica: vedi *Pol.*, I, 2, 1253 a 9-18.

21. Per le convinzioni di Socrate in materia di divinazione e il suo ricorso ad essa cfr. I, 1, 2 e n. 9; I, 1, 3 e n. 13; I, 1, 6 e n. 18; I, 1, 9 e n. 24 e 25; I, 3, 4 e n. 13 e 15; I, 4, 15 e n. 36; I, 4, 18 e n. 45; II, 6, 8 e n. 24; IV, 7, 10 e n. 16; IV, 8, 11 e n. 23; *Introduzione*, pp. 106 e 111-112.

22. Allusione al demone di Socrate: cfr. I, 4, 15 e n. 35; riguardo al demone e alle sue modalità di intervento vedi I, 1, 2 e n. 10 e 11; I, 1, 3 e n. 13; I, 1, 4 e n. 15; IV, 8, 1 e n. 1 e 2; IV, 8, 5-6 e n. 13; *Introduzione*, pp. 110-113.

23. Qui κόσμος senza dubbio significa «universo ordinato» (letteralmente, infatti, la frase in questione vale: «colui che regola e conserva l'intero universo ordinato»): in proposito cfr. I, 1, 11 e n. 30.

24. Cfr. I, 4, 18 e n. 46. Questo passo, tuttavia, trova il suo riscontro più prossimo, quasi letterale, in *Cyr.*, VIII, 7, 22, nel discorso di Ciro morente ai figli: l'unico, significativo elemento di differenza consiste nel fatto che la funzione di mantenere l'universo esente da consunzione, vecchiaia e difetti è attribuita da Ciro agli dèi *tout-court*, mentre qui Socrate distingue il dio che preserva e mantiene l'ordine dell'universo dalle altre divinità che, pur elargendo beni agli uomini, appaiono investite di un ruolo subordinato. A una prima lettura questa distinzione non può non richiamare alla mente il *Timeo* platonico, dove

verniamo?»[20]. «Sembra proprio, Socrate, che gli dèi si prendano grande cura degli uomini». «E che dire del fatto che, data la nostra incapacità di prevedere ciò che ci sarà utile in futuro, ci vengono in aiuto anche in questo, rivelando a chi li consulta tramite la divinazione[21] le cose che accadranno e insegnando in che modo possano avere l'esito migliore?». «Ma con te, Socrate, sembrano comportarsi in maniera ancora più amichevole che con gli altri, se davvero, senza essere neppure interrogati da te, ti indicano in anticipo quello che devi e quello che non devi fare»[22]. [13] «Che io dica la verità, potrai capirlo anche tu, se non starai ad aspettare di vedere comparire gli dèi in forme sensibili, ma ti accontenterai di guardare le loro opere per venerarli e onorarli. Considera che gli dèi stessi mostrano di volere così: infatti gli altri dèi, che ci elargiscono i beni, non ce ne donano nessuno apparendo alla nostra vista, e il dio che regola e mantiene l'ordine dell'intero universo[23], in cui tutte le cose sono belle e buone, e che sempre, a chi ne usufruisce, lo offre immune da consunzione, malattia e vecchiaia[24], pronto a servire in modo infallibile e più veloce del pensiero[25], ebbene questo dio si manifesta nel compiere opere così grandiose, ma è invisibile ai nostri occhi mentre le amministra. [14] Considera poi che perfino il sole, che pure sembra visibile a tutti, non permette agli uomini di osservarlo con attenzione, ma se qualcuno sfrontatamente cerca di fissarlo, lo priva della vista. E anche i servitori degli dèi scoprirai che sono invisibili: che il fulmine sia scagliato dall'alto è evidente e così pure che distrugge tutto ciò che trova sul suo cammino, ma non lo si

il Demiurgo è nettamente distinto dagli altri dèi, da lui stesso creati e da lui incaricati di provvedere alla creazione degli esseri viventi (vedi in particolare *Tim.*, 40 d-41 d). Tuttavia ciò non è sufficiente, a mio avviso, per ipotizzare una dipendenza di questo passo dal *Timeo*, la cui complessità si spinge molto oltre gli orizzonti di Senofonte: è invece probabile che qui Senofonte abbia semplicemente cercato di sovrapporre agli dèi della religione tradizionale una divinità superiore, garante dell'ordine provvidenziale del mondo: per la controversa questione delle fonti sia di questo capitolo sia della precedente conversazione con Aristodemo rinviamo a I, 4, 6 e n. 17.

25. La rapidità del pensiero è un *topos* consolidato, a partire da *Od.*, VII, 36 (cfr. *Il.*, XV, 80-83); vedi anche la sentenza attribuita a Talete da DIOGENE LAERZIO, I, 35; cfr. inoltre SOFOCLE, *Ant.*, 353-354.

τεῖ, ὁρᾶται δ' οὔτ' ἐπιὼν οὔτ' ἐγκατασκήψας οὔτε ἀπιών· καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει[26], ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν[27], φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή[28]. Ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον. [15] Ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, ὅτι μὲν οὐδὲ μικρὸν ἀμελήσω τοῦ δαιμονίου, σαφῶς οἶδα· ἐκεῖνο δὲ ἀθυμῶ, ὅτι μοι δοκεῖ τὰς τῶν θεῶν εὐεργεσίας οὐδ' ἂν εἷς ποτε ἀνθρώπων ἀξίαις χάρισιν ἀμύνεσθαι. [16] Ἀλλὰ μὴ τοῦτο ἀθύμει, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε· ὁρᾷς γὰρ ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεός, ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο, ἀποκρίνεται· Νόμῳ πόλεως[29]· νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστι κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι[30]. Πῶς οὖν ἄν τις κάλλιον καὶ εὐσεβέστερον τιμῴη θεοὺς ἢ, ὡς αὐτοὶ κελεύουσιν, οὕτω ποιῶν; [17] Ἀλλὰ χρὴ τῆς μὲν δυνάμεως μηδὲν ὑφίεσθαι· ὅταν γάρ τις τοῦτο ποιῇ, φανερὸς δήπου ἐστὶ τότε οὐ τιμῶν θεούς[31]. Χρὴ οὖν μηδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύναμιν τιμᾶν τοὺς θεούς, θαρρεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθά. Οὐ γὰρ παρ' ἄλλων γ' ἄν τις μείζω ἐλπίζων σωφρονοίη ἢ παρὰ τῶν τὰ μέγιστα ὠφελεῖν δυναμένων, οὐδ' ἂν ἄλλως μᾶλλον ἢ εἰ τούτοις ἀρέσκοι· ἀρέσκοι δὲ πῶς ἂν μᾶλλον ἢ εἰ ὡς μάλιστα πείθοιτο αὐτοῖς[32]; [18] Τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων[33] τε καὶ αὐτὸς ποιῶν[34] εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους[35] τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν[36].

26. Cfr. *Introduzione*, p. 102 e n. 472.
27. Cfr. I, 4, 9 e n. 24; I, 4, 17.
28. Cfr. ancora I, 4, 9.
29. Cfr. I, 3, 1 e n. 6; IV, 6, 2-4 e n. 5; *Introduzione*, pp. 103-104.
30. Cfr. I, 3, 3 e n. 12.
31. Qui il culto reso agli dèi si configura come un atto di devoto omaggio e di ringraziamento (cfr. I, 4, 10 e n. 27), ma subito dopo verrà ribadita la logica tradizionale del *do ut des*: al riguardo vedi anche *Introduzione*, pp. 104 e 157.
32. Riemerge di nuovo, questa volta nell'ambito del rapporto con gli dèi, l'utilitarismo che caratterizza il Socrate di Senofonte: cfr. in particolare I, 4, 18 e n. 44; II, 2, 14 e n. 27; per l'utilitarismo anche nei rapporti tra gli uomini vedi soprattutto II, 1, 28 e n. 105; *Introduzione*, pp. 156-160.
33. Cioè con discorsi di tipo didattico, in opposizione all'*elenchos* del capitolo precedente: cfr. IV, 2, 40 e n. 69; IV, 5, 1 e n. 3; vedi anche I, 4, 1 e n. 5; *Introduzione*, pp. 120-121 e n. 549.
34. Per il valore didattico dell'esempio (uno dei *Leitmotiv* dei *Memorabili*)

vede né arrivare né piombare giù né scomparire; anche i venti di per sé non sono visibili, ma i loro effetti sono manifesti ai nostri occhi e possiamo percepire il loro avvicinarsi. E l'anima dell'uomo, che più di ogni altra cosa umana è partecipe del divino[26], è palese che regna in noi[27], ma neppure essa è visibile[28]. Riflettendo su queste cose, non bisogna tenere in scarsa considerazione ciò che è invisibile, ma riconoscerne la potenza dai suoi effetti e onorare la divinità». [15] «Quanto a me» disse Eutidemo «sono sicuro, Socrate, che non incorrerò nella benché minima negligenza nei confronti della divinità, ma mi sento scoraggiato al pensiero che nessun uomo potrebbe mai ricambiare con un'adeguata gratitudine i benefici ricevuti dagli dèi». [16] «Non scoraggiarti per questo, Eutidemo: tu sai che il dio di Delfi, quando gli si domanda in che modo si possano compiacere gli dèi, risponde: 'Secondo la legge della città'[29]; e dovunque la legge prescrive di propiziarsi gli dèi offrendo sacrifici secondo le proprie possibilità[30]. E come si potrebbero onorare gli dèi in modo più bello e più pio, se non agendo come essi stessi comandano? [17] Ma non bisogna assolutamente rimanere al di sotto delle proprie possibilità: se qualcuno si comporta così, è chiaro che non onora gli dèi[31]. Perciò è necessario rendere onore agli dèi senza tralasciare nulla di quanto rientra nelle nostre possibilità, e stare di buon animo e sperare nei beni più grandi. Infatti uno non potrebbe ragionevolmente sperare di ottenere da nessun altro beni più grandi se non da coloro che possono arrecare i massimi benefici, né in altro modo se non rendendosi gradito a costoro: e come rendersi più gradito se non obbedendo loro il più possibile?»[32]. [18] Con tali discorsi[33] e con le sue stesse azioni[34] accresceva la pietà e la moderazione[35] di quanti lo frequentavano[36].

vedi soprattutto I, 2, 3 e n. 7; per il comportamento esemplare di Socrate cfr. anche IV, 4, 1 e n. 1; IV, 4, 10 e n. 23; IV, 4, 25 e n. 40.

35. La moderazione nei confronti degli dèi (cfr. *supra*, § 2 e n. 5) finisce quindi per coincidere con l'*eusebeia*, con la *pietas*: in proposito vedi ancora I, 1, 20 e n. 55.

36. La formula conclusiva riprende quasi alla lettera quella introduttiva (cfr. *supra*, § 2), secondo il modulo tradizionale della *Ringkomposition*. Anche la precedente conversazione con Aristodemo il piccolo si concludeva con l'asserita efficacia dei discorsi di Socrate nell'indurre quanti lo frequentavano a una condotta improntata alla *pietas*: cfr. I, 4, 19 e n. 47.

[4, 1] Ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἣν εἶχε γνώμην, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο[1], ἰδίᾳ τε πᾶσι νομίμως τε καὶ ὠφελίμως[2] χρώμενος καὶ κοινῇ ἄρχουσί τε ἃ οἱ νόμοι προστάττοιεν[3] πειθόμενος καὶ κατὰ πόλιν καὶ ἐν ταῖς στρατείαις οὕτως ὥστε διάδηλος εἶναι παρὰ τοὺς ἄλλους εὐτακτῶν, [2] καὶ ὅτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιστάτης[4] γενόμενος οὐκ ἐπέτρεψε τῷ δήμῳ παρὰ τοὺς νόμους ψηφίσασθαι, ἀλλὰ σὺν τοῖς νόμοις ἠναντιώθη τοιαύτῃ ὁρμῇ τοῦ δήμου ἣν οὐκ ἂν οἶμαι ἄλλον οὐδένα ἄνθρωπον ὑπομεῖναι[5]· [3] καὶ ὅτε οἱ τριάκοντα προσέταττον αὐτῷ παρὰ τοὺς νόμους τι, οὐκ ἐπείθετο· τοῖς τε γὰρ νέοις ἀπαγορευόντων αὐτῶν μὴ διαλέγεσθαι[6] καὶ προστάξάντων ἐκείνῳ τε καὶ ἄλλοις τισὶ τῶν πολιτῶν ἀγαγεῖν τινα ἐπὶ θανάτῳ[7], μόνος οὐκ ἐπείσθη, διὰ τὸ παρὰ τοὺς νόμους αὐτῷ προστάττεσθαι· [4] καὶ ὅτε τὴν ὑπὸ Μελήτου[8] γραφὴν ἔφευγε, τῶν ἄλλων εἰωθότων ἐν τοῖς δικαστηρίοις πρὸς χάριν τε τοῖς δικασταῖς διαλέγεσθαι καὶ κολακεύειν καὶ δεῖσθαι παρὰ τοὺς νόμους[9], καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα πολλῶν πολλάκις ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἀφιεμένων, ἐκεῖνος οὐδὲν ἠθέλησε τῶν εἰωθότων ἐν τῷ δικαστηρίῳ παρὰ τοὺς νόμους ποιῆσαι, ἀλλὰ ῥᾳδίως ἂν ἀφε-

4. 1. Viene qui sottolineata la coerenza tra le convinzioni di Socrate in materia di giustizia e la sua condotta, che si configura, quindi, come esemplarmente giusta (cfr. anche *infra*, § 11 e n. 23): allo stesso modo, alla fine del capitolo precedente, il suo comportamento veniva proposto come esemplare sotto il profilo della *pietas* e della moderazione: cfr. IV, 3, 18 e n. 34.

2. Ancora una volta viene ribadita l'utilità di Socrate per quanti lo frequentavano: in proposito vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 1.

3. Più avanti, nel corso della discussione con Ippia, Socrate giungerà addirittura a identificare il giusto (δίκαιον) con ciò che è conforme alla legge (νόμιμον): cfr. *infra*, §§ 12-13.

4. Per questa carica attribuita a Socrate vedi I, 1, 18 e n. 44 e 47.

5. In occasione del processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse: vedi I, 1, 18 e n. 48. Per altro, mentre nello «scritto di difesa» questo episodio viene citato come prova della *pietas* di Socrate, qui viene ricordato come dimostrazione della sua scrupolosa obbedienza alle leggi della città.

6. Cfr. I, 2, 31 e, più in generale, I, 2, 31-38, dove per altro quello che veniva messo in risalto era appunto il divieto dei Trenta, presentato come prova della loro ostilità nei confronti di Socrate (il tutto al fine di difendere Socrate dall'accusa di essere stato in rapporti di familiarità con Crizia: cfr. I, 2, 12); qui invece quello che si accampa in primo piano è la disobbedienza di Socrate agli ordini illegali dei Trenta, esaltata come prova del suo rigoroso rispetto delle leggi. Notiamo di passaggio che esiste una lieve discrepanza tra quanto asserito in questo paragrafo e in I, 2, 31-33: infatti mentre in I, 2, 31-33 il divieto fatto a Socrate di parlare con i giovani appare, per così dire, dotato di una sua veste giuridica, di una patina di legalità, in quanto inserito nelle nuove leggi varate dai Trenta, qui

[4, 1] Inoltre, anche riguardo al giusto non nascondeva le sue opinioni, ma le mostrava anche con la sua condotta[1]: nella vita privata si comportava con tutti in modo conforme alle leggi e cercando di rendersi utile[2], mentre nella vita pubblica obbediva ai magistrati in tutto ciò che le leggi prescrivono[3] sia in città sia durante le spedizioni militari, tanto da distinguersi rispetto agli altri per il suo comportamento disciplinato. [2] E così fece quando durante le assemblee, in qualità di epistate[4], non permise al popolo di esprimere un voto violando le leggi, ma insieme ad esse si oppose a una tale pressione popolare che, credo, nessun altro uomo avrebbe saputo sopportare[5]. [3] E quando i Trenta gli ordinavano qualcosa che violava le leggi, non obbediva: essi infatti gli avevano vietato di conversare con i giovani[6] e, una volta, ingiunsero a lui e ad altri cittadini di ricondurre un tale ad Atene perché fosse messo a morte[7]: lui solo disobbedì, perché l'ordine era contrario alle leggi. [4] Quando poi venne accusato da Meleto[8], mentre gli altri nei tribunali sono soliti blandire i giudici per ottenerne la benevolenza e adularli e supplicarli in violazione delle leggi[9] e, benché grazie a simili espedienti spesso molti vengano assolti dai giudici, egli non volle ricorrere, violando le leggi, a nessuna di queste pratiche usuali in tribunale ma, pur potendo facilmente essere assolto

invece Senofonte evita di fornire al divieto in questione qualsiasi patente di legittimità, anzi allude ad esso come a un divieto del tutto arbitrario e illegale: una scelta obbligata, dato che Socrate viene qui presentato come uno strenuo paladino della legalità; del resto non bisogna dimenticare che in nessun'altra fonte a noi nota troviamo il benché minimo cenno a una legge dei Trenta che vietasse a Socrate (o a chiunque altro) di conversare con i giovani: cfr. I, 2, 31 e n. 64.

7. Si tratta di Leone di Salamina: vedi *Hell.*, II, 3, 39; PLATONE, *Ap.*, 32 c-e; *Ep. VII*, 324 e-325 a; cfr. inoltre LISIA, *Contro Agorato*, 44. L'episodio è ricordato anche da altre fonti, molto più tarde (ad es. DIOGENE LAERZIO, II, 24), che quasi certamente dipendono tutte da Platone e/o da Senofonte. Di grande interesse, invece, la testimonianza di ANDOCIDE, *Sui misteri*, 94, che non menziona Socrate, né allude a lui, ma afferma che a condurre Leone ad Atene, dove venne messo a morte senza processo, fu Meleto, probabilmente il medesimo Meleto che intentò il processo a Socrate (vedi nota successiva).

8. Meleto, infatti, era colui che aveva presentato l'atto di accusa contro Socrate: cfr. I, 1, 1, n. 2; I, 2, 64 e n. 128; IV, 8, 4.

9. Nei processi, soprattutto in quelli in cui era in gioco la vita dell'imputato, assai spesso questi non esitava a supplicare i giudici, pur di essere assolto, e a far intervenire figli, familiari e amici per suscitare la loro compassione: cfr. PLATONE, *Ap.*, 34 c; 35 a-b.

θεὶς ὑπὸ τῶν δικαστῶν, εἰ καὶ μετρίως τι τούτων ἐποίησε, προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν[10]. [5] Καὶ ἔλεγε δὲ οὕτως καὶ πρὸς ἄλλους μὲν πολλάκις, οἶδα δέ ποτε αὐτὸν καὶ πρὸς Ἱππίαν τὸν Ἠλεῖον[11] περὶ τοῦ δικαίου τοιάδε διαλεχθέντα[12]. Διὰ χρόνου[13] γὰρ ἀφικόμενος ὁ Ἱππίας Ἀθήναζε παρεγένετο τῷ Σωκράτει λέγοντι πρός τινας, ὡς θαυμαστὸν εἴη τό, εἰ μέν τις βούλοιτο σκυτέα διδάξασθαί τινα ἢ τέκτονα ἢ χαλκέα[14] ἢ ἱππέα, μὴ ἀπορεῖν ὅποι ἂν πέμψας τούτου τύχοι [φασὶ δέ τινες καὶ ἵππον καὶ βοῦν τῷ βουλομένῳ δικαίους ποιήσασθαι πάντα μεστὰ εἶναι τῶν διδαξόντων][15], ἐὰν δέ τις βούληται ἢ αὐτὸς μαθεῖν τὸ δίκαιον ἢ υἱὸν ἢ οἰκέτην διδάξασθαι, μὴ εἰδέναι ὅποι ἂν ἐλθὼν τύχοι τούτου. [6] Καὶ ὁ

10. Cfr. ancora PLATONE, *Ap.*, 34 b-35 d.

11. Ippia di Elide, nato intorno alla metà del V secolo e morto in età assai tarda, fu un sofista celebre sia per il raffinato splendore della sua oratoria sia per le sue conoscenze che abbracciavano ogni ambito del sapere (cfr. *infra*, § 6 e n. 18), senza escludere nemmeno specifiche tecniche artigianali (PLATONE, *Hipp. Mi.*, 368 b-c): si occupò infatti di aritmetica, di geometria, di astronomia (*Hipp. Mi.*, 367 b-368 a; *Prot.*, 318 e), di musica (*Prot.*, 318 e), nonché di storia e di linguistica, e coltivò assiduamente la mnemotecnica (*Hipp. Mi.*, 368 d; 369 a); oltre a numerose opere in prosa (delle quali conosciamo qualche titolo), scrisse anche poemi epici, tragedie, ditirambi (cfr. ancora *Hipp. Mi.*, 368 c-d), che sono andati completamente perduti. In Platone è l'interlocutore di Socrate nei due dialoghi a lui intitolati (l'*Ippia maggiore*, di controversa autenticità, e l'*Ippia minore*), ma la testimonianza più interessante su di lui è costituita da *Prot.*, 337 c-338 b: in questo breve discorso posto sulla bocca di Ippia, Platone non soltanto ci fornisce una divertente imitazione della sua eloquenza ricca di pompose figure retoriche, ma gli attribuisce (*Prot.*, 337 c-d), sia pure *en passant*, quella netta distinzione e opposizione tra *nomos* e *physis* (accompagnata da un'altrettanto netta presa di posizione in favore di quest'ultima) che rappresenta uno dei temi centrali del dibattito filosofico dell'epoca.

12. Per questa formula introduttiva (οἶδα ... διαλεχθέντα) cfr. IV, 5, 2 e n. 4; l'uso di οἶδα, che rinvia, letteralmente, a una conoscenza autoptica, enfatizza l'attestazione di testimonianza personale: in proposito cfr. II, 7, 1 e n. 5; II, 9, 1 e n. 1; II, 10, 1 e n. 1. Quanto al valore e al significato di analoghe dichiarazioni vedi soprattutto I, 3, 1 e n. 4; I, 3, 8, n. 32; II, 1, 1 e n. 1. La conversazione con Ippia e, forse, l'intero capitolo creano notevoli problemi riguardo alla loro collocazione, in quanto risultano letteralmente fuori posto. In effetti il dialogo con Ippia interrompe la serie delle conversazioni tra Socrate ed Eutidemo, che occupano i capp. 2-3 e 5-6; inoltre, come ha giustamente rilevato Dorion (L.-A. DORION, *Introduction*, in BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXXVI-CCXXXVII), la conversazione con Ippia, che verte sul tema della giustizia, spezza il rapporto che intercorre tra IV, 2, 11-18, dove Socrate si limita a dimostrare a Eutidemo che questi ignora che cosa sia la giustizia, e IV, 6, 5-6, dove invece Socrate spiega al suo giovane amico in che cosa appunto la giustizia consista: in tal modo, tra l'altro, il lettore non può non considerare IV, 6, 5-6, come uno sbiadito e ormai scontato riassunto delle conclusioni raggiunte nel dialogo con Ippia. Nessuna

dai giudici, se appena ne avesse messa in atto qualcuna, preferì morire rimanendo fedele alle leggi che vivere trasgredendole[10]. [5] Spesso esprimeva queste sue convinzioni anche con altri e so che una volta tenne anche con Ippia di Elide[11] la seguente discussione riguardo al giusto[12]. In effetti Ippia, tornato ad Atene dopo un periodo di assenza[13], incontrò Socrate mentre questi stava spiegando ad alcuni che era proprio strano il fatto che, se si voleva che qualcuno imparasse a fare il calzolaio o il carpentiere o il fabbro[14] o il cavaliere, si sapeva benissimo dove mandarlo per ottenere questo risultato [alcuni dicono che, per chi vuole addestrare un cavallo o un bue come si deve, dappertutto è pieno di maestri][15], mentre se uno voleva o imparare lui stesso ciò che è giusto o farlo imparare a un figlio o a un servo, non sapeva dove andare per ottenere questo risultato. [6] Ippia, udite queste parole,

delle ipotesi avanzate per tentare di spiegare questa collocazione del capitolo e, in particolare, della conversazione con Ippia appare soddisfacente: pertanto ci sembra preferibile ammettere una *défaillance*, una scelta poco felice da parte di Senofonte, piuttosto che cercare di escogitare a ogni costo giustificazioni forzate e improbabili. Per un quadro esauriente dello *status quaestionis* rinviamo comunque a BANDINI-DORION, I, cit., pp. CCXXXI-CCXXXV.

13. Cfr. PLATONE, *Hipp. Ma.*, 281 a.

14. Per l'abitudine di Socrate di citare continuamente nei suoi discorsi calzolai, carpentieri, fabbri vedi soprattutto I, 2, 37 e n. 72; cfr. anche IV, 2, 22; non si deve, inoltre, dimenticare che questa abitudine è attribuita a Socrate anche da PLATONE, *Symp.*, 221 e; *Gorg.*, 490 e-491 a (riguardo a *Gorg.*, 490 e, vedi *infra*, n. 17).

15. Per il testo vedi *Nota critica*. La frase aggiunta dall'anonimo interpolatore è quasi certamente una reminiscenza di PLATONE, *Ap.*, 20 a-b: in effetti questo discorso di Socrate presenta punti di contatto con *Ap.*, 20 a-b, e la frase interpolata mira appunto ad accentuare la somiglianza dei due passi, aggiungendo una considerazione che qui manca, ma che è invece presente in Platone (forse adombrato nel generico τινες, «alcuni», a cui tale constatazione è attribuita). Per altro, la mano dell'interpolatore si rivela nella rozzezza della frase aggiunta: infatti mentre in *Ap.*, 20 a-b, Socrate nota che per i vitelli e i puledri si può trovare e pagare un istruttore che li renda belli e buoni nella ἀρετή che si addice loro, e cioè che sappia sviluppare al meglio le loro capacità, qui l'interpolatore, nel tentativo di adattare la considerazione del Socrate platonico a questo contesto, dà vita a una frase singolarmente infelice (che la traduzione italiana si è sforzata di rendere meno goffa e più comprensibile): infatti, alla lettera, il testo greco recita: «alcuni dicono che per chi vuole rendere giusti un cavallo e un bue tutto è pieno di maestri»: ma, mentre è legittimo parlare, come il Socrate dell'*Apologia* platonica, di una ἀρετή propria di un cavallo o di un bue (in quanto tale ἀρετή altro non è che l'eccellenza nelle loro specifiche capacità), suona assurda la pretesa di dotare di «giustizia» questi stessi animali, come appunto vorrebbe il nostro interpolatore.

μὲν Ἱππίας ἀκούσας ταῦτα ὥσπερ ἐπισκώπτων αὐτόν, Ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα[16]; Καὶ ὁ Σωκράτης, Ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν[17]· σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς[18] εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις[19]. Ἀμέλει, ἔφη, πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί. [7] Πότερον, ἔφη, καὶ περὶ ὧν ἐπίστασαι; Οἷον περὶ γραμμάτων ἐάν τις ἔρηταί σε, πόσα καὶ ποῖα Σωκράτους ἐστίν, ἄλλα μὲν πρότερον, ἄλλα δὲ νῦν πειρᾷ λέγειν; Ἢ περὶ ἀριθμῶν τοῖς ἐρωτῶσιν εἰ τὰ δὶς πέντε δέκα ἐστίν, οὐ τὰ αὐτὰ νῦν ἃ καὶ πρότερον ἀποκρίνῃ[20]; Περὶ μὲν τούτων, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ σύ, καὶ ἐγὼ ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω· περὶ μέντοι τοῦ δικαίου πάνυ οἶμαι νῦν ἔχειν εἰπεῖν, πρὸς ἃ οὔτε σὺ οὔτ' ἂν ἄλλος οὐδεὶς δύναιτ' ἀντειπεῖν. [8] Νὴ τὴν Ἥραν[21], ἔφη, μέγα λέγεις ἀγαθὸν εὑρηκέναι, εἰ παύσονται μὲν οἱ δικασταὶ δίχα ψηφιζόμενοι, παύσονται δ' οἱ πολῖται περὶ τῶν δικαίων ἀντιλέγοντές τε καὶ ἀντιδικοῦντες καὶ στασιάζοντες, παύσονται δ' αἱ πόλεις διαφερόμεναι περὶ τῶν δικαίων καὶ πολεμοῦσαι. Καὶ ἐγὼ

16. Il tentativo di Ippia di prendersi gioco di Socrate si ritorce contro di lui: in effetti chi esce malissimo dalla provocatoria domanda di Ippia non è Socrate, ma Ippia stesso, che si caratterizza subito come un uomo a cui interessa la novità dei discorsi, non la loro verità.

17. Pressoché identica la risposta di Socrate a un analogo rimprovero di Callicle nel *Gorgia*: vedi *Gorg.*, 490 e (ma cfr. anche *Gorg.*, 482 a-b). Non è infondato pensare a un rapporto di dipendenza diretta di Senofonte da Platone, dato che risulta difficile ammettere che in poche righe si susseguano due riferimenti così precisi, quasi delle citazioni, a un medesimo passo del *Gorgia* (*Gorg.*, 490 e-491 a: cfr. *supra*, n. 14). Sulla base di questa dipendenza, dal momento che il *Gorgia* risale, con buone probabilità, al periodo compreso tra il 391 e il 385, si può collocare la composizione del nostro capitolo dopo il 390, se per il *Gorgia* si accetta la datazione più alta, oppure dopo il 385, se invece si preferisce la datazione più bassa; in ogni caso si tratta, come è ovvio, di una indicazione che vale per questo capitolo (o forse, addirittura, soltanto per i §§ 5-25, cioè per il dialogo con Ippia), ma non necessariamente per tutto il IV libro, tanto più che, come si è visto (cfr. *supra*, n. 12), questo capitolo e, in particolare, la conversazione con Ippia appaiono curiosamente «fuori posto»: pertanto questo capitolo (o almeno il dialogo con Ippia) potrebbe essere stato scritto *prima* del resto del libro ed essere stato inserito nel IV libro soltanto in un secondo momento, quando la stesura del IV libro era stata ormai portata a termine; oppure, al contrario, il nostro capitolo (o quanto meno il dialogo con Ippia) potrebbe essere stato scritto *dopo* il resto del libro, per poi venire comunque inglobato all'interno del IV libro. Bisogna infine tenere presente che un simile *terminus post quem* (391-385), anche se esteso all'intero IV libro, costituirebbe in ogni caso un dato scarsamente significativo ai fini della datazione della sezione apomnemoneutica dei *Memorabili*: vedi *Introduzione*, n. 94.

con l'aria di prenderlo in giro, disse: «Ma tu, Socrate, ripeti sempre le stesse cose che ti ho sentito dire tanto tempo fa?»[16]. E Socrate: «E quello che è ancora più grave, Ippia, è che non solo dico sempre le stesse cose, ma anche riguardo agli stessi argomenti[17]; tu invece, forse perché il tuo sapere abbraccia tanti campi[18], non dici mai le stesse cose riguardo agli stessi argomenti»[19]. «A ogni modo» replicò Ippia «io cerco di dire sempre qualcosa di nuovo». [7] «Anche riguardo a ciò che sai? Ad esempio, riguardo alle lettere dell'alfabeto, se uno ti domandasse quante e quali lettere formano la parola Socrate, cercheresti oggi di dare una risposta diversa da quella che hai dato in precedenza? Oppure, riguardo ai numeri, a chi ti chiedesse se due volte cinque fa dieci, ora non risponderesti nello stesso modo che in passato?»[20]. «Riguardo a questi argomenti, anch'io come te, Socrate, dico sempre le stesse cose: riguardo al giusto, invece, credo proprio di poter fare, oggi, delle affermazioni che né tu né nessun altro potrebbe contestare». [8] «Per Era[21], è un bene davvero grande quello che sostieni di aver scoperto, se così i giudici smetteranno di dividersi al momento del voto, i cittadini di litigare per i propri diritti, di intentarsi processi e di alimentare lotte civili, e le città di scontrarsi per i propri diritti e di farsi guerra. E io non so proprio come potrei staccarmi

18. Cfr. *supra*, n. 11; quanto al fatto che Socrate definisca Ippia πολυμαθής, «sapiente in molti campi», si tenga presente che nella cerchia socratica doveva essere viva la polemica contro un sapere enciclopedico come quello di Ippia, visto come inevitabilmente superficiale e acritico: spunti ed echi di tale polemica si possono cogliere in vari testi, da SENOFONTE, *Symp.*, 4, 6, fino a PLATONE, *Leg.*, 819 a; ma è soprattutto in *Hipp. Mi.*, 368 b-d che la *polymathia* di Ippia acquista un particolare risalto nell'ironico elogio che ne tesse Socrate.

19. Cfr. IV, 2, 21 e n. 35. La risposta di Socrate mette ferocemente a nudo il falso sapere di Ippia, che, nella sua spasmodica ricerca di affermazioni sempre nuove con cui suscitare l'ammirazione di chi lo ascolta, non si dà alcun pensiero della mancanza di coerenza e di rigore: siamo di fronte a un efficacissimo esempio di ironia, decisamente rara nel Socrate dei *Memorabili*; superfluo precisare che si tratta di una ironia semplice (in proposito cfr. soprattutto II, 1, 14 e n. 45): per la cosiddetta ironia complessa vedi soprattutto I, 2, 36 e n. 71; II, 6, 28-29 e n. 73; *Introduzione*, pp. 115-116 e 134-135.

20. Cfr. I, 1, 9 e n. 23; vedi anche III, 10, 10 e n. 18.

21. Per questa esclamazione cfr. I, 5, 5 e n. 13. Da notare che qui è in effetti usata ironicamente per esprimere una falsa ammirazione.

μὲν οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν ἀπολειφθείην σου πρὸ τοῦ ἀκοῦσαι τηλικοῦτον ἀγαθὸν εὑρηκότος. [9] Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐκ ἀκούσῃ, πρίν γ' ἂν αὐτὸς ἀποφήνῃ, ὅ τι νομίζεις τὸ δίκαιον εἶναι· ἀρκεῖ γὰρ ὅτι τῶν ἄλλων καταγελᾷς ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, αὐτὸς δ' οὐδενὶ 'θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενός[22]. [10] Τί δέ, ὦ Ἱππία; ἔφη, οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἐγὼ ἃ δοκεῖ μοι δίκαια εἶναι οὐδὲν παύομαι ἀποδεικνύμενος; Καὶ ποῖος δή σοι, ἔφη, οὗτος ὁ λόγος ἐστίν; Εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἔφη, ἀλλ' ἔργῳ ἀποδείκνυμαι· ἢ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι; Πολύ γε νὴ Δί', ἔφη· δίκαια μὲν γὰρ λέγοντες πολλοὶ ἄδικα ποιοῦσι, δίκαια δὲ πράττων οὐδ' ἂν εἷς ἄδικος εἴη. [11] Ἤισθησαι οὖν πώποτέ μου ἢ ψευδομαρτυροῦντος ἢ συκοφαντοῦντος[23] ἢ φίλους ἢ πόλιν εἰς στάσιν ἐμβάλλοντος ἢ ἄλλο τι ἄδικον πράττοντος; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Τὸ δὲ τῶν ἀδίκων ἀπέχεσθαι οὐ δίκαιον ἡγῇ; Δῆλος εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ νῦν διαφεύγειν ἐγχειρῶν τὸ ἀποδείκνυσθαι γνώμην, ὅ τι νομίζεις τὸ δίκαιον· οὐ γὰρ ἃ πράττουσιν οἱ δίκαιοι, ἀλλ' ἃ μὴ πράττουσι, ταῦτα λέγεις. [12] Ἀλλ' ᾤμην ἔγωγ', ἔφη ὁ Σωκράτης, τὸ μὴ 'θέλειν ἀδικεῖν ἱκανὸν δικαιοσύνης ἐπίδειγμα εἶναι. Εἰ δέ σοι μὴ δοκεῖ, σκέψαι ἐὰν τόδε σοι μᾶλλον ἀρέσκῃ· φημὶ γὰρ ἐγὼ[24] τὸν νόμιμον δίκαιον εἶναι[25]. Ἆρα τὸ αὐτὸ λέγεις, ὦ Σώκρατες, νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι; [13] Ἔγωγ', ἔφη.

22. Su questo passo, di cruciale importanza, ha giustamente richiamato l'attenzione Vlastos (G. VLASTOS, *Socrates*, cit., pp. 105-106 = *Socrate*, cit., pp. 139-140): infatti dal rimprovero che Ippia muove a Socrate riusciamo a intravedere un Socrate molto diverso dal Socrate dei *Memorabili* e molto simile, invece, al Socrate dei dialoghi giovanili di Platone: un Socrate che pratica l'*elenchos* come strumento di una ricerca compiuta insieme a colui che, di volta in volta, è il suo interlocutore, un Socrate che, lungi dall'impartire lezioni su argomenti disparati, dichiara apertamente la propria ignoranza. La cosa è tanto più significativa in quanto, come nota ancora Vlastos (*ibid.*), si tratta di una sorta di svista da parte di Senofonte, che non fa mai il benché minimo cenno all'inscienza più volte proclamata dal Socrate platonico e che riduce l'*elenchos* (utilizzato in una sola delle oltre quaranta conversazioni dei *Memorabili*) a semplice strumento di selezione dei discepoli: una svista preziosa, sottolinea lo studioso, in quanto ci restituisce due tratti fondamentali del Socrate storico che Senofonte ha accuratamente soppresso in tutto il resto della sua opera, cioè la dichiarata inscienza e la costante pratica dell'*elenchos* come strumento di ricerca della verità. Per un altro accenno alla pratica dell'*elenchos* vedi comunque I, 2, 36 e n. 71; riguardo alla totale assenza nei *Memorabili* di qualsiasi riferimento all'inscienza di Socrate, cfr. ancora I, 2, 36 e n. 71, ma soprattutto I, 2, 3 e n. 6; per entrambe le questioni vedi inoltre *Introduzione*, pp. 117-129. Ricordiamo infine che C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., p. 397, sostiene che il rimprovero che Ippia muove

da te prima di aver sentito parlare del bene così importante che hai scoperto». [9] «No, per Zeus, non mi sentirai parlare, almeno non prima che tu stesso abbia spiegato che cosa ritieni che sia il giusto. Basta con il tuo prendersi gioco degli altri, interrogando e confutando tutti, senza essere disposto tu stesso a rendere conto a nessuno né a esprimere la tua opinione su nessun argomento»[22] . [10] «Ma come, Ippia? Non ti sei accorto che non smetto mai di mostrare ciò che mi sembra giusto?». «Che cosa vuoi dire con questo discorso?». «Se non con le parole, certo lo mostro con i fatti: o non ti pare che i fatti siano più probanti delle parole?». «Di gran lunga, per Zeus! Molti infatti, pur dicendo cose giuste, fanno cose ingiuste, mentre nessuno, facendo cose giuste, può essere ingiusto». [11] «Dunque, mi hai mai visto rendere una falsa testimonianza o fare il sicofante[23] o fomentare la discordia tra gli amici o nella città o compiere qualche altra azione ingiusta?». «No davvero» rispose. «E non consideri giusto astenersi da azioni ingiuste?». «È evidente, Socrate, che anche adesso cerchi di evitare di esprimere la tua opinione, cioè di spiegare che cosa ritieni che sia il giusto: infatti dici non quello che i giusti fanno, ma quello che non fanno». [12] «Ma io pensavo» replicò Socrate «che il non essere disposto a compiere azioni ingiuste fosse una dimostrazione sufficiente di giustizia; tuttavia, se non sei d'accordo, guarda se questo ti piace di più: io[24] affermo che è giusto ciò che è conforme alla legge»[25]. «Dunque, Socrate, tu intendi dire che 'conforme alla legge' e 'giusto' sono la stessa cosa?». [13] «Sì».

a Socrate in questo passo è il medesimo che gli rivolge Trasimaco in *Resp.*, 336c; 337 a; 337 e; per altro il medesimo studioso riconosce che, in casi come questo, non si può essere certi di una diretta dipendenza di Senofonte da Platone e non esclude quindi la possibilità che il comportamento qui attribuito a Socrate possa risalire al Socrate storico (*ibid.*, p. 398).

23. Cioè il delatore / ricattatore: vedi II, 9, 1, n. 4. La condotta esemplare di Socrate per quanto concerne la giustizia (cfr. *supra*, § 1 e n. 1) e l'efficacia del suo esempio verranno ribaditi a conclusione del dialogo: vedi *infra*, § 25 e n. 40.

24. Qui, come all'inizio del paragrafo nonché al § 16, la traduzione non riesce a rendere pienamente l'enfasi del pronome ἐγώ nel testo originale, in cui il pronome acquista un particolare risalto in quanto posposto al verbo, una collocazione che la traduzione italiana non può ovviamente mantenere.

25. Questa affermazione verrà ripresa alla fine del lungo discorso che Socrate pronuncerà poco dopo (*infra*, §§ 15-18); inoltre sarà ribadita nel corso di una successiva conversazione con Eutidemo: cfr. IV, 6, 6 e n. 6.

Οὐκ ἄρα αἰσθάνομαί σου ὁποῖον νόμιμον ἢ ποῖον δίκαιον λέγεις. Νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις; Ἔγωγ', ἔφη. Καὶ τίνας τούτους νομίζεις; Ἃ οἱ πολῖται, ἔφη, συνθέμενοι ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο[26]. Οὐκοῦν, ἔφη, νόμιμος μὲν ἂν εἴη ὁ κατὰ ταῦτα πολιτευόμενος, ἄνομος δὲ ὁ ταῦτα παραβαίνων; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ δίκαια μὲν ἂν πράττοι ὁ τούτοις πειθόμενος, ἄδικα δ' ὁ τούτοις ἀπειθῶν; Πάνυ μὲν οὖν. Οὐκοῦν ὁ μὲν τὰ δίκαια πράττων δίκαιος, ὁ δὲ τὰ ἄδικα ἄδικός ἐστί; Πῶς γὰρ οὔ; Ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνομος ἄδικος. [14] Καὶ ὁ Ἱππίας, Νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὕς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται; Καὶ γὰρ πόλεμον, ἔφη ὁ Σωκράτης, πολλάκις ἀράμεναι πόλεις πάλιν εἰρήνην ποιοῦνται. Καὶ μάλα, ἔφη. Διάφορον οὖν τι οἴει ποιεῖν, ἔφη, τοὺς τοῖς νόμοις πειθομένους φαυλίζων, ὅτι καταλυθεῖεν ἂν οἱ νόμοι, ἢ εἰ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις εὐτακτοῦντας ψέγοις, ὅτι γένοιτ' ἂν εἰρήνη; Ἢ καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ταῖς πατρίσι προθύμως βοηθοῦντας μέμφῃ; Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. [15] Λυκοῦργον δὲ τὸν Λακεδαιμόνιον, ἔφη ὁ Σωκράτης, καταμεμάθηκας ὅτι οὐδὲν ἂν διάφορον τῶν ἄλλων πόλεων τὴν Σπάρτην ἐποίησεν, εἰ μὴ τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις μάλιστα ἐνειργάσατο αὐτῇ[27]; Τῶν δὲ ἀρχόντων ἐν ταῖς πόλεσιν οὐκ οἶσθα ὅτι, οἵτινες ἂν τοῖς πολίταις αἰτιώτατοι ὦσι τοῦ τοῖς νόμοις πείθεσθαι, οὗτοι ἄριστοί εἰσι[28], καὶ πόλις, ἐν ᾗ μάλιστα οἱ πολῖται τοῖς νόμοις πείθονται, ἐν εἰρήνῃ τε ἄριστα διάγει καὶ ἐν πολέμῳ ἀνυπόστατός ἐστιν; [16] Ἀλλὰ μὴν καὶ

26. Si tratta della stessa definizione data da Pericle nel corso della sua discussione con Alcibiade: cfr. I, 2, 42 e n. 80.

27. Cfr. III, 5, 16 (dove per altro non si parla dell'obbedienza alle leggi, ma dell'obbedienza ai magistrati). Anche nella *Resp. Lac.* Senofonte sottolinea come sia proprio degli Spartani obbedire con il massimo zelo alle leggi e ai magistrati: vedi in particolare *Resp. Lac.*, 8, 1-3 e 5. Quanto a Licurgo, a cui i Greci attribuivano l'assetto legislativo di Sparta, si tratta di una figura leggendaria o quantomeno di storicità assai incerta, come dimostra anche il fatto che le stesse fonti antiche che lo collocano in epoche molto differenti, con oscillazioni che abbracciano un arco di tempo di ben cinque secoli (XI-VII sec. a.C.); secondo alcuni studiosi, sarebbe stato in origine una divinità (un dio della luce ovvero un dio-lupo, a seconda delle etimologie), mentre secondo altri non è necessario ricorrere a una simile ipotesi per spiegare il culto di cui godeva a Sparta, dato che spesso legislatori e fondatori di città erano oggetto di culto: una sorta di divinizzazione di Licurgo, sancita dall'autorevole responso della Pizia, è già attestata in

«Non capisco, però, che cosa intendi per 'conforme alla legge' e che cosa intendi per 'giusto'». «Ma le leggi della città» replicò Socrate «le conosci?». «Sì». «E che cosa pensi che siano?». «Ciò che i cittadini hanno scritto, dopo aver concordato quello che si deve fare e quello che si deve evitare»[26]. «Allora» riprese Socrate «non sarebbe conforme alla legge il cittadino che si attiene a queste norme e fuori legge chi le trasgredisce?». «Certamente». «E non compirebbe azioni giuste chi obbedisce ad esse e azioni ingiuste chi non obbedisce?». «Senza dubbio». «E non è giusto chi compie azioni giuste, ingiusto chi compie azioni ingiuste?». «Come no?». «Dunque chi agisce in modo conforme alla legge è giusto, mentre chi la viola è ingiusto». [14] E Ippia: «Ma, Socrate, come si potrebbero considerare una cosa seria le leggi e l'obbedienza ad esse, se spesso proprio coloro che le hanno istituite le rifiutano e le modificano?». «Ma spesso anche la guerra» ribatté Socrate «alcune città prima la provocano e poi fanno la pace». «Certamente». «E c'è differenza, secondo te, tra ritenere stolto chi obbedisce alle leggi perché tali leggi potrebbero essere abrogate, e biasimare chi in guerra osserva la disciplina perché potrebbe subentrare la pace? O disapprovi anche coloro che in guerra prestano prontamente il loro aiuto alla patria?». «No davvero, per Zeus!». [15] «E hai notato» riprese Socrate «che lo spartano Licurgo non avrebbe reso Sparta diversa dalle altre città, se non avesse instillato in essa soprattutto l'obbedienza alle leggi?[27] E tra quanti governano le città non sai che i migliori sono proprio i più capaci di indurre i cittadini a obbedire alle leggi[28] e che la città in cui i cittadini sono più obbedienti alle leggi vive nel modo migliore in tempo di pace ed è invincibile in guerra? [16] Inoltre la concordia sembra il bene più grande per le

ERODOTO, I, 65, 2-66, 1, dove si intrecciano motivi di propaganda spartana e di propaganda delfica. Quanto alle leggi a lui attribuite, esse vennero a formarsi nel corso di un lungo processo nei secoli dell'alto e soprattutto del medio arcaismo: è importante tenere presente che si trattava di leggi orali, il che contribuisce senz'altro a spiegare le forti oscillazioni della cronologia di Licurgo.

28. Questa è una delle qualità più significative che Senofonte attribuisce al re spartano Agesilao, la cui scrupolosa obbedienza alle leggi induceva i cittadini a comportarsi in modo analogo: vedi *Ages.*, 7, 2.

ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι καὶ πλειστάκις ἐν αὐταῖς αἵ τε γερουσίαι[29] καὶ οἱ ἄριστοι ἄνδρες παρακελεύονται τοῖς πολίταις ὁμονοεῖν, καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοὺς πολίτας ὀμνύναι ὁμονοήσειν, καὶ πανταχοῦ ὀμνύουσι τὸν ὅρκον τοῦτον· οἶμαι δ' ἐγὼ ταῦτα γίγνεσθαι οὐχ ὅπως τοὺς αὐτοὺς χοροὺς κρίνωσιν οἱ πολῖται, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς αὐλητὰς ἐπαινῶσιν, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ποιητὰς αἱρῶνται, οὐδ' ἵνα τοῖς αὐτοῖς ἥδωνται, ἀλλ' ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. Τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων αἱ πόλεις ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίγνονται· ἄνευ δὲ ὁμονοίας οὔτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη[30]. [17] Ἰδίᾳ δὲ πῶς μὲν ἄν τις ἧττον ὑπὸ πόλεως ζημιοῖτο, πῶς δ' ἂν μᾶλλον τιμῷτο, ἢ εἰ τοῖς νόμοις πείθοιτο[31]; Πῶς δ' ἂν ἧττον ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡττῷτο ἢ πῶς ἂν μᾶλλον νικῴη; Τίνι δ' ἄν τις μᾶλλον πιστεύσειε παρακαταθέσθαι ἢ χρήματα ἢ υἱοὺς ἢ θυγατέρας; Τίνα δ' ἂν ἡ πόλις ὅλη ἀξιοπιστότερον ἡγήσαιτο τοῦ νομίμου; Παρὰ τίνος δ' ἂν μᾶλλον τῶν δικαίων τύχοιεν ἢ γονεῖς ἢ οἰκεῖοι ἢ οἰκέται ἢ φίλοι ἢ πολῖται ἢ ξένοι; Τίνι δ' ἂν μᾶλλον πολέμιοι πιστεύσειαν ἢ ἀνοχὰς ἢ σπονδὰς ἢ συνθήκας περὶ εἰρήνης; Τίνι δ' ἂν μᾶλλον ἢ τῷ νομίμῳ σύμμαχοι ἐθέλοιεν γίγνεσθαι; Τῷ δ' ἂν μᾶλλον οἱ σύμμαχοι πιστεύσειαν ἢ ἡγεμονίαν ἢ φρουραρχίαν ἢ πόλεις; Τίνα δ' ἄν τις εὐεργετήσας ὑπολάβοι χάριν κομιεῖσθαι μᾶλλον ἢ τὸν νόμιμον; Ἢ τίνα μᾶλλον ἄν τις εὐεργετήσειεν ἢ παρ' οὗ χάριν ἀπολήψεσθαι νομίζει; Τῷ δ' ἄν τις βούλοιτο μᾶλλον φίλος εἶναι ἢ τῷ τοιούτῳ, ἢ τῷ ἧττον ἐχθρός; Τῷ δ' ἄν τις ἧττον πολεμήσειεν ἢ ᾧ [ἂν] μάλιστα μὲν φίλος εἶναι βούλοιτο, ἥκιστα δ' ἐχθρός, καὶ ᾧ πλεῖστοι μὲν φίλοι καὶ σύμμαχοι βούλοιντο εἶναι, ἐλάχιστοι δ' ἐχθροὶ καὶ πολέμιοι; [18] Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ ἀποδείκνυμαι νόμιμόν τε καὶ δίκαιον

29. Ancora un'allusione a Sparta, dove il consiglio degli anziani ovvero la gherusia (formata, come è noto, da trenta Spartiati ultrasessantenni) era una istituzione di grande peso politico; quanto agli «uomini migliori» menzionati subito dopo, si tratta di una espressione fortemente connotata in senso sociale, da intendersi come sinonimo di *kaloi kagathoi*.

30. Ancora una volta vengono posti sulla stesso piano il governo della città e quello della casa: in proposito cfr. soprattutto I, 1, 7 e n. 19; III, 4, 6 e n. 11; III, 4, 12 e n. 17; III, 6, 4 e n. 11; III, 6, 14-15 e n. 20.

31. Una simile considerazione (come del resto quella immediatamente seguente) risulta piuttosto incauta e poco felice, se posta in relazione con le vicen-

città e molto spesso in esse i consigli degli anziani[29] e gli uomini migliori esortano i concittadini alla concordia, e dappertutto in Grecia vige la norma che i cittadini giurano di mantenere la concordia e dappertutto pronunciano questo giuramento. Io credo che ciò avvenga non affinché i cittadini preferiscano gli stessi cori o elogino gli stessi flautisti o scelgano gli stessi poeti o godano degli stessi piaceri, ma affinché obbediscano alle leggi. Infatti, se i cittadini si attengono ad esse, le città diventano davvero forti e prospere, mentre senza la concordia nessuna città potrebbe essere ben governata, nessuna casa ben amministrata[30]. [17] E, come privato cittadino, in che modo si potrebbe incorrere in meno punizioni e ricevere più onori da parte della città se non obbedendo alle leggi?[31] E in che modo si potrebbero riportare meno sconfitte e più vittorie in tribunale? A chi si affiderebbero con maggior fiducia il denaro, i figli e le figlie? Chi la città intera riterrebbe più affidabile del cittadino che rispetta le leggi? Da chi più che da lui otterrebbero quanto spetta loro i genitori, i parenti, i servi, gli amici, i concittadini, gli stranieri? Di chi i nemici si fiderebbero di più per una tregua o per un armistizio o per un trattato di pace? Con chi, se non con l'uomo rispettoso della legge, si vorrebbe stringere alleanza? A chi gli alleati affiderebbero con maggior fiducia la direzione di una guerra o il comando di una guarnigione o le città? Da chi, se non dall'uomo rispettoso della legge, ci si aspetterebbe gratitudine per avergli fatto del bene? E a chi si farebbe del bene più volentieri se non a colui che si pensa che sarà riconoscente? A chi, se non a un uomo simile, si vorrebbe essere più amici e a chi meno nemici? A chi meno si vorrebbe far guerra se non a colui al quale si desidera essere il più possibile amici e il meno possibile nemici, e di cui moltissimi desiderano essere amici e alleati, e pochissimi avversari e nemici? [18] Io dunque, Ippia, dichiaro che 'con-

de dello stesso Socrate che, nonostante il suo scrupoloso e tenace rispetto delle leggi, non evitò né di incappare in un processo né di essere condannato a morte. È chiaro, per altro, che qui Socrate prende come punto di riferimento una ipotetica città ideale, nella quale chi non viola le leggi non ha nulla da temere.

εἶναι[32]· σὺ δ' εἰ τἀναντία γιγνώσκεις, δίδασκε. Καὶ ὁ Ἱππίας, Ἀλλὰ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὔ μοι δοκῶ τἀναντία γιγνώσκειν οἷς εἴρηκας περὶ τοῦ δικαίου. [19] Ἀγράφους[33] δέ τινας οἶσθα, ἔφη, ὦ Ἱππία, νόμους; Τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους. Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν, ἔφη, ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὺς ἔθεντο; Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, οἵ γε οὔτε συνελθεῖν ἅπαντες ἂν δυνηθεῖεν οὔτε ὁμόφωνοί εἰσι; Τίνας οὖν, ἔφη, νομίζεις τεθεικέναι τοὺς νόμους τούτους; Ἐγὼ μέν, ἔφη, θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι· καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν. [20] Οὐκοῦν καὶ γονέας τιμᾶν πανταχοῦ νομίζεται; Καὶ τοῦτο, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ μήτε γονέας παισὶ μείγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσιν; Οὐκέτι μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὗτος θεοῦ νόμος εἶναι. Τί δή; ἔφη. Ὅτι, ἔφη, αἰσθάνομαί τινας παραβαίνοντας αὐτόν. [21] Καὶ γὰρ ἄλλα πολλά, ἔφη, παρανομοῦσιν· ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν[34], ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες, οἱ δὲ βιαζόμενοι. [22] Καὶ ποίαν, ἔφη, δίκην, ὦ Σώκρατες, οὐ δύνανται διαφεύγειν γονεῖς τε παισὶ καὶ παῖδες γονεῦσι μειγνύμενοι; Τὴν μεγίστην νὴ Δί', ἔφη· τί γὰρ ἂν μεῖζον πάθοιεν ἄνθρωποι τεκνοποιούμενοι τοῦ κακῶς τεκνοποιεῖσθαι; [23] Πῶς οὖν, ἔφη, κακῶς οὗτοι τεκνοποιοῦνται, οὓς γε οὐδὲν κωλύει ἀγαθοὺς αὐτοὺς ὄντας ἐξ ἀγαθῶν παιδοποιεῖσθαι; Ὅτι νὴ Δί', ἔφη, οὐ μόνον ἀγαθοὺς δεῖ τοὺς ἐξ ἀλλήλων παιδοποιουμένους εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀκμάζοντας τοῖς σώμασιν. Ἢ δοκεῖ σοι ὅμοια τὰ σπέρματα εἶναι τὰ

32. Il discorso di Socrate, ampio e accuratamente elaborato (si pensi soltanto alla lunga serie di interrogative retoriche del § 17), si conclude, secondo il modulo della *Ringkomposition*, ribadendo enfaticamente l'affermazione enunciata al § 12.

33. Come si ricava sia dalla risposta di Ippia sia dalla discussione successiva, qui per «leggi non scritte» (ἄγραφοι νόμοι) si intendono quelle norme che sono comuni a tutti i popoli; si tratta, sostanzialmente, delle stesse norme che Aristotele, in un passo assai noto, chiama «legge comune», costituita appunto da quelle leggi non scritte che sono da tutti riconosciute (ARISTOTELE, *Rhet.*, I, 10, 1368 b 8-10). Tuttavia mentre qui il carattere universale delle «leggi non scritte» è un sicuro indizio della loro origine divina, per Aristotele la legge comune altro non è che la legge di natura, tanto è vero che, citando *Ant.*, 456-457, piega al significato di leggi di natura anche gli ἄγραπτα νόμιμα a cui si è appellata Antigone (*Ant.*, 354-355) per sostenere il diritto a seppellire Polinice (ARISTOTELE, I, 12, *Rhet.*, 1373 b 3-13). Per un'accu-

forme alla legge' e 'giusto' sono la stessa cosa[32]. Ma se tu hai un'opinione contraria, insegnamela». E Ippia: «Ma, per Zeus, non mi sembra di avere un'opinione contraria a quella che tu, Socrate, hai esposto riguardo al giusto». [19] «E leggi non scritte[33] ne conosci, Ippia?». «Sì, quelle che in ogni paese sono osservate negli stessi ambiti». «Potresti dire che le hanno istituite gli uomini?». «E come sarebbe stato possibile, dal momento che non avrebbero potuto riunirsi tutti insieme e non parlano la stessa lingua?». «Allora chi pensi che abbia stabilito queste leggi?». «Io penso che siano stati gli dèi a dare queste leggi agli uomini: in effetti presso tutti gli uomini la prima norma è quella di venerare gli dèi». [20] «E non vige dappertutto anche la norma di onorare i genitori?». «Sì, anche questa». «E quella che i genitori non devono unirsi ai figli né i figli ai genitori?». «Ma questa, Socrate, non mi pare una legge di un dio». «E perché?». «Perché» rispose Ippia «vedo che alcuni la violano». [21] «Anche molte altre leggi vengono violate. Tuttavia chi trasgredisce le leggi stabilite dagli dèi paga una pena a cui l'uomo non può sfuggire in alcun modo[34], come invece riescono a fare alcuni che violano le leggi istituite dagli uomini, in alcuni casi perché non vengono scoperti, in altri perché ricorrono alla forza». [22] «E a quale punizione, Socrate, non possono sfuggire i genitori che si uniscono ai figli e i figli che si uniscono ai genitori?». «Alla più terribile, per Zeus! Infatti che cosa potrebbe capitare di peggio agli uomini, quando fanno figli, che generare figli deformi?». [23] «E come mai costoro mettono al mondo figli deformi, dal momento che nulla impedisce loro, se sono validi, di procreare da donne valide?». «Perché, per Zeus, è necessario che coloro che fanno un figlio insieme non solo siano validi, ma anche nel fiore dell'età. O ti sembra che il seme di

rata disamina della questione delle «leggi non scritte» e delle sue implicazioni ideologiche e culturali rinviamo all'ormai classico contributo di G. CERRI, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli, 1979 (cfr. in particolare pp. 33-49; 65-77; 95-105).

34. Il fatto che la violazione di leggi stabilite dagli dèi comporti automaticamente una inevitabile punizione rinvia a quella concezione provvidenziale della divinità che è al centro sia del dialogo con Aristodemo (I, 4, 2-18), sia, come abbiamo visto, della prima delle conversazioni didattiche con Eutidemo (IV, 3, 3-17); cfr. anche *infra*, § 24 e n. 39.

τῶν ἀκμαζόντων τοῖς τῶν μήπω ἀκμαζόντων ἢ τῶν παρηκμακότων[35]; Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐκ εἰκὸς ὅμοια εἶναι. Πότερα οὖν, ἔφη, βελτίω; Δῆλον ὅτι, ἔφη, τὰ τῶν ἀκμαζόντων. Τὰ τῶν μὴ ἀκμαζόντων ἄρα οὐ σπουδαῖα; Οὐκ εἰκὸς μὰ Δί'[36], ἔφη. Οὐκοῦν οὕτω γε οὐ δεῖ παιδοποιεῖσθαι; Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν οἵ γε οὕτω παιδοποιούμενοι ὡς οὐ δεῖ παιδοποιοῦνται; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. Τίνες οὖν ἄλλοι, ἔφη, κακῶς ἂν παιδοποιοῖντο, εἴ γε μὴ οὗτοι[37]; Ὁμογνωμονῶ σοι, ἔφη, καὶ τοῦτο. [24] Τί δέ; Τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντευεργετεῖν οὐ πανταχοῦ νόμιμόν ἐστι; Νόμιμον (μέν), ἔφη· παραβαίνεται δὲ καὶ τοῦτο. Οὐκοῦν καὶ οἱ τοῦτο παραβαίνοντες δίκην διδόασι, φίλων μὲν ἀγαθῶν ἔρημοι γιγνόμενοι[38], τοὺς δὲ μισοῦντας ἑαυτοὺς ἀναγκαζόμενοι διώκειν; Ἢ οὐχ οἱ μὲν εὖ ποιοῦντες τοὺς χρωμένους ἑαυτοῖς ἀγαθοὶ φίλοι εἰσίν, οἱ δὲ μὴ ἀντευεργετοῦντες τοὺς τοιούτους διὰ μὲν τὴν ἀχαριστίαν μισοῦνται ὑπ' αὐτῶν, διὰ δὲ τὸ μάλιστα λυσιτελεῖν τοῖς τοιούτοις χρῆσθαι τούτους μάλιστα διώκουσι; Νὴ τὸν Δί', ὦ Σώκρατες, ἔφη, θείοις ταῦτα πάντα ἔοικε· τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι[39]. [25] Πότερον οὖν, ὦ Ἱππία, τοὺς θεοὺς ἡγῇ τὰ δίκαια νομοθετεῖν ἢ ἄλλα τῶν δικαίων; Οὐκ ἄλλα μὰ Δί', ἔφη· σχολῇ γὰρ ἂν ἄλλος γέ τις τὰ δίκαια νομοθετήσειεν, εἰ μὴ θεός. Καὶ τοῖς θεοῖς ἄρα, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι ἀρέσκει.

35. Cfr. *Resp. Lac.*, 1, 6, dove Senofonte afferma che Licurgo, a fini eugenetici, aveva stabilito che gli uomini non potessero sposarsi quando preferivano, ma fossero obbligati a farlo nell'età del massimo vigore fisico. È per altro improbabile che gli Spartiati dovessero sposarsi tutti alla stessa età, come avveniva a Creta (cfr. STRABONE, IX, 4, 20, che fa risalire questa notizia a Eforo), mentre è più verosimile che esistesse un limite di età entro il quale coloro che avevano compiuto la ἀγωγή (l'educazione collettiva per classi di età, che durava dai sette anni ai venti) erano tenuti a sposarsi: secondo A. BRELICH, *Paides e parthenoi*, Roma, 1969, p. 125, si trattava quasi certamente dei trent'anni; cfr. anche PLATONE, *Leg.*, 721 a-b; 785 b; dove l'età prescritta per il matrimonio è, per gli uomini, quella compresa tra i trenta e i trentacinque anni, mentre in *Leg.*, 772 d-e, è quella compresa tra i venticinque e i trentacinque (per le ragazze, invece, viene indicata una età molto più bassa, tra i sedici e i venti anni: vedi ancora *Leg.*, 785 b).

36. Anche per Aristotele il seme di un uomo troppo giovane o troppo vecchio è inadeguato, difettoso, e fa sì che il frutto del concepimento sia non già un figlio deforme (come affermerà Socrate poco sotto), bensì una figlia femmina: infatti soltanto se il seme maschile non riesce a plasmare compiutamente la massa sanguigna inerte presente nell'utero della donna, può verificarsi il concepimento di una bambina, evento che rappresenta comunque un *teras*, una anomalia (sia pur necessaria) nell'ambito di un processo riproduttivo in cui il seme maschile, se è

chi è nel fiore dell'età sia uguale a quello di chi non lo è ancora o a quello di chi non lo è più?»[35]. «No, per Zeus, non è verosimile che lo sia». «E quale è migliore?». «È evidente, quello di chi è nel fiore dell'età». «Allora il seme di chi non è nel fiore dell'età non è buono?». «È improbabile, per Zeus»[36]. «Dunque in tali condizioni non bisogna fare figli?». «No, certo». «Perciò quelli che fanno figli in queste condizioni li fanno come non si devono fare?». «Mi pare di sì». «Chi altri allora metterebbe al mondo figli deformi, se non costoro?»[37]. «Sono d'accordo con te anche in questo». [24] «E poi? Non è legge dappertutto ricambiare, facendogli del bene, chi ci fa del bene?». «È legge. Ma anch'essa viene violata». «Ma quelli che la violano non vengono puniti anch'essi, dato che rimangono privi di buoni amici[38] e sono costretti a correre dietro a gente che li detesta? E non è vero che quanti fanno del bene a chi li frequenta sono buoni amici, mentre coloro che non contraccambiano le persone di questo genere vengono loro in odio a causa della loro ingratitudine, ma continuano a cercare la loro compagnia più di ogni altra perché frequentarli è molto vantaggioso?». «Per Zeus, sembra proprio, Socrate, che tutto ciò sia opera degli dèi: il fatto che le leggi abbiano in se stesse la punizione per chi le viola mi pare che sia dovuto a un legislatore superiore all'uomo»[39]. [25] «Dunque, Ippia, tu credi che gli dèi stabiliscano leggi giuste o diverse dal giusto?». «Non certo diverse, per Zeus! Difficilmente un altro potrebbe stabilire leggi giuste, se non un dio». «Allora, Ippia, agli dèi piace che 'giusto' e 'conforme alla legge' siano la stessa cosa».

esente da difetti, non può che vincere la facoltà di resistenza propria della materia, informandola compiutamente di sé e dando quindi luogo al concepimento di un maschio, tanto più simile al padre quanto più il seme paterno è in grado di plasmare a sua immagine la materia: il che spiega appunto perché le femmine nascano prevalentemente da padri troppo giovani o troppo vecchi (ARISTOTELE, *Gen. an.*, 766 b 7-31).

37. Nel senso che, in caso di incesto padre / figlia ovvero madre / figlio, nessuno dei due partner è nel fiore dell'età, dato che uno non lo è più e l'altro non lo è ancora: pertanto da tali unioni non possono che nascere figli deformi.

38. Cfr. II, 2, 14 e n. 28.

39. Cfr. *supra*, § 21 e n. 34.

Τοιαῦτα λέγων τε καὶ πράττων δικαιοτέρους ἐποίει τοὺς πλησιάζοντας[40].

[5, 1] Ὡς δὲ καὶ εὐτακτοτέρους[1] ἐποίει τοὺς συνόντας αὐτῷ, νῦν αὖ τοῦτο λέξω. Νομίζων γὰρ ἐγκράτειαν[2] ἀγαθὸν εἶναι τῷ μέλλοντι καλόν τι πράξειν, πρῶτον μὲν αὐτὸς φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσιν ἠσκηκὼς αὐτὴν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων, ἔπειτα διαλεγόμενος προετρέπετο πάντων μάλιστα τοὺς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν[3]. [2] Ἀεὶ μὲν οὖν περὶ τῶν πρὸς ἀρετὴν χρησίμων αὐτός τε διετέλει μεμνημένος καὶ τοὺς συνόντας πάντας ὑπομιμνήσκων· οἶδα δέ ποτε αὐτὸν καὶ πρὸς Εὐθύδημον περὶ ἐγκρατείας τοιάδε διαλεχθέντα[4]· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἆρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν; Ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα, ἔφη. [3] Ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; Ἥκιστα, ἔφη. Ἴσως γὰρ ἐλευθέριον φαίνεταί σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα, εἶτα τὸ ἔχειν τοὺς κωλύσοντας τὰ τοιαῦτα ποιεῖν ἀνελεύθερον νομίζεις; Παντάπασί γ' ἔφη. [4] Παντάπασι ἄρα σοι δοκοῦσι οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι; Νὴ τὸν Δί' εἰκότως. Πότερα δέ σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς κωλύεσθαι μόνον τὰ κάλλιστα πράττειν ἢ καὶ ἀναγκάζεσθαι τὰ αἴσχιστα ποιεῖν; Οὐδὲν ἧττον ἔμοιγ', ἔφη, δοκοῦσι ταῦτα ἀναγκάζεσθαι ἢ ἐκεῖνα κωλύεσθαι.

40. La conclusione del capitolo, che riprende quasi alla lettera quella del capitolo precedente (cfr. IV, 3, 18 e n. 36), ribadisce ancora una volta l'influenza positiva di Socrate nei confronti di quanti lo frequentavano, anzi addirittura di quanti si accostavano a lui. Una conclusione molto simile si legge, per altro, anche alla fine del dialogo con Aristodemo: vedi I, 4, 19 e n. 47. Più in generale, la conclusione di questo capitolo, al pari dell'*incipit* e della conclusione del capitolo precedente, intende sottolineare come Socrate fornisse un contributo decisivo al miglioramento morale di coloro che si intrattenevano con lui: per questo *Leitmotiv* dei *Memorabili* (che verrà ancora ripreso nell'*incipit* del prossimo capitolo) vedi soprattutto I, 4, 1 e n. 6. Per un altro importante *Leitmotiv*, quello dell'efficacia didattica dell'esempio, qui riproposto per l'ennesima volta, vedi soprattutto I, 2, 3 e n. 7.

5. 1. Per il testo vedi *Nota critica*. Un comportamento disciplinato, quale è quello costantemente mostrato da Socrate (cfr. IV, 4, 1), non può che trovare il suo indispensabile fondamento nella *enkrateia*, di cui Socrate rappresenta un esempio eccellente: del resto, come abbiamo visto, per il Socrate dei *Memorabili* è la *enkrateia*, e non la conoscenza, a costituire il fondamento della virtù: cfr. I, 5, 4 e n. 11; *Introduzione*, pp. 141-149.

Con tali discorsi e con tali azioni rendeva più giusti coloro che gli si avvicinavano[40].

[5, 1] Spiegherò ora in che modo rendeva anche più disciplinati[1] quanti lo frequentavano. Poiché riteneva che il dominio di sé[2] fosse un bene per chi intende compiere qualcosa di bello, innanzi tutto mostrava a quelli che lo frequentavano di praticarlo più di chiunque altro; in secondo luogo, più di chiunque altro, li indirizzava al dominio di sé con i suoi discorsi[3]. [2] Perciò continuava ad avere sempre presente ciò che giova al conseguimento della virtù e a rammentarlo a tutti coloro che gli stavano accanto. E so che una volta tenne anche con Eutidemo la seguente discussione sul dominio di sé[4]. «Dimmi, Eutidemo, ritieni che la libertà sia un possesso bello e grandioso per un uomo e per una città?». «Più di qualsiasi altro» rispose. [3] «E chi si lascia dominare dai piaceri del corpo e, a causa di tali piaceri, non è in grado di compiere le azioni migliori lo ritieni un uomo libero?». «Niente affatto». «Allora ti pare proprio di un uomo libero compiere le azioni migliori, mentre consideri indegno di un uomo libero avere chi impedirà di compierle?». «Assolutamente». [4] «Dunque coloro che sono incapaci di dominarsi ti sembrano uomini non liberi nel modo più assoluto?». «Sì, per Zeus, a buon diritto». «E ti pare che essi siano soltanto impediti di compiere le azioni più belle o che siano anche costretti a commettere quelle più brutte?». «Mi sembra che siano costretti a queste non meno di quanto siano impediti

2. Sulla *enkrateia* vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 1 e 2; I, 5, 4 e n. 11; *Introduzione*, pp. 141-152; sulla utilità sociale della *enkrateia* cfr. soprattutto I, 6, 9 e n. 17; II, 6, 1 e n. 6; *infra*, § 10; per la *enkrateia* come virtù indispensabile all'uomo politico vedi I, 5, 1 e n. 4; I, 5, 3, n. 10; II, 1, 1-7; *Introduzione*, pp. 174-175 e 176-178.

3. Cioè, ancora una volta, con discorsi di tipo didattico: vedi IV, 3, 18 e n. 33; cfr. anche I, 4, 1 e n. 5; *Introduzione*, pp. 120-121 e n. 549. Il contesto conferma che, qui come altrove (a eccezione, cioè, di I, 4, 1), il significato del verbo προτρέπω è appunto quello di «spingere», «indirizzare», «indurre»: in proposito vedi I, 7, 1 e n. 2; *Introduzione*, n. 555. Da notare, inoltre, che l'*incipit* di questo capitolo, affermando che Socrate induceva i suoi compagni a praticare la *enkrateia*, completa e integra la conclusione del capitolo precedente: cfr. IV, 4, 25 e n. 40.

4. Ricorre qui una formula introduttiva molto simile a quella utilizzata per il dialogo con Ippia: cfr. IV, 4, 5 e n. 12.

[5] Poiους δέ τινας δεσπότας ἡγῇ τοὺς τὰ μὲν ἄριστα κωλύοντας, τὰ δὲ κάκιστα ἀναγκάζοντας; Ὡς δυνατὸν νὴ Δί', ἔφη, κακίστους. Δουλείαν δὲ ποίαν κακίστην νομίζεις εἶναι; Ἐγὼ μέν, ἔφη, τὴν παρὰ τοῖς κακίστοις δεσπόταις. Τὴν κακίστην ἄρα δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν[5]; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. [6] Σοφίαν δέ, τὸ μέγιστον ἀγαθόν, οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀκρασία[6] εἰς τοὐναντίον ἐμβάλλειν; Ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν, ἀφέλκουσα πρὸς τὰ ἡδέα, καὶ πολλάκις αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἱρεῖσθαι[7]; Γίγνεται τοῦτ', ἔφη. [7] Σωφροσύνην[8] δέ, ὦ Εὐθύδημε, τίνι ἂν φαίημεν ἧττον ἢ τῷ ἀκρατεῖ προσήκειν; Αὐτὰ γὰρ δήπου τὰ ἐναντία σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν. Ὁμολογῶ καὶ τοῦτο, ἔφη. Τοῦ δ' ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει οἴει τι κωλυτικώτερον ἀκρασίας εἶναι; Οὔκουν ἔγωγ', ἔφη. Τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι ποιοῦντος καὶ τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν πείθοντος καὶ τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν ἀναγκάζοντος οἴει τι ἀνθρώπῳ κάκιον εἶναι; Οὐδέν, ἔφη. [8] Οὐκοῦν τὴν ἐγκράτειαν[9] τῶν ἐναντίων ἢ τὴν ἀκρασίαν εἰκὸς τοῖς ἀνθρώποις αἰτίαν εἶναι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ τὸ τῶν ἐναντίων [τὸ] αἴτιον εἰκὸς ἄριστον εἶναι; Εἰκὸς γάρ, ἔφη. Ἔοικεν ἄρ', ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἄριστον ἀνθρώπῳ ἐγκράτεια εἶναι; Εἰκότως γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες. [9] Ἐκεῖνο δέ, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἤδη πώποτε ἐνεθυμήθης; Ποῖον; ἔφη. Ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἡδέα, ἐφ' ἅπερ μόνα δοκεῖ ἡ ἀκρασία τοὺς ἀνθρώπους ἄγειν, αὐτὴ μὲν οὐ δύναται ἄγειν, ἡ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα

5. Per la schiavitù costituita dalla soggezione ai piaceri cfr. I, 5, 5 e n. 14.

6. Così, qui e in seguito, è stato tradotto il greco ἀκρασία, sostanzialmente equivalente ad ἀκράτεια, come dimostra anche il fatto che sia sistematicamente utilizzato in opposizione a ἐγκράτεια: in proposito cfr. anche *Introduzione*, pp. 141-143.

7. Questo discorso di Socrate sembra contraddire, almeno in parte, quanto affermato in III, 9, 4-5, cioè la teoria della virtù-scienza (cfr. III, 9, 4-5 e n. 5): per una dettagliata disamina di questo paragrafo rinviamo a *Introduzione*, pp. 141-146.

8. Così, qui e altrove, è stato tradotto il greco σοφρωσύνη, in Senofonte sostanzialmente sinonimo di ἐγκράτεια: cfr. I, 2, 17 e n. 40.

9. In questo paragrafo e in quello seguente la ἐγκράτεια viene contrapposta alla ἀκράσια: dato che quest'ultimo termine è stato tradotto con «intemperanza», risulterebbe indubbiamente efficace tradurre ἐγκράτεια con «temperanza»; d'altro canto una simile traduzione offuscherebbe almeno in parte il significato di

in quelle». [5] «E che genere di padroni credi che siano quelli che impediscono le azioni migliori e costringono alle peggiori?». «Per Zeus, i peggiori possibili». «E quale schiavitù consideri la peggiore?». «Secondo me, quella presso i padroni peggiori». «Dunque coloro che non sanno dominarsi sono soggetti alla schiavitù peggiore?»[5]. «Mi pare di sì». [6] «E non ti sembra che l'intemperanza[6], tenendo lontana dagli uomini la sapienza, che è il bene più grande, li faccia precipitare nel suo opposto? E non ti sembra che essa impedisca loro di prestare attenzione alle cose utili e di riconoscerle, trascinandoli verso i piaceri, e spesso, confondendoli mentre percepiscono i beni e i mali, faccia sì che scelgano il peggio invece del meglio?»[7]. «È proprio così» rispose. [7] «E la moderazione[8], Eutidemo, a chi potremmo dire che appartenga meno che all'intemperante? Infatti sono opposti gli effetti della moderazione e quelli dell'intemperanza». «Sono d'accordo anche su questo» rispose. «E, riguardo al prendersi cura di ciò di cui bisogna prendersi cura, pensi che qualcosa lo impedisca più dell'intemperanza?». «Io credo di no». «E pensi che per l'uomo ci sia qualcosa di peggiore di ciò che gli fa scegliere le cose dannose invece di quelle utili, e lo persuade a prendersi cura di quelle e a trascurare queste, e lo costringe a comportarsi in modo opposto a quello delle persone dotate di moderazione?». «No di certo». [8] «E il dominio di sé[9] non è verosimile che sia causa per gli uomini di effetti opposti a quelli dell'intemperanza?». «Senza dubbio» rispose. «E non è verosimile che la causa di tali effetti opposti sia un'ottima cosa?». «Sì». «Allora, Eutidemo, non ti sembra che il dominio di sé sia un'ottima cosa per l'uomo?». «Così pare, Socrate». [9] «E a quest'altra cosa, Eutidemo, hai mai pensato?». «A che cosa?». «Al fatto che l'intemperanza non è in grado di condurre gli uomini neppure a quei piaceri ai quali soli sembra in grado di condurli, mentre il dominio di sé fa sì che

ἐγκράτεια, che sta appunto a indicare la capacità di controllare i desideri che provengono dal corpo dell'uomo (cfr. *infra*, § 9 e n. 11) e che, appunto, abbiamo sempre tradotto con «dominio di sé»: pertanto abbiamo preferito mantenere questa traduzione anche qui e nei paragrafi successivi, privilegiando l'uniformità della terminologia rispetto all'efficacia espressiva.

ἥδεσθαι ποιεῖ[10]. Πῶς; ἔφη. [Ὥσπερ] Ἡ μὲν ἀκρασία οὐκ ἐῶσα καρτερεῖν οὔτε λιμὸν οὔτε δίψος οὔτε ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν οὔτε ἀγρυπνίαν[11], δι' ὧν μόνων ἔστιν ἡδέως μὲν φαγεῖν τε καὶ πιεῖν καὶ ἀφροδισιάσαι, ἡδέως δ' ἀναπαύσασθαί τε καὶ κοιμηθῆναι, [καὶ] περιμείναντας καὶ ἀνασχομένους, ἕως ἂν ταῦτα ὡς ἔνι ἥδιστα γένηται, κωλύει τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τε καὶ συνεχεστάτοις ἀξιολόγως ἥδεσθαι· ἡ δ' ἐγκράτεια μόνη ποιοῦσα καρτερεῖν τὰ εἰρημένα μόνη καὶ ἥδεσθαι ποιεῖ ἀξίως μνήμης ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις[12]. Παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις. [10] Ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός, δι' ὧν ἄν τις καὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε[13] καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφέλιμος γένοιτο[14] καὶ ἐχθροὺς κρατήσειεν[15], ἀφ' ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαι, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται, οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτά[16], οἱ δ' ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι. Τῷ γὰρ ἂν ἧττον φήσαιμεν τῶν τοιούτων προσήκειν, ἢ ᾧ ἥκιστα ἔξεστι ταῦτα πράττειν, κατεχομένῳ ἐπὶ τῷ σπουδάζειν περὶ τὰς ἐγγυτάτω ἡδονάς[17]; [11] Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Δοκεῖς μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, λέγειν ὡς ἀνδρὶ ἥττονι τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν πάμπαν οὐδεμιᾶς ἀρετῆς προσήκει[18]. Τί γὰρ διαφέρει, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἄνθρωπος ἀκρατὴς θηρίου

10. Ricompare il consueto utilitarismo del Socrate dei *Memorabili*, questa volta non più nell'ambito delle relazioni personali (cfr. soprattutto II, 1, 28 e n. 105), ma nell'ambito specificamente etico: del resto una valutazione della *enkrateia* in chiave squisitamente utilitaristica verrà enfaticamente ribadita alla fine di questo paragrafo: cfr. *infra*, n. 12.

11. Vengono qui menzionati gli ambiti in cui si esercita la *enkrateia*: vedi I, 2, 1 e n. 1 e 2.

12. L'utilitarismo applicato alla *enkrateia* finisce per risolversi in un calcolato edonismo: cfr. anche, sia pure in modo meno esplicito, I, 3, 15 e n. 50; II, 1, 19 e n. 62; II, 1, 33 e n. 138; vedi inoltre *Introduzione*, p. 160.

13. Il Socrate dei *Memorabili* annette grande importanza alla forma fisica, che costituisce il tema della conversazione con Epigene (III, 12: cfr. in particolare III, 12, 1 e n. 2); ma vedi anche I, 2, 4 e n. 8; I, 6, 7 e n. 12; II, 1, 20 e n. 66; II, 1, 28 e n. 109; III, 13, 6 e n. 12; IV, 7, 9 e n. 15.

14. Come si può notare, gli amici si collocano in una posizione di transizione tra l'*oikos* e la *polis*, e si configurano appunto come un gruppo intermedio tra quello formato dai membri dell'*oikos* e quello costituito dalla comunità cittadina: cfr. II, 1, 19 e n. 60. Quanto al nesso tra l'amministrare bene il proprio *oikos* e il rendersi utile alla città vedi in particolare II, 1, 19 e n. 61.

15. Rendersi utile agli amici e sottomettere i nemici rinvia, in ultima analisi,

godiamo di tutto al massimo grado»[10]. «In che modo?». «L'intemperanza, dal momento che non permette di sopportare né la fame né la sete né il desiderio dell'amore, né la mancanza di sonno[11] – e soltanto grazie a tali desideri è possibile mangiare, bere, fare l'amore con piacere, e con piacere riposare e dormire, dopo aver aspettato e resistito fino al momento in cui queste cose diventino il più possibile piacevoli – l'intemperanza dunque impedisce di godere pienamente nel soddisfare i desideri più naturali e più frequenti. Al contrario soltanto il dominio di sé, che ci fa resistere a tali desideri, ci permette, esso soltanto, di godere del loro soddisfacimento in modo significativo»[12]. «È assolutamente vero». [10] «Inoltre, riguardo all'apprendere qualcosa di bello e di buono e all'impegnarsi in qualcuna di quelle attività grazie alle quali si può mantenere in buone condizioni il proprio corpo[13], amministrare bene la propria casa, rendersi utile agli amici e alla città[14], e sconfiggere i nemici[15] (cose da cui si ricavano non soltanto vantaggi, ma anche piaceri grandissimi), coloro che sono capaci di dominare se stessi godono nel compiere queste cose[16], mentre gli intemperanti ne sono completamente esclusi. A chi, infatti, potremmo dire che esse meno si addicono se non a colui che meno è in grado di compierle, occupato com'è a darsi da fare per i piaceri immediati?»[17]. [11] Ed Eutidemo: «Mi sembra che tu, Socrate, intenda dire che un uomo che si lascia dominare dai piaceri del corpo non ha nulla a che fare con nessuna virtù»[18]. «E in effetti, Eutidemo, che differenza c'è tra un uomo incapace di

al tradizionale precetto dell'etica arcaica di fare del bene agli amici e del male ai nemici: in proposito cfr. ancora II, 1, 19 e n. 60.

16. Cfr. II, 1, 19 e n. 62 e 63; più in generale, per l'utilità sociale della *enkrateia* vedi *supra*, § 1 e n. 2.

17. La condanna dei piaceri immediati, già attribuita a Socrate in II, 1, 20 (e, implicitamente, in I, 6, 8), ricorre più volte anche nella *Ciropedia*: in proposito vedi II, 1, 20 e n. 65. Più in generale tutto questo paragrafo presenta numerosi punti di contatto (segnalati nelle note precedenti) con II, 1, 19-20: la cosa non deve sorprendere, dato che in entrambi i casi Socrate intende mettere in luce le conseguenze positive, i vantaggi, per così dire, e i piaceri della *enkrateia*, dai quali sono ovviamente esclusi coloro che di *enkrateia* sono privi.

18. Di nuovo la *enkrateia* viene presentata come l'indispensabile fondamento di ogni possibile virtù: cfr. I, 5, 4 e n. 11; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 146-147.

τοῦ ἀμαθεστάτου; Ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέροι τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων[19]; Ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας[20] κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι[21]. [12] Καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. Δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους[22].

[6, 1] Ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας, πειράσομαι καὶ τοῦτο λέγειν[1]. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί

19. Cfr. II, 1, 4-5 e n. 17.

20. Il verbo διαλέγω (di solito usato al medio nel significato di «conversare», «discutere») significa propriamente «separare» (cfr. *Oec.*, 8, 9), «selezionare» (cfr. PLATONE, *Leg.*, 735 b), quindi, appunto, «distinguere», «classificare».

21. Per questa conclusione vedi *Introduzione*, p. 147.

22. Con «davvero idonei alla discussione» abbiamo reso, nel modo che ci è sembrato meno inadeguato, il greco διαλεκτικωτάτους, che è la parola chiave di un gioco verbale intraducibile: si afferma infatti che, grazie alla dialettica, cioè all'arte di operare classificazioni (διαλέγειν, inteso nel suo significato originario), si diventa abilissimi nel διαλέγεσθαι, cioè nel discutere (secondo quello che è il significato più usuale del verbo: cfr. *supra*, n. 20). Da notare, inoltre, che qui viene attribuita alla dialettica una grande importanza nella formazione del *leader* politico, probabilmente anche perché Senofonte non opera una distinzione netta e precisa tra la retorica e la dialettica: cfr. I, 2, 31 e n. 65; vedi anche I, 2, 48 e n. 93.

6. 1. L'introduzione alla conversazione successiva, che ha ancora come interlocutore Eutidemo, si riallaccia alla conclusione del dialogo precedente (per la traduzione di διαλεκτικωτέρους, che riprende il precedente διαλεκτικωτάτους, vedi IV, 5, 12 e n. 22). La nuova conversazione conclude il percorso educativo di Eutidemo: dopo che questi ha superato positivamente la dura prova dell'*elenchos* (IV, 2, 8-40), Socrate lo ha coinvolto in una serie di conversazioni di tipo didattico: la prima sulla provvidenza divina e sul culto dovuto agli dèi (IV, 3), la seconda sulla *enkrateia* (IV, 5), mentre quest'ultima si preoccupa di definire la *eusebeia* (§§ 2-4), la giustizia (§§ 5-6), la sapienza (§ 7), il bene (§ 8), il bello (§ 9), il coraggio (§§ 10-11). Come si può facilmente constatare, il contenuto del dialogo è piuttosto eterogeneo; questa impressione di eterogeneità è poi accresciuta dalla struttura dell'intero capitolo, che presenta una sorta di appendice nella quale, sotto forma di discorso indiretto, vengono esposte le convinzioni di Socrate riguardo alla monarchia e alla tirannide (§ 12); a questa appendice fa seguito prima un brevissimo dialogo tra Socrate e un anonimo interlocutore sul tema delle capacità e delle competenze del buon cittadino (§§ 13-14), quindi

dominare se stesso e l'animale più stupido? Chi non indaga ciò che è meglio, ma cerca in ogni modo di fare ciò che è più piacevole, in che cosa può differire dagli animali più irragionevoli?[19] Al contrario, soltanto a chi è capace di dominare se stesso è possibile osservare le migliori tra le azioni e, classificando[20] le azioni secondo il genere, scegliere, nelle parole e nei fatti, quelle buone e astenersi dalle cattive»[21]. [12] Diceva inoltre che in tal modo gli uomini diventano davvero buoni, davvero felici e davvero abili nella dialettica. Aggiungeva poi che la dialettica prende nome dal fatto di riunirsi insieme per discutere, classificando le cose per generi: perciò bisognava cercare di prepararsi il più possibile a questo compito e dedicarsi ad esso con il massimo impegno, perché grazie ad esso gli uomini diventano davvero buoni, davvero idonei al comando e davvero idonei alla discussione[22].

[6, 1] Cercherò anche di esporre come rendeva più idonei alla discussione coloro che lo frequentavano[1]. Socrate infatti

un paragrafo conclusivo sul metodo argomentantivo di Socrate (§ 15). Ma le perplessità che suscita questo capitolo non sono date soltanto dal contenuto eterogeneo, dalla struttura frammentaria e un po' raffazzonata, dal carattere sommario e riduttivo delle varie definizioni (cfr. *infra*, n. 3), ma anche e soprattutto dal fatto che alcune parti appaiono come dei doppioni, per così dire, di precedenti conversazioni (cfr. anche *Introduzione*, p. 56 e n. 259). Abbiamo già segnalato (cfr. IV, 4, 5 e n. 12) che i §§ 5-6 sulla giustizia non possono non configurarsi, agli occhi del lettore, come un frettoloso riassunto del dialogo tra Socrate e Ippia sul medesimo argomento (IV, 4, 5-25); inoltre anche i §§ 2-4 sulla *eusebeia* riprendono in parte considerazioni già svolte in una precedente conversazione con Eutidemo (cfr. IV, 3, 16), per non parlare dei §§ 8-9 sul buono e sul bello che riprendono III, 8, 3-7, mentre i §§ 10-11 sul coraggio si riallacciano a III, 9, 1-3. A una prima lettura, si sarebbe tentati di supporre che tutto il capitolo rappresenti un'aggiunta successiva, che Senofonte ha inserito per completare l'educazione di Eutidemo senza preoccuparsi delle ridondanze che così si venivano a determinare; ma naturalmente può vantare una pari legittimità anche l'ipotesi inversa, in base alla quale questo capitolo faceva parte della stesura originaria, mentre sarebbero i passi paralleli a rappresentare delle aggiunte seriori; né infine si può escludere che non vi siano state aggiunte di sorta e che, banalmente, quelle che a noi sembrano fastidiose ripetizioni o inutili sovrapposizioni non creassero alcun problema a Senofonte o addirittura gli sembrassero utili a ribadire alcune convinzioni a suo avviso di particolare importanza. Vorrei tuttavia segnalare un aspetto della questione non del tutto trascurabile: non mi pare possa essere un caso che quasi tutte le parziali sovrapposizioni tra alcune parti di questo capitolo e altri passi dell'opera coinvolgano proprio i tre capitoli dei *Memorabili* che appaiono singolarmente «fuori posto», cioè IV, 4 e III, 8-9: questa constatazione, ovviamente, non vuole in alcun modo suggerire soluzioni semplificatorie

ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν· ὧν ἕνεκα σκοπῶν οὖν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔλεγε[2]. Πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν· ἐν ὅσοις δὲ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω.

[2] Πρῶτον δὲ περὶ εὐσεβείας[3] ὧδέ πως ἐσκόπει· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ποῖόν τι νομίζεις εὐσέβειαν εἶναι; Καὶ ὅς, Κάλλιστον νὴ Δί', ἔφη. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν ὁποῖός τις ὁ εὐσεβής ἐστιν; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ἔφη, ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν. Ἔξεστι δὲ ὃν ἄν τις βούληται τρόπον τοὺς θεοὺς τιμᾶν; Οὔκ, ἀλλὰ νόμοι εἰσὶ καθ' οὓς δεῖ τοῦτο ποιεῖν. [3] Οὐκοῦν ὁ τοὺς νόμους τούτους εἰδὼς εἰδείη ἂν ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν; Οἶμαι ἔγωγ', ἔφη. Ἆρ' οὖν ὁ εἰδὼς ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν οὐκ ἄλλως οἴεται δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ὡς οἶδεν; Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη[4]. Ἄλλως δέ τις θεοὺς τιμᾷ ἢ ὡς οἴεται δεῖν; Οὐκ οἶμαι, ἔφη. [4] Ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς νομίμως ἂν τοὺς θεοὺς τιμῴη; Πάνυ μὲν οὖν. Οὐκοῦν ὅ γε νομίμως τιμῶν ὡς δεῖ τιμᾷ; Πῶς γὰρ οὔ; Ὁ δέ γε ὡς δεῖ τιμῶν εὐσεβής ἐστι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβὴς ὡρισμένος εἴη; Ἐμοὶ γοῦν, ἔφη, δοκεῖ[5].

[5] Ἀνθρώποις δὲ ἆρα ἔξεστιν ὃν ἄν τις τρόπον βούληται χρῆσθαι; Οὔκ, ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους [ὁ εἰδὼς ἅ] ἐστὶ νόμιμα καθ' ἃ δεῖ [πρὸς] ἀλλήλοις χρῆσθαι [νόμιμος ἂν εἴη]. Οὐκοῦν οἱ κατὰ ταῦτα χρώμενοι ἀλλήλοις ὡς δεῖ χρῶνται; Πῶς γὰρ

(ad es., individuando nei tre capitoli in questione aggiunte successive inserite senza troppa attenzione per l'insieme dell'opera), ma soltanto richiamare l'attenzione sugli aspetti problematici di questo capitolo, così composito per contenuto e per struttura, anche in rapporto agli altri passi che trattano i medesimi argomenti.

2. Cfr. I, 1, 16 e n. 40.

3. Non è un caso che la prima delle virtù indagate sia la pietà (εὐσέβεια), in base a evidenti finalità apologetiche (fortemente presenti, del resto, in tutto il IV libro e in particolare negli ultimi tre capitoli). È appena il caso di rilevare lo schematismo semplicistico che, in questo capitolo come in altri passi dei *Memorabili*, caratterizza la definizione delle varie virtù: cfr. ancora I, 1, 16 e n. 40.

4. Compare qui un primo accenno alla teoria della virtù-scienza: vedi *infra*, § 6 e n. 7.

5. A Socrate viene dunque attribuito, ancora una volta, un rigido formalismo in ambito religioso (cfr. I, 3, 1 e n. 6; IV, 3, 16 e n. 29). Superfluo rilevare non

riteneva che quanti sanno che cosa sia ciascun oggetto possono spiegarlo anche agli altri, mentre coloro che non lo sanno non c'è da meravigliarsi, diceva, se sono in errore essi stessi e inducono in errore gli altri. Perciò non cessava mai di indagare insieme ai suoi amici che cosa fosse ciascun oggetto[2]. Sarebbe un'impresa troppo gravosa riferire come definiva ogni oggetto: farò soltanto alcuni esempi che, penso, potranno illustrare il suo metodo di indagine.

[2] Ecco dunque, per prima cosa, come indagava sulla pietà[3]: «Dimmi, Eutidemo, che genere di cosa pensi che sia la pietà?». E quello: «Una cosa bellissima, per Zeus». «E sai dirmi che genere di uomo è l'uomo pio?». «Secondo me, chi onora gli dèi». «Ed è lecito onorare gli dèi nel modo che si preferisce?». «No, ma esistono delle leggi secondo le quali bisogna farlo». [3] «Dunque chi conoscesse queste leggi saprebbe come bisogna onorare gli dèi?». «Credo di sì». «Allora chi sa come si devono onorare gli dèi non pensa che si debba farlo in modo diverso da quello che conosce?». «No di certo». «Ma qualcuno onora forse gli dèi in modo diverso da come ritiene che si debba fare?». «Penso di no»[4]. [4] «Dunque chi conoscesse le leggi che regolano il culto degli dèi li onorerebbe in modo conforme a tali leggi?». «Sicuramente». «Allora chi onora gli dèi in modo conforme alle leggi li onora come si deve?». «Come no?». «E chi li onora come si deve è pio?». «Senza dubbio». «Dunque chi conosce le leggi che regolano il culto degli dèi potremmo correttamente definirlo pio?». «A me sembra proprio di sì»[5].

[5] «E con gli uomini è lecito comportarsi come si vuole?». «No, anche riguardo a loro esistono delle leggi che essi devono rispettare nei loro reciproci comportamenti». «E coloro che si comportano l'un l'altro secondo queste leggi si com-

tanto la distanza, quanto la vera e propria opposizione rispetto al Socrate dell'*Eutifrone* (questo Socrate ricorda, se mai, l'indovino Eutifrone: cfr. *Introduzione*, p. 109); è invece opportuno notare che queste convinzioni attribuite a Socrate non sono semplicemente frutto di una scontata preoccupazione apologetica, ma anche una palese proiezione di convinzioni proprie di Senofonte stesso (evidenti soprattutto nell'*Anabasi*, dove il protagonista dà prova di un esasperato attaccamento al più rigido rispetto delle pratiche religiose).

οὔ; Οὐκοῦν οἵ γε ὡς δεῖ χρώμενοι καλῶς χρῶνται; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν οἵ γε τοῖς ἀνθρώποις καλῶς χρώμενοι καλῶς πράττουσι τἀνθρώπεια πράγματα; Εἰκός γ', ἔφη. Οὐκοῦν οἱ τοῖς νόμοις πειθόμενοι δίκαια οὗτοι ποιοῦσι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [6] Δίκαια δὲ οἶσθα, ἔφη, ὁποῖα καλεῖται; Ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν, ἔφη[6]. Οἱ ἄρα ποιοῦντες ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι δίκαιά τε ποιοῦσι καὶ ἃ δεῖ; Πῶς γὰρ οὔ; Οὐκοῦν οἵ γε τὰ δίκαια ποιοῦντες δίκαιοί εἰσιν; Οἶμαι ἔγωγ', ἔφη. Οἴει οὖν τινας πείθεσθαι τοῖς νόμοις μὴ εἰδότας ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ταῦτα ποιεῖν; Οὐκ οἶομαι, ἔφη. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ⟨ἢ⟩ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη[7]. Οἱ ἄρα τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα εἰδότες, οὗτοι τὰ δίκαια ποιοῦσι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν οἵ γε τὰ δίκαια ποιοῦντες δίκαιοί εἰσι; Τίνες γὰρ ἄλλοι; Ὀρθῶς ἄν ποτε ἄρα ὁριζοίμεθα ὁριζόμενοι δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη.

[7] Σοφίαν δὲ τί ἂν φήσαιμεν εἶναι; Εἰπέ μοι, πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ σοφοί, ἃ ἐπίστανται, ταῦτα σοφοὶ εἶναι, ἢ εἰσί τινες ἃ μὴ ἐπίστανται σοφοί; Ἃ ἐπίστανται δῆλον ὅτι, ἔφη· πῶς γὰρ ἄν τις, ἅ γε μὴ ἐπίσταιτο, ταῦτα σοφὸς εἴη; Ἆρ' οὖν οἱ σοφοὶ ἐπιστήμῃ σοφοί εἰσι; Τίνι γὰρ ἄν, ἔφη, ἄλλῳ τις εἴη σοφός, εἴ γε μὴ ἐπιστήμῃ; Ἄλλο δέ τι σοφίαν οἴει εἶναι ἢ ᾧ ⟨οἱ σοφοὶ⟩ σοφοί εἰσιν; Οὐκ ἔγωγε. Ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; Ἔμοιγε δοκεῖ[8]. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; Οὐδὲ μὰ Δί' ἔμοιγε πολλοστὸν μέρος αὐτῶν. Πάντα μὲν ἄρα σοφὸν οὐχ οἷόν τε ἄνθρωπον εἶναι; Μὰ Δί' οὐ

6. Come si è già visto (cfr. *supra*, n. 1; IV, 4, 5, n. 12), questo paragrafo e il precedente costituiscono uno scarno riassunto del precedente dialogo con Ippia sulla giustizia (IV, 4, 5-25).

7. Qui e poco dopo (*infra*, § 11) viene enunciata la teoria della virtù-scienza, già esposta in III, 9, 4-5; sulla difficoltà, da parte di Senofonte, di comprenderla fino in fondo e sui suoi tentativi (per altro piuttosto maldestri) di conciliarla con una concezione assai diversa della virtù, fondata sulla *enkrateia*, vedi *infra*, § 11 e n. 12, nonché, più in generale, I, 1, 16 e n. 40 e 42; I, 2, 19 e n. 47; I, 2, 23 e n. 50; I, 5, 4 e n. 11; III, 9, 4-5 e n. 5; IV, 5, 6 e n. 7; IV, 5, 11 e n. 18; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 137-153.

8. Per il testo vedi *Nota critica*. Anche a prescindere dall'integrazione adottata, questa affermazione ricalca quasi alla lettera quanto si legge in PLATONE, *Theaet.*, 145 d: «Per la sapienza, credo, i sapienti sono sapienti» (Σοφίᾳ δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί). Di per sé, la cosa non sembra sufficiente a dimostrare una di-

portano come si deve?». «Come no?». «E coloro che si comportano come si deve si comportano bene?». «Certamente». «E quanti si comportano bene con gli uomini agiscono bene nell'ambito delle cose umane?». «È naturale». «E coloro che obbediscono alle leggi fanno cose giuste?». «Senza dubbio». [6] «E sai quali cose sono chiamate giuste?». «Quelle che le leggi prescrivono»[6]. «Dunque coloro che fanno ciò che le leggi prescrivono fanno cose giuste e doverose?». «Come no?». «E quelli che fanno cose giuste sono giusti?». «Penso proprio di sì». «Credi che alcuni obbediscano alle leggi senza sapere ciò che esse prescrivono?». «No di certo». «Ma pensi che alcuni, pur sapendo ciò che devono fare, ritengano di non doverlo fare?» «Credo di no». «E conosci qualcuno che faccia cose diverse da quelle che ritiene di dover fare?». «No»[7]. «Allora coloro che conoscono le leggi che regolano i rapporti tra gli uomini fanno cose giuste?». «Senza dubbio». «E quelli che fanno cose giuste sono giusti?». «E chi altri, se no?». «Dunque daremmo una definizione corretta se definissimo giusti coloro che conoscono le leggi che regolano i rapporti tra gli uomini?». «A me pare di sì».

[7] «E la sapienza che cosa potremmo dire che sia? Dimmi, ti sembra che i sapienti siano sapienti in ciò che sanno oppure che ne esistano alcuni sapienti in ciò che non sanno?». «In ciò che sanno, è evidente: infatti uno come potrebbe essere sapiente in ciò che non sa?». «Dunque i sapienti sono sapienti per la scienza?». «E per quale altra cosa, se non per la scienza, uno potrebbe essere sapiente?». «E pensi che la sapienza sia qualcos'altro se non ciò per cui i sapienti sono sapienti?[8]». «No». «Allora la scienza è sapienza?». «Mi pare di sì». «Ti sembra possibile per un uomo conoscere tutte le cose?». «No, per Zeus, secondo me neppure una minima parte di esse». «Dunque non è possibile che un uomo sia sa-

pendenza di questo passo dal *Teeteto*, un dialogo relativamente tardo, la cui composizione pare doversi collocare poco dopo il 370. Per altro, nel caso in cui venisse dimostrata una dipendenza dal *Teeteto* e quindi una composizione piuttosto tarda di questo capitolo, ciò potrebbe rafforzare l'ipotesi di una sua composizione seriore rispetto al resto del IV libro: cfr. *supra*, n. 1.

δῆτα, ἔφη. Ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν; Ἔμοιγε δοκεῖ.

[8] Ἆρ' οὖν, ὦ Εὐθύδημε, καὶ τἀγαθὸν οὕτω ζητητέον ἐστί; Πῶς; ἔφη. Δοκεῖ σοι τὸ αὐτὸ πᾶσιν ὠφέλιμον εἶναι; Οὐκ ἔμοιγε. Τί δέ; Τὸ ἄλλῳ ὠφέλιμον οὐ δοκεῖ σοι ἐνίοτε ἄλλῳ βλαβερὸν εἶναι; Καὶ μάλα, ἔφη. Ἄλλο δ' ἄν τι φαίης ἀγαθὸν εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ; Δοκεῖ μοι, ἔφη.

[9] Τὸ δὲ καλὸν ἔχοιμεν ἄν πως ἄλλως εἰπεῖν; Ἢ ἔνεστιν ὀνομάζειν καλὸν ἢ σῶμα ἢ σκεῦος ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν, ὃ οἶσθα πρὸς πάντα καλὸν ὄν; Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Ἆρ' οὖν, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο ἑκάστῳ καλῶς ἔχει χρῆσθαι; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Καλὸν δὲ πρὸς ἄλλο τί ἐστιν ἕκαστον ἢ πρὸς ὃ ἑκάστῳ καλῶς ἔχει χρῆσθαι; Οὐδὲ πρὸς ἕν ἄλλο, ἔφη. Τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη[9].

[10] Ἀνδρείαν[10] (δέ), ὦ Εὐθύδημε, ἆρα τῶν καλῶν νομίζεις εἶναι; Κάλλιστον μὲν οὖν ἔγωγ', ἔφη. Χρήσιμον ἄρα οὐ πρὸς τὰ ἐλάχιστα νομίζεις τὴν ἀνδρείαν; Νὴ Δί', ἔφη, πρὸς τὰ μέγιστα μὲν οὖν. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι πρὸς τὰ δεινά τε καὶ ἐπικίνδυνα χρήσιμον εἶναι τὸ ἀγνοεῖν αὐτά; Ἥκιστά γ', ἔφη. Οἱ ἄρα μὴ φοβούμενοι τὰ τοιαῦτα διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τί ἐστιν οὐκ ἀνδρεῖοί εἰσιν; Νὴ Δί', ἔφη, πολλοὶ γὰρ ἂν οὕτω γε τῶν τε μαινομένων καὶ τῶν δειλῶν ἀνδρεῖοι εἶεν[11]. Τί δὲ οἱ καὶ τὰ μὴ δεινὰ δεδοικότες; Ἔτι γε νὴ Δία ἧττον, ἔφη. Ἆρ' οὖν τοὺς μὲν ἀγαθοὺς πρὸς τὰ δεινὰ καὶ ἐπικίνδυνα ὄντας ἀνδρείους ἡγῇ εἶναι, τοὺς δὲ κακοὺς δειλούς; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. [11] Ἀγαθοὺς δὲ πρὸς τὰ τοιαῦτα νομίζεις ἄλλους τινὰς ἢ τοὺς δυναμένους αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι; Οὔκ, ἀλλὰ τούτους, ἔφη. Κακοὺς δὲ ἄρα τοὺς οἵους τούτοις κακῶς χρῆσθαι; Τίνας γὰρ ἄλλους; ἔφη. Ἆρ' οὖν ἕκαστοι

9. In questo paragrafo e nel precedente vengono sommariamente definiti prima il bene e poi il bello, in base a un criterio spiccatamente utilitaristico, che fa sì che sia il bene che il bello siano sempre relativi a una determinata persona e a un determinato scopo: si tratta, in sostanza, delle stesse conclusioni raggiunte in III, 8, 4-7, anche se con un diverso procedimento (in proposito cfr. III, 8, 6-7 e n. 14).

10. Anche qui viene ripreso un argomento, quello del coraggio, già affrontato nel libro III; ma, mentre in III, 9, 1-3, la questione verteva sulla insegnabilità del coraggio, qui l'obiettivo è quello di giungere a una definizione del coraggio stesso: cfr. III, 9, 1 e n. 1.

piente in tutto?». «No di certo, per Zeus». «Allora ciascuno è sapiente in ciò che sa?». «Mi pare di sì».

[8] «Quindi, Eutidemo, anche per il bene bisogna condurre la ricerca in questo modo?». «In che modo?». «Ti pare che la stessa cosa sia utile a tutti?». «No». «E allora? Non ti sembra che ciò che è utile a uno, talvolta sia dannoso a un altro?». «E come!». «E definiresti buona qualche altra cosa se non ciò che è utile?». «No». «Dunque ciò che è utile è buono per colui al quale è utile?». «Mi pare di sì».

[9] «E il bello potremmo definirlo in modo diverso? Oppure è possibile chiamare bello un corpo o un arnese o qualsiasi altro oggetto che sai che è bello per ogni uso?». «No, per Zeus». «Allora è bello servirsi di ciascuna cosa per quello scopo per cui ciascuna è utile?». «Certamente». «E ciascuna cosa è bella per qualche altro scopo se non per quello per cui è bello servirsene?». «Per nessun altro». «Dunque ciò che è utile è bello per lo scopo per cui è utile?». «Mi sembra di sì»[9].

[10] «E il coraggio[10], Eutidemo, lo annoveri tra le cose belle?». «Una cosa bellissima, secondo me». «E lo ritieni utile per cose non da poco?». «Anzi, per Zeus, per le più importanti». «E ti sembra che, di fronte a situazioni temibili e pericolose, sia utile ignorarle?». «Niente affatto». «Dunque coloro che non temono tali situazioni perché non sanno di che cosa si tratta non sono coraggiosi?». «No, per Zeus: in tal caso sarebbero coraggiosi molti pazzi e molti vili»[11]. «E che dire di quanti temono anche ciò che non è da temere?». «Lo sono ancor meno, per Zeus». «Allora consideri coraggiosi quelli che, di fronte a situazioni temibili e pericolose, si mostrano uomini di valore, e vili, invece, quelli che si mostrano inetti?». «Senza dubbio». [11] «E, di fronte a simili situazioni, credi che altri siano uomini di valore se non coloro che sono capaci di affrontarle bene?». «No, soltanto costoro». «Allora ritieni inetti coloro che sono tali da affrontarle male?». «E

11. Cfr. PLATONE, *Prot.*, 350 b; ricordiamo di passaggio che nel *Protagora* viene affrontata soprattutto la questione dell'insegnabilità del coraggio (*Prot.*, 349 d-351 b), mentre il problema di una definizione del coraggio è l'argomento in discussione nel *Lachete*, in cui per altro la questione rimane aperta, senza che vengano raggiunte conclusioni soddisfacenti.

χρῶνται ὡς οἴονται δεῖν; Πῶς γὰρ ἄλλως; ἔφη. Ἆρ' οὖν οἱ μὴ δυνάμενοι καλῶς χρῆσθαι ἴσασιν ὡς δεῖ χρῆσθαι; Οὐ δήπου γε, ἔφη. Οἱ ἄρα εἰδότες ὡς δεῖ χρῆσθαι, οὗτοι καὶ δύνανται; Μόνοι γ', ἔφη[12]. Τί δέ; Οἱ μὴ διημαρτηκότες ἆρα κακῶς χρῶνται τοῖς τοιούτοις; Οὐκ οἶομαι, ἔφη. Οἱ ἄρα κακῶς χρώμενοι διημαρτήκασιν; Εἰκός γ', ἔφη. Οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι ἀνδρεῖοί εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί; Ἔμοιγε δοκοῦσιν, ἔφη.

[12] Βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε[13]. Τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα[14]. Καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων[15] αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων, πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν.

[13] Εἰ δέ τις αὐτῷ περὶ του ἀντιλέγοι μηδὲν ἔχων σαφὲς λέγειν, ἀλλ' ἄνευ ἀποδείξεως ἤτοι σοφώτερον φάσκων εἶναι ὄν

12. La conoscenza di come si deve agire non è soltanto, come è ovvio, la condizione necessaria, ma anche la condizione sufficiente per agire in modo virtuoso, cioè, in questo caso specifico, con coraggio: viene qui riaffermata, a proposito del coraggio, la teoria della virtù-scienza formulata poco prima in termini più generali (cfr. *supra*, § 6 e n. 7); da notare che, invece, in III, 9, 1-3, a fondamento del coraggio venivano posti, sullo stesso piano, sia l'apprendimento (μάθησις) che l'esercizio (μελετή): cfr. III, 9, 1-3 e n. 2. In sostanza in questi due passi (III, 9, 1-3; IV, 6, 10-11) Senofonte si è limitato a giustapporre, attribuendole entrambe a Socrate, due concezioni profondamente diverse, senza rendersi conto dell'incongruenza: superfluo aggiungere che la posizione espressa in III, 9, 1-3, rappresenta un maldestro tentativo di Senofonte di conciliare le proprie personali convinzioni, che assegnavano un ruolo importante all'esercizio e all'impegno, con la teoria socratica della virtù-scienza, che per Senofonte rimaneva comunque un ingombrante paradosso: al riguardo vedi soprattutto *Introduzione*, pp. 148-149.

13. A partire da questo paragrafo e sino alla fine del capitolo non compare più Eutidemo come interlocutore: qui l'interlocutore non è precisato, mentre nei due paragrafi successivi (§§ 13-14) figura un interlocutore indefinito (§ 13: τις); del resto anche l'*incipit* del capitolo non allude specificamente a Eutidemo, ma, in generale, a quanti frequentavano Socrate (§ 1: τοὺς συνόντας); tuttavia, come mostra anche la formula conclusiva che leggiamo all'inizio del capitolo seguente (vedi IV, 7, 1 e n. 1), è evidente che anche questi ultimi quattro paragrafi rientrano a pieno titolo nel percorso educativo di Eutidemo, che qui si cela, per così dire, tra gli anonimi interlocutori di Socrate. In proposito vedi anche *Introduzione*, p. 38 e n. 155.

14. Il consenso dei governati è l'elemento che distingue il re dal tiranno anche in *Oec.*, 21, 12, e assurge a una decisa centralità nella riflessione e nella

chi altri mai?». «Dunque ciascuno si comporta come pensa di dover fare?». «E come potrebbe essere diversamente?». «E coloro che non sono capaci di comportarsi bene sanno come bisogna comportarsi?». «No di certo». «E quelli che sanno come bisogna comportarsi, sono anche in grado di farlo?». «Sì, essi soli»[12]. «E allora? Coloro che non hanno commesso errori, agiscono forse male in tali circostanze?». «Credo di no». «Dunque quanti agiscono male hanno commesso errori?». «È probabile». «Perciò quelli che sanno affrontare bene le situazioni temibili e pericolose sono coraggiosi, mentre quelli che commettono errori in questo campo sono vili?». «A me sembra di sì».

[12] Era convinto che regno e tirannide fossero entrambe forme di potere, ma pensava che differissero tra loro[13]. Quella caratterizzata dal consenso degli uomini e dal rispetto delle leggi della città riteneva che fosse un regno, mentre quella priva del consenso degli uomini e del rispetto delle leggi, e fondata invece sul volere di chi comanda, una tirannide[14]. E dove le cariche pubbliche sono in mano a coloro che soddisfano i requisiti previsti dalle leggi[15], riteneva che un simile ordinamento fosse una aristocrazia, dove invece sono assegnate in base al censo, una plutocrazia, dove infine possono essere affidate a tutti, una democrazia.

[13] Se qualcuno gli faceva obiezioni su qualche punto, pur non avendo nulla di preciso da dire, e affermava, senza dimostrarlo, che l'uomo di cui stava parlando era più sapien-

elaborazione politica sottesa alla *Ciropedia*, come è palese fin dall'*incipit* (*Cyr.*, I, 1, 1-3), nonché nell'esaltazione del nuovo tipo di monarchia creato da Ciro (in proposito mi permetto di rinviare al mio *Seduzione e potere*, cit.); vedi per altro anche *Mem.*, III, 6, 15 e n. 22. Significativo il fatto che qui compaia un altro elemento discriminante, costituito dal rispetto delle leggi vigenti, del tutto assente in *Oec.*, 21, 12, e irrilevante nella monarchia di Ciro (dove il monarca stesso è promosso al rango di legge vivente: cfr. *Cyr.*, VIII, 1, 22): non è improbabile che al riguardo abbiano giocato un ruolo importante anche le preoccupazioni apologetiche di Senofonte.

15. L'espressione è generica e ambigua, probabilmente a causa di una voluta reticenza; sta comunque a indicare un gruppo di persone che hanno diritto a rivestire le cariche pubbliche in quanto soddisfano dei requisiti che hanno, evidentemente, la funzione di limitare i diritti politici; il tipo di ordinamento così definito è, palesemente, una oligarchia, ma Senofonte ha preferito usare il termine, assai meno compromettente, di aristocrazia.

αὐτὸς λέγοι ἢ πολιτικώτερον ἢ ἀνδρειότερον ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως· [14] Φὴς σὺ ἀμείνω πολίτην εἶναι ὃν σὺ ἐπαινεῖς ἢ ὃν ἐγώ; Φημὶ γὰρ οὖν. Τί οὖν οὐκ ἐκεῖνο πρῶτον ἐπεσκεψάμεθα, τί ἐστιν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου; Ποιῶμεν τοῦτο. Οὐκοῦν ἐν μὲν χρημάτων διοικήσει κρατοίη ἂν ὁ χρήμασιν εὐπορωτέραν τὴν πόλιν ποιῶν; Πάνυ μὲν οὖν. Ἐν δέ γε πολέμῳ ὁ καθυπερτέραν τῶν ἀντιπάλων; Πῶς γὰρ οὔ; Ἐν δὲ πρεσβείᾳ ἆρ' ὃς ἂν φίλους ἀντὶ πολεμίων παρασκευάζῃ; Εἰκός γε. Οὐκοῦν καὶ ἐν δημηγορίᾳ ὁ στάσεις τε παύων καὶ ὁμόνοιαν ἐμποιῶν[16]; Ἔμοιγε δοκεῖ. Οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων[17] καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τὸ ἀληθές. [15] Ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων[18] ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. Τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχεν. Ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα[19] εἶναι, ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους.

16. Questo passo è senza dubbio di cruciale importanza, in quanto precisa quali sono i compiti del buon cittadino e quindi, indirettamente, suggerisce quali devono essere le sue competenze: competenze di tipo economico e militare, nonché capacità di mediazione, sia all'esterno che all'interno della *polis*; non è un caso che si tratti, in gran parte, delle stesse competenze e capacità che sono richieste a chi intende proporsi come *leader* politico e aspira a governare la città: come abbiamo visto nel dialogo tra Socrate e Glaucone (III, 6, 2-18), costui deve appunto possedere specifiche competenze in campo economico (cfr. III, 6, 4-6 e 12-14) e militare (cfr. III, 6, 7-11), nonché quel carisma che solo può garantire fiducia e consenso da parte dei governati (cfr. III, 6, 15 e n. 22). In sostanza il buon cittadino, così come viene descritto in questo passo, ha tutte le doti necessarie per aspirare a diventare un politico capace e un buon governante, in quanto possiede le competenze che costituiscono il contenuto specifico di quella *techne* che è la politica: in proposito cfr. III, 6, 18 e n. 24; vedi inoltre *Introduzione*, pp. 165-176.

17. Cfr. *supra*, § 13.

18. Così ho scelto di tradurre, nel modo che mi è sembrato il meno inadeguato, il greco διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων: in realtà, come è stato notato, si tratta di una espressione intraducibile, in quanto l'avverbio μάλιστα assume, in questo contesto, un duplice valore: da un lato indica estensione e, in questo senso, la frase vale «le cose più comunemente ammesse», quelle su cui concorda la maggior parte degli uomini, per non dire tutti gli uomini (ed è appunto questo il significato che ho scelto di privilegiare nella traduzione); d'altra parte, in questa frase, μάλιστα denota anche intensità e quindi la frase indica «le cose ammesse con maggior convinzione», le convinzioni più salde (cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, p. 14 e n. 41 = *Studi socratici*, trad. it., Milano, 2003,

te o più capace in politica o più coraggioso o qualche altra cosa del genere, Socrate riconduceva tutto il discorso ai suoi fondamenti, dicendo all'incirca così: [14] «Sostieni che l'uomo che elogi tu è un cittadino migliore di quello che elogio io?». «Certamente». «Allora perché non abbiamo esaminato, innanzi tutto, qual è il compito del buon cittadino?». «Facciamolo». «Nell'amministrazione delle finanze non sarebbe migliore chi rendesse la città più ricca?». «Senza dubbio». «E in guerra chi la rendesse più forte degli avversari?». «Come no?». «E nelle ambascerie chi trasformasse i nemici in alleati?». «È naturale». «E nei discorsi al popolo chi ponesse fine alle sedizioni e promuovesse la concordia?»[16]. «Mi pare di sì». In tal modo, riconducendo i discorsi ai loro fondamenti[17], rendeva evidente la verità anche agli stessi avversari. [15] Quando poi lui stesso argomentava qualcosa, procedeva attraverso convinzioni generalmente ammesse[18], perché riteneva che ciò garantisse la sicurezza dell'argomentazione. Proprio per questo, tra gli uomini che ho avuto modo di conoscere, era il più capace, quando parlava, di ottenere il consenso degli ascoltatori. E diceva che Omero ha attribuito a Odisseo il merito di essere un «oratore sicuro»[19], proprio perché era capace di sviluppare il suo discorso mediante le opinioni accettate dagli uomini.

pp. 18-19 e n. 41). Ma quello che è più importante notare è che il metodo qui attribuito a Socrate è del tutto estraneo al Socrate dei dialoghi giovanili di Platone, che non assume affatto come punto di partenza le opinioni comunemente ammesse né le utilizza come punti fondamentali del suo argomentare, ma, al contrario, muove da quelle che sono le convinzioni del suo interlocutore, per saggiarne la coerenza attraverso quel comune percorso di ricerca che è l'*elenchos* (al quale, invece, come abbiamo visto, Senofonte assegna una funzione assai limitata e circoscritta): in proposito rinviamo alle fondamentali puntualizzazioni di G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit., pp. 11-29 (= *Studi socratici*, cit., pp. 16-32).

19. Cfr. *Od.*, VIII, 171, dove in realtà non è il poeta a parlare di Odisseo in questi termini, ma è lo stesso Odisseo che, riferendosi al buon oratore e quindi implicitamente a se stesso, dice appunto che questi «parla con sicurezza» (ὁ δ'ἀσφαλέως ἀγορεύει); superfluo precisare che la sicurezza attribuita al buon oratore non è altro, nel testo omerico, che la capacità di parlare con disinvoltura, con piglio risoluto, e non ha ovviamente nulla a che vedere con la sicurezza intesa come solidità argomentativa del discorso. Del resto questa forzatura del testo omerico appare in linea con il fatto che Senofonte sembra non operare alcuna distinzione tra la retorica e la dialettica: vedi I, 2, 31 e n. 65; cfr. anche *supra*, § 1 e n. 1; IV, 5, 12 e n. 22.

[7, 1] Ὅτι μὲν οὖν ἁπλῶς τὴν αὐτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο Σωκράτης πρὸς τοὺς ὁμιλοῦντας αὐτῷ, δοκεῖ μοι δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων εἶναι[1]· ὅτι δὲ καὶ τοῦ αὐτάρκεις[2] ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο, νῦν τοῦτο λέξω. Πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ· ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ[3] εἰδέναι, ὅ τι μὲν αὐτὸς εἰδείη, πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν· ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη, πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἦγεν αὐτούς[4]. [2] Ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον. Αὐτίκα γεωμετρίαν μέχρι μὲν τούτου ἔφη δεῖν μανθάνειν, ἕως ἱκανός τις γένοιτο, εἴ ποτε δεήσειε, γῆν μέτρῳ ὀρθῶς ἢ παραλαβεῖν ἢ παραδοῦναι ἢ διανεῖμαι ἢ ἔργον ἀποδείξασθαι· οὕτω δὲ τοῦτο ῥᾴδιον εἶναι μαθεῖν ὥστε τὸν προσέχοντα τὸν νοῦν τῇ μετρήσει ἅμα τήν τε γῆν ὁπόση ἐστὶν εἰδέναι καὶ ὡς μετρεῖται ἐπιστάμενον ἀπιέναι. [3] Τὸ δὲ μέχρι τῶν δυσξυνέτων διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν. Ὅ τι μὲν γὰρ ὠφελοίη ταῦτα, οὐκ ἔφη ὁρᾶν[5]· καίτοι οὐκ ἄπειρός γε αὐτῶν ἦν·

7. 1. Questa formula si riallaccia palesemente alla affermazione conclusiva di IV, 2, 40 e chiude la sezione consacrata all'educazione di Eutidemo: non inganni il fatto che qui (come del resto negli *incipit* dei due capitoli precedenti, dove troviamo τοὺς συνόντας) venga usato un plurale (τοὺς ὁμιλοῦντας): Eutidemo, infatti, rappresenta tutti coloro che frequentano Socrate con la sua stessa disposizione d'animo, quella di chi, consapevole della propria ignoranza, è disposto a imparare: cfr. IV, 6, 12 e n. 13. Questo capitolo, che riporta sotto forma di discorso indiretto le convinzioni di Socrate relative al valore e all'utilità di varie discipline, espone i principi fondamentali della *paideia* socratica e si ricollega, quindi, a IV, 1, in cui, sempre in forma di discorso indiretto, erano state esposte le argomentazioni di Socrate sulla necessità dell'educazione: in sostanza i capp. 1 e 7, che trattano dell'educazione in termini generali, formano una sorta di cornice che racchiude le conversazioni di Socrate con Eutidemo, nelle quali si realizza un percorso educativo fornito di una chiara valenza paradigmatica. D'altro canto questo capitolo presenta alcuni significativi punti di contatto (che verranno via via segnalati) con la prima parte (I, 1, 1-I, 2, 8) dello «scritto di difesa», quella che si propone di difendere Socrate dalle accuse del processo: in particolare ci mostra un Socrate che consiglia di limitare lo studio dell'astronomia a quanto è indispensabile per le necessità della vita pratica (*infra*, §§ 4-5), mentre condanna senza mezzi termini chi pretende di investigare i fenomeni celesti che gli dèi hanno voluto tenere celati agli uomini (*infra*, § 6): è qui evidente l'intento apologetico, dato che simili ricerche prestavano il fianco all'accusa di empietà, così come è palese il peso delle preoccupazioni apologetiche nel durissimo attacco lanciato contro Anassagora (cfr. *infra*, §§ 6-7 e n. 10 e 12). È del resto inevitabile che tali preoccupazioni si facciano sentire con particolare intensità nella parte conclusiva dell'opera e soprattutto, come vedremo, nell'ultimo capitolo.

2. Riguardo alla *autarkeia* di Socrate vedi I, 2, 1 e n. 4; I, 2, 14; I, 3, 5 e n. 16;

[7, 1] Che Socrate esponesse con semplicità le sue opinioni a coloro che lo frequentavano mi sembra che risulti evidente da quello che si è detto[1]: che poi si prendesse cura che fossero autosufficienti[2] in ciò che dovevano fare è quanto mi accingo a esporre adesso. Di tutti gli uomini che ho conosciuto Socrate più di ogni altro si preoccupava di sapere in che cosa fosse esperto ciascuno dei suoi amici. E delle cose che un gentiluomo[3] deve conoscere, quello che sapeva lui stesso, lo insegnava con maggior passione di chiunque altro; invece per ciò che ignorava, li indirizzava agli esperti[4]. [2] Spiegava anche fino a che punto deve essere competente in ciascuna disciplina chi ha ricevuto una buona educazione. Ad esempio sosteneva che bisogna apprendere la geometria fino al punto di essere capaci, in caso di necessità, di misurare esattamente un terreno per prenderlo o cederlo o spartirlo o indicare quanto lavoro richiede. Aggiungeva che questo è tanto facile da imparare che chi si applica alla misurazione conosce l'estensione di un terreno e, nello stesso tempo, ricava da ciò il metodo della misurazione. [3] Rifiutava, invece, uno studio della geometria che si spingesse fino alle figure troppo complicate. Dichiarava infatti di non vedere a che cosa fossero utili[5] e tuttavia non ne era inesperto; sosteneva

I, 6, 10 e n. 19, 20, 21; IV, 8, 11 e n. 26; cfr. anche I, 2, 60; per altro, qui e in IV, 8, 11, si fa riferimento non più all'autosufficienza relativa alle condizioni materiali dell'esistenza, ma all'autosufficienza sul piano intellettuale. Da notare che, nell'*incipit* di questo capitolo, compare ancora una volta un insistente *Leitmotiv* dell'intera opera, cioè il fondamentale contributo di Socrate al miglioramento morale di coloro che lo frequentavano (in questo caso per quanto concerne la *autarkeia*): in proposito cfr. soprattutto I, 4, 1 e n. 6.

3. Così, alla luce del contesto, è stato reso il greco καλὸς κἀγαθός: cfr. I, 1, 16 e n. 41.

4. Cfr. I, 6, 14 e n. 31 e 32; III, 1, 3 e n. 7; vedi anche II, 2, 6 e n. 11.

5. Anche nell'approccio a discipline come la geometria (§§ 2-3), l'astronomia (*infra*, §§ 4-5) e l'aritmetica (*infra*, § 8) si riconferma l'utilitarismo tipico del Socrate dei *Memorabili*: cfr. I, 1, 15 e n. 38; vedi anche I, 1, 16, n. 39. È appena il caso di ricordare, all'opposto, il ruolo fondamentale che lo studio di tali discipline riveste nell'educazione dei futuri governanti nella *Repubblica* di Platone (*Resp.*, 521 c-530 c): in particolare una fortissima rilevanza epistemologica viene assegnata all'aritmetica, in quanto essa invita all'intellezione e al superamento del mondo sensibile e quindi indirizza verso la conoscenza delle idee (*Resp.*, 522 e-526 c); a questo tipo di studio, proprio del filosofo, intento a contemplare la natura dei numeri, si oppone nettamente l'utilizzazione dell'aritmetica a scopi pratici, quale è quella dei mercanti (*Resp.*, 525 b-d).

ἔφη δὲ αὐτὰ ἱκανὰ εἶναι ἀνθρώπου βίον κατατρίβειν καὶ ἄλλων πολλῶν τε καὶ ὠφελίμων μαθημάτων ἀποκωλύειν.

[4] Ἐκέλευε δὲ καὶ ἀστρολογίας ἐμπείρους γίγνεσθαι, καὶ ταύτης μέντοι μέχρι τοῦ νυκτός τε ὥραν καὶ μηνὸς καὶ ἐνιαυτοῦ δύνασθαι γιγνώσκειν ἕνεκα πορείας τε καὶ πλοῦ καὶ φυλακῆς, καὶ ὅσα ἄλλα ἢ νυκτὸς ἢ μηνὸς ἢ ἐνιαυτοῦ πράττεται, πρὸς ταῦτ' ἔχειν τεκμηρίοις χρῆσθαι, τὰς ὥρας τῶν εἰρημένων διαγιγνώσκοντας· καὶ ταῦτα δὲ ῥᾴδια εἶναι μαθεῖν παρά τε νυκτοθηρῶν καὶ κυβερνητῶν καὶ ἄλλων πολλῶν οἷς ἐπιμελὲς ταῦτα εἰδέναι. [5] Τὸ δὲ μέχρι τούτου ἀστρονομίαν μανθάνειν, μέχρι τοῦ καὶ τὰ μὴ ἐν τῇ αὐτῇ περιφορᾷ ὄντα, καὶ τοὺς πλάνητάς τε καὶ ἀσταθμήτους ἀστέρας γνῶναι, καὶ τὰς ἀποστάσεις αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τὰς περιόδους καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν ζητοῦντας κατατρίβεσθαι, ἰσχυρῶς ἀπέτρεπεν. Ὠφέλειαν μὲν γὰρ οὐδεμίαν οὐδ' ἐν τούτοις ἔφη ὁρᾶν· καίτοι οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν[6]· ἔφη δὲ καὶ ταῦτα ἱκανὰ εἶναι κατατρίβειν ἀνθρώπου βίον καὶ πολλῶν καὶ ὠφελίμων ἀποκωλύειν[7]. [6] Ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν[8]· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι[9] οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἠβουλήθησαν. Κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα[10] οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας[11]

6. A prescindere dalla celebre parodia di Aristofane, che ci presenta un Socrate impegnato a indagare i fenomeni celesti (*Nub.*, 225 sgg.; cfr. PLATONE, *Ap.*, 19 c), anche Platone attesta che Socrate, in gioventù, si era dedicato allo studio dei fenomeni terrestri e celesti, rimanendo affascinato dalle teorie di Anassagora (*Phaed.*, 96 a-98 b), che tuttavia, ben presto, lo avrebbero profondamente deluso (*Phaed.* 98 b-99 d).

7. Il periodo conclusivo di questo paragrafo riprende quasi alla lettera il periodo conclusivo del § 3. Più in generale, la struttura dei §§ 3 e 5 è pressoché identica.

8. Cfr. I, 1, 11 e n. 28.

9. Cfr. I, 1, 13 e n. 32.

10. Cfr. ancora I, 1, 11 e n. 31; I, 1, 13; vedi anche *Introduzione*, pp. 105-106 e n. 486. Per altro anche il Socrate platonico, nell'*Apologia*, definisce «stravaganti» (ἄτοπα) le teorie cosmologiche di Anassagora (*Ap.*, 26 e), pur dichiarando di non nutrire alcun disprezzo per le indagini sulla natura, a cui è comunque del tutto estraneo (*Ap.*, 19 c-d). Si noti, inoltre, che mentre in I, 1, 11, l'accusa di follia era genericamente mossa a quanti indagano i fenomeni celesti allo scopo di scoprire le leggi a cui soggiacciono, qui viene fatto esplicitamente il nome di Anassagora, come esempio di follia e di empia arroganza: vedi *infra*, n. 12.

11. Nato a Clazomene intorno al 500 a.C. (cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 7), si trasferì ad Atene, dove visse per parecchi anni (molto controversi, per altro, gli

inoltre che erano sufficienti a consumare la vita di un uomo e a distoglierlo da molti altri utili apprendimenti.

[4] Consigliava di diventare esperti anche di astronomia, ma soltanto quanto basta per poter conoscere le suddivisioni della notte, del mese e dell'anno, per viaggiare, navigare, montare la guardia, e per essere in grado, grazie alla conoscenza di tali suddivisioni, di utilizzare indizi sicuri per tutte le altre attività che si svolgono durante la notte o durante il mese o durante l'anno. E aggiungeva che era facile imparare tali nozioni da cacciatori notturni, timonieri e da molti altri che si preoccupano di sapere queste cose. [5] Ma quanto ad apprendere l'astronomia fino a conoscere i corpi celesti che non si trovano nella medesima orbita, i pianeti, le stelle non fisse, e a logorarsi per scoprire le loro distanze dalla terra, le loro orbite e le cause di tutto ciò, lo sconsigliava energicamente. Affermava infatti di non vedere neppure in questo alcuna utilità e tuttavia neppure in questo campo era ignorante[6]: asseriva inoltre che anche questi studi erano sufficienti a consumare la vita di un uomo e a distoglierlo da molte cose utili[7]. [6] In generale sconsigliava di dedicarsi allo studio dei fenomeni celesti, indagando come il dio abbia congegnato ciascuno di essi[8]: riteneva infatti che non potessero essere scoperti dagli uomini[9] ed era convinto che non poteva essere gradito agli dèi chi indagava ciò che essi non vollero rivelare. Sosteneva che chi si dedicava a simili ricerche rischiava di uscire di senno[10] non meno di Anassagora[11], che

estremi cronologici del suo soggiorno ateniese) ed esercitò una importante influenza su Pericle e sul suo *entourage*; processato per empietà intorno al 431, fu condannato all'esilio ovvero, secondo altre fonti, fuggì per evitare la condanna; rifugiatosi a Lampsaco, vi morì intorno al 428 (cfr. ancora DIOGENE LAERZIO, II, 7). Il processo, intentatogli in base alle sue dottrine fisiche e cosmologiche (secondo alcune fonti, all'accusa di empietà si aggiungeva anche quella di medismo), mirava a colpire Anassagora in quanto amico e maestro di Pericle: un processo politico, dunque, che costituisce un inquietante precedente del processo a Socrate, così come le accuse mosse ad Anassagora finirono per diventare le consuete accuse utilizzate per colpire i filosofi (cfr. PLATONE, *Ap.*, 23 d; 26 d-e; vedi anche 18 b-c; 19 b-c). Quanto agli scritti di Anassagora, con ogni probabilità la sua produzione si limitò a un'unica opera, intitolata convenzionalmente Περὶ φύσεως, di cui rimangono soltanto pochi frammenti, quasi tutti piuttosto brevi; per altro, dato che Platone parla di «libri» di Anassagora (PLATONE, *Ap.*, 26 d; *Phaed.*, 98 b; mentre in *Phaed.*, 97 b, accenna genericamente a «un libro»), è verosimile che si trattasse di un'opera di notevole ampiezza.

παρεφρόνησεν, ὁ μέγιστον φρονήσας[12] ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι. [7] Ἐκεῖνος γὰρ λέγων μὲν τὸ αὐτὸ εἶναι πῦρ τε καὶ ἥλιον ἠγνόει ὅτι τὸ μὲν πῦρ οἱ ἄνθρωποι ῥᾳδίως καθορῶσιν, εἰς δὲ τὸν ἥλιον οὐ δύνανται ἀντιβλέπειν[13], καὶ ὑπὸ μὲν τοῦ ἡλίου καταλαμπόμενοι τὰ χρώματα μελάντερα ἔχουσιν, ὑπὸ δὲ τοῦ πυρὸς οὔ· ἠγνόει δὲ καὶ ὅτι τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων ἄνευ μὲν ἡλίου αὐγῆς οὐδὲν δύναται καλῶς αὔξεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ πυρὸς θερμαινόμενα πάντα ἀπόλλυται· φάσκων δὲ τὸν ἥλιον λίθον διάπυρον εἶναι[14] καὶ τοῦτο ἠγνόει, ὅτι λίθος μὲν ἐν πυρὶ ὢν οὔτε λάμπει οὔτε πολὺν χρόνον ἀντέχει, ὁ δὲ ἥλιος τὸν πάντα χρόνον πάντων λαμπρότατος ὢν διαμένει.

[8] Ἐκέλευε δὲ καὶ λογισμοὺς μανθάνειν, καὶ τούτων δὲ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐκέλευε φυλάττεσθαι τὴν μάταιον πραγματείαν· μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει καὶ συνδιεξῄει τοῖς συνοῦσι.

[9] Προέτρεπε δὲ σφόδρα καὶ ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνόντας[15], παρά τε τῶν εἰδότων μανθάνοντας ὅσα ἐνδέχοιτο καὶ ἑαυτῷ ἕκαστον προσέχοντα διὰ παντὸς τοῦ βίου, τί βρῶμα ἢ τί πόμα ἢ ποῖος πόνος συμφέροι αὐτῷ, καὶ πῶς τούτοις χρώμενος ὑγιεινότατ' ἂν διάγοι· τὸν γὰρ οὕτω προσέχοντα ἑαυτῷ ἔργον ἔφη εἶναι εὑρεῖν ἰατρὸν τὰ πρὸς ὑγίειαν συμφέροντα αὐτῷ μᾶλλον διαγιγνώσκοντα ἑαυτοῦ.

[10] Εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιτο, συνεβούλευε μαντικῆς[16] ἐπιμελεῖσθαι. Τὸν γὰρ εἰδότα δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν οὐδέποτ' ἔρημον ἔφη γίγνεσθαι συμβουλῆς θεῶν.

12. Nel testo greco è presente un gioco di parole intraducibile tra παραφρονῆσαι («uscire di senno») e μέγιστον φρονῆσαι («inorgoglirsi moltissimo»): letteralmente infatti il testo recita: «non meno di quanto uscì di senno (παρεφρόνησεν) Anassagora, che si inorgoglì moltissimo (ὁ μέγιστον φρονήσας)». Non si tratta, per altro, di un gioco di parole fine a se stesso, ma in funzione di una ben precisa finalità espressiva: la follia di Anassagora, infatti, viene presentata come frutto del suo smisurato orgoglio, di una arroganza intellettuale che sfocia nella *hybris* e nella empietà.

13. Cfr. IV, 3, 14.

14. Cfr. ANASSAGORA, fr. A 1, 8 D.-K. (= DIOGENE LAERZIO, II, 12); fr. A 19 D.-K.; cfr. anche PLATONE, *Ap.*, 26 d.

15. L'importanza della salute e di una buona forma fisica costituisce il tema della conversazione tra Socrate ed Epigene in III, 12 (cfr. soprattutto III, 12, 1 e n. 2); si tratta, per altro, di un argomento particolarmente caro al Socrate dei

si inorgoglì moltissimo[12] per il fatto di saper spiegare le ingegnose opere degli dèi. [7] Anassagora, affermando che il fuoco e il sole sono la stessa cosa, non considerava il fatto che gli uomini guardano il fuoco senza problemi, mentre non possono fissare lo sguardo sul sole[13], e che gli uomini illuminati dal sole hanno la pelle più scura, illuminati dal fuoco no; e non teneva conto neppure del fatto che nessuno dei prodotti della terra può crescere bene senza i raggi del sole, mentre, se vengono riscaldati dal fuoco, tutti vengono distrutti. Inoltre, sostenendo che il sole è una pietra infuocata[14], non considerava neppure questo fatto, cioè che una pietra, posta nel fuoco, non splende e non dura per molto tempo, invece il sole continua sempre a rimanere più luminoso di qualsiasi altra cosa.

[8] Socrate consigliava poi di imparare anche l'aritmetica, ma anche in questo campo, come per le altre discipline, raccomandava di evitare di affannarsi invano: e lui stesso insieme ai suoi amici ne prendeva in esame e ne indagava tutti gli aspetti soltanto entro i limiti di ciò che è utile.

[9] Induceva con grande impegno coloro che lo frequentavano a prendersi cura anche della salute[15]: dovevano imparare dagli esperti tutto quello che era possibile e ciascuno doveva prestare attenzione a se stesso per tutta la vita, osservando quale cibo, quale bevanda, quale esercizio fisico gli giovasse e come servirsi di tutto ciò per vivere nella maniera più sana. Sosteneva infatti che chi presta attenzione a se stesso in questo modo è difficile che trovi un medico che sappia discernere meglio di lui ciò che giova alla sua salute.

[10] Se poi qualcuno desiderava ricevere un aiuto superiore alle possibilità della sapienza umana, consigliava di ricorrere alla divinazione[16]: infatti, diceva, chi conosce i mezzi tramite i quali gli dèi danno indicazioni agli uomini riguardo alle faccende umane, non rimane mai privo del consiglio degli dèi.

Memorabili: vedi IV, 5, 10 e n. 13. Per il significato, qui e altrove, del verbo προτρέπω cfr. I, 7, 1 e n. 2; *Introduzione*, n. 555.

16. Per la fiducia di Socrate nella divinazione e per il suo ricorso a tale pratica vedi in particolare IV, 3, 12 e n. 21; cfr. anche IV, 8, 11 e n. 23.

[8, 1] Εἰ δέ τις, ὅτι φάσκοντος αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον[1] ἑαυτῷ προσημαίνειν ἅ τε δέοι καὶ ἃ μὴ δέοι ποιεῖν ὑπὸ τῶν δικαστῶν κατεγνώσθη θάνατος, οἴεται αὐτὸν ἐλέγχεσθαι περὶ τοῦ δαιμονίου ψευδόμενον[2], ἐννοησάτω πρῶτον μὲν ὅτι οὕτως ἤδη τότε πόρρω τῆς ἡλικίας ἦν, ὥστ', εἰ καὶ μὴ τότε, οὐκ ἂν πολλῷ ὕστερον τελευτῆσαι τὸν βίον· εἶτα ὅτι τὸ μὲν ἀχθεινότατόν τε τοῦ βίου καὶ ἐν ᾧ πάντες τὴν διάνοιαν μειοῦνται ἀπέλιπεν[3], ἀντὶ δὲ τούτου τῆς ψυχῆς τὴν ῥώμην ἐπιδειξάμενος[4] εὔκλειαν προ-

8. 1. Per il demone di Socrate vedi I, 1, 2 e n. 10 e 11; I, 1, 3 e n. 13; I, 1, 4 e n. 15; I, 4, 15 e n. 35; IV, 3, 12 e n. 22; *infra*, §§ 5-6 e n. 13; *Introduzione*, pp. 110-113. Questo capitolo funge non tanto da conclusione del IV libro (la conclusione del IV libro, incentrato sulla *paideia* socratica, è rappresentata dal capitolo precedente: cfr. IV, 7, 1 e n. 1), bensì da conclusione dell'intera opera: secondo il modulo tradizionale della *Ringkomposition*, Senofonte ritorna sul tema del processo e della condanna a morte di Socrate, ma mentre in I, 1, 1-I, 2, 8 (la prima *tranche* della sezione apologetica) si impegna a replicare puntualmente alle accuse mosse al maestro in sede processuale, qui mette in risalto il fatto che è la vita intera di Socrate a costituire la miglior difesa contro tali accuse (*infra*, §§ 4 e 10; cfr. anche § 11); inoltre, riprendendo quasi alla lettera alcuni passi dell'*Apologia* (che ritengo anteriore ai *Memorabili*: vedi soprattutto *infra*, n. 3), si preoccupa di dimostrare che, data l'età avanzata di Socrate all'epoca del processo, ormai per lui era meglio morire che vivere andando incontro alle inevitabili sofferenze della vecchiaia (§ 1) e che Socrate stesso ne era pienamente consapevole (*infra*, §§ 6 e 8); quindi conclude ricordando ancora una volta le virtù di Socrate, la sua eccellenza morale a cui si accompagnava una perfetta felicità (*infra*, § 11), e lanciando una dura frecciata polemica contro i suoi detrattori. Da notare, infine, che mentre in questo capitolo (§§ 4-10) troviamo, proprio come in *Ap.*, 3-9, un dialogo tra Socrate ed Ermogene sul processo imminente e sul tipo di difesa da adottare, manca invece qualsiasi accenno al discorso pronunciato da Socrate in tribunale: è probabile che ciò sia dovuto anche al fatto che era già stata scritta e pubblicata l'*Apologia*, in cui Senofonte aveva appunto ricostruito a suo modo tale discorso (*Ap.*, 11-21; 24-26). Naturalmente questa affermazione potrebbe essere rovesciata: si potrebbe infatti sostenere che Senofonte nei *Memorabili* non fa parola del discorso pronunciato da Socrate in tribunale proprio perché si riservava di esporlo in un'opera che intendeva scrivere in seguito: ma si tratta, a mio avviso, di una ipotesi poco verosimile, se si considera il carattere di scritto di occasione, di *instant book* verrebbe quasi da dire, che è tipico dell'*Apologia*: cfr. ancora *infra*, n. 3.

2. Senofonte intende dire che qualcuno, visto l'esito del processo, avrebbe potuto insinuare che Socrate, in realtà, non aveva nessun demone che lo consigliasse: il demone, infatti, avrebbe dovuto dargli indicazioni che gli evitassero di incorrere nella condanna.

3. Cfr. SENOFONTE, *Ap.*, 6; 8; 32. Come avremo modo di constatare, sono numerosi i riscontri tra questo capitolo conclusivo dei *Memorabili* e l'*Apologia di Socrate* di Senofonte: in particolare i §§ 4-8 di questo capitolo riprendono quasi alla lettera *Ap.*, 3-6, così come *Mem.*, I, 2, 1-5, aveva sviluppato numerosi spunti presenti in *Ap.*, 10-13. Del resto Senofonte non era affatto alieno dal riutilizzare passi di opere composte in precedenza: emblematico in tal senso l'*Agesilao*, in cui Senofonte inserisce brani ripresi quasi alla lettera dalle *Elleniche*. È per altro vero che, mentre nel caso dell'*Agesilao* e delle *Elleniche* siamo ragionevolmente

[8, 1] Quanto al fatto che Socrate fu condannato a morte dai giudici, benché asserisse che il demone[1] gli indicava in anticipo ciò che doveva o non doveva fare, se per questo motivo qualcuno pensa di smascherare Socrate dimostrando che mentiva riguardo al demone[2], consideri innanzi tutto che egli era ormai così avanti negli anni che, se anche non fosse morto allora, sarebbe comunque morto non molto tempo dopo; in secondo luogo, consideri che perse la parte più penosa della vita, nella quale per tutti si indeboliscono le facoltà della mente[3]: Socrate, al contrario, dimostrando la sua forza d'animo[4], si procurò grande gloria, sia per aver di-

certi della direzione dei frequenti prestiti, nel caso dei *Memorabili* e dell'*Apologia* siamo lontani da qualsiasi certezza. Non è questa la sede per una disamina dettagliata della questione, tuttavia mi sembra opportuno almeno accennare ai motivi per cui ritengo l'*Apologia* anteriore ai *Memorabili*. Una prima indicazione è data dall'*incipit* stesso dell'*Apologia*, in cui Senofonte afferma che nessuno, fino a quel momento, ha messo in relazione la fierezza di linguaggio di Socrate davanti ai giudici con il fatto che egli ormai riteneva la morte preferibile alla vita (*Ap.*, 1): ora una simile affermazione risulterebbe clamorosamente falsa se Senofonte avesse già scritto quest'ultimo capitolo dei *Memorabili*, in cui più volte afferma che Socrate, alla vigilia del processo, riteneva appunto che, data la sua età, per lui fosse ormai meglio morire (cfr. in particolare *infra*, §§ 6 e 8). Si potrebbe a ragione obiettare che ciò dimostrerebbe soltanto l'anteriorità dell'*Apologia* rispetto a quest'ultimo capitolo e non all'intera opera: tuttavia credo si possano individuare un paio di indizi che sembrano indicare che l'*Apologia* fu composta non solo prima di *Mem.*, IV, 8, ma addirittura prima che Senofonte iniziasse a scrivere i *Memorabili*, qualunque possa esserne la scansione compositiva. Un primo indizio è dato dal fatto che nell'*Apologia* manca qualsiasi riferimento alle accuse di Policrate, il che rende alquanto inverosimile che risalga a un periodo successivo alla pubblicazione del libello di costui: in tal caso, infatti, difficilmente Senofonte avrebbe potuto esimersi dal replicare a un *pamphlet* che aveva suscitato notevole scalpore e a cui si preoccuperà invece di rispondere in *Mem.*, I, 2, 9-61; pertanto è verosimile che l'*Apologia* sia stata composta prima della pubblicazione dello scritto di Policrate e quindi prima di *Mem.*, I, 1-2, cioè di quella sezione dell'opera (la sezione apologetica, appunto), che è unanimemente considerata la parte più antica dei *Memorabili* (tanto è vero che alcuni studiosi hanno addirittura ipotizzato che sia stata oggetto di una pubblicazione a sé stante, anteriore a quella del resto dell'opera: vedi *Introduzione*, p. 11 e n. 10; p. 13 e n. 30). Un secondo indizio, certo più opinabile, della seriorità dei *Memorabili* rispetto all'*Apologia* è costituito dal carattere di scritto d'occasione che è proprio dell'*Apologia*: la sua stessa brevità, il suo procedere sommario e schematico fanno pensare a un testo steso a poca distanza dagli avvenimenti, a una difesa del maestro che Senofonte aveva fretta di pubblicare quanto prima, riservandosi di tornare sull'argomento in un secondo tempo, per riprenderlo in modo più esauriente e organico: in sostanza rispetto a *Mem.*, I, 1-2, l'*Apologia* si presenta come una sorta di abbozzo (il contrario appare francamente impensabile), cosa che rende se non del tutto sicura, certo molto probabile la sua anteriorità rispetto alla sezione apologetica dei *Memorabili* e, quindi, rispetto all'intera opera. Infine

σεκτήσατο, τήν τε δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπὼν καὶ τὴν κατάγνωσιν τοῦ θανάτου πραότατα καὶ ἀνδρωδέστατα ἐνέγκας. [2] Ὁμολογεῖται γὰρ οὐδένα πώποτε τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν. Ἀνάγκη μὲν γὰρ ἐγένετο αὐτῷ μετὰ τὴν κρίσιν τριάκοντα ἡμέρας βιῶναι διὰ τὸ Δήλια[5] μὲν ἐκείνου τοῦ μηνὸς εἶναι, τὸν δὲ νόμον μηδένα ἐᾶν δημοσίᾳ ἀποθνῄσκειν ἕως ἂν ἡ θεωρία ἐκ Δήλου ἐπανέλθῃ[6], καὶ τὸν χρόνον τοῦτον ἅπασι τοῖς συνήθεσι φανερὸς ἐγένετο οὐδὲν ἀλλοιότερον διαβιοὺς ἢ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον· καίτοι τὸν ἔμπροσθέν γε πάντων ἀνθρώπων μάλιστα ἐθαυμάζετο ἐπὶ τῷ εὐθύμως τε καὶ εὐκόλως ζῆν. [3] Καὶ πῶς ἄν τις κάλλιον ἢ οὕτως ἀποθάνοι; Ἢ ποῖος ἂν εἴη θάνατος καλλίων ἢ ὃν [ἂν] κάλλιστά τις ἀποθάνοι; Ποῖος δ' ἂν γένοιτο θάνατος εὐδαιμονέστερος[7] τοῦ καλλίστου; Ἢ ποῖος θεοφιλέστερος τοῦ εὐδαιμονεστάτου;

[4] Λέξω δὲ καὶ ἃ Ἑρμογένους τοῦ Ἱππονίκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ[8]. Ἔφη γάρ, ἤδη Μελήτου γεγραμμένου αὐτὸν τὴν γραφήν[9], αὐτὸς ἀκούων αὐτοῦ πάντα μᾶλλον ἢ περὶ τῆς δίκης διαλεγομένου λέγειν αὐτῷ ὡς χρὴ σκοπεῖν ὅ τι ἀπολογήσεται[10]. Τὸν δὲ τὸ μὲν πρῶτον εἰπεῖν· Οὐ γὰρ δοκῶ σοι τοῦτο μελετῶν διαβεβιωκέναι[11]; Ἐπεὶ δὲ αὐτὸν ἤρετο ὅπως, εἰπεῖν αὐτὸν ὅτι οὐδὲν ἄλλο ποιῶν διαγεγένηται ἢ διασκοπῶν μὲν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, πράττων δὲ τὰ δίκαια καὶ τῶν ἀδίκων ἀπεχόμενος, ἥνπερ νομίζοι καλλίστην μελέτην ἀπολογίας εἶναι[12].

una precisazione, riguardo a un dato che potrebbe indurre ad abbassare la datazione dell'*Apologia* e a smentirne il carattere di scritto d'occasione, composto a ridosso degli eventi: in *Ap.*, 31 Senofonte accenna alla morte di Anito e, poiché in una orazione di Lisia databile al 387 o al 386 viene citato un Anito che all'epoca ricopriva la carica di sitofilaco (LISIA, *Contro i mercanti di grano*, 8), alcuni studiosi, nella convinzione che si tratti del medesimo Anito che intentò il processo a Socrate, hanno ritenuto che il 387 o il 386 costituisca un ineludibile *terminus post quem* per la morte di Anito e di conseguenza, a maggior ragione, anche per la composizione dell'*Apologia*, che quindi risalirebbe a un'epoca molto posteriore alla morte di Socrate. Tuttavia oggi molti studiosi sono convinti che non esista alcuna prova che l'Anito menzionato da Lisia debba essere identificato con l'antico accusatore di Socrate: in particolare F. Ollier ricorda che per il periodo 445-323 abbiamo notizia di ben sei cittadini ateniesi con questo nome (XÉNOPHON, *Banquet. Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par F. Ollier, Paris, 1961, II ed. 1972, p. 89).

4. Questa espressione ricorre quasi identica in *Ap.*, 33.

5. Per le feste Delie vedi III, 3, 12, n. 9.

6. Cfr. PLATONE, *Phaed.*, 58 b-c.

feso la propria causa con le parole più veritiere, più nobili e più giuste, sia per aver affrontato la condanna a morte nel modo più sereno e virile. [2] È concordemente riconosciuto che mai nessuno degli uomini di cui abbiamo memoria affrontò la morte con maggiore dignità. Dopo la sentenza dovette vivere ancora trenta giorni, perché in quel mese cadevano le feste Delie[5] e la legge vietava le esecuzioni capitali finché non fosse tornata la processione da Delo[6]; durante questo periodo mostrò chiaramente a tutti gli amici di vivere la propria vita in modo niente affatto diverso da prima: e prima era ammirato più di tutti gli uomini per il suo modo di vivere lieto e sereno. [3] E come si potrebbe morire in modo più bello del suo? E quale morte potrebbe essere più bella di quella in cui si muore nel modo più bello? E quale morte potrebbe essere più felice[7] della morte più bella? E quale più gradita agli dèi della più felice?

[4] Esporrò anche quanto ho sentito raccontare riguardo a lui da Ermogene figlio di Ipponico[8]. Narrava infatti che, quando Meleto aveva già presentato l'accusa contro di lui[9], egli, Ermogene, sentendo Socrate parlare di tutto tranne che del processo, gli fece presente che doveva pensare a che cosa avrebbe detto in sua difesa[10]. E Socrate dapprima gli rispose: «Non ti sembra che io abbia passato tutta la mia vita a preparare la mia difesa?»[11]. Poiché Ermogene gli domandò in che modo, Socrate rispose che era vissuto senza fare altro che indagare il giusto e l'ingiusto, mettendo in pratica ciò che è giusto e tenendosi lontano da ciò che è ingiusto: e riteneva che questo fosse il modo migliore di preparare la propria difesa[12].

7. Per la felicità di Socrate cfr. *infra*, § 6 e n. 14, e soprattutto § 11 e n. 28.

8. Su Ermogene vedi I, 2, 48 e n. 89; II, 10, 3-6. Mentre gli altri dialoghi riportati nei *Memorabili* sono presentati da Senofonte come frutto dei suoi ricordi personali (cfr. I, 3, 1 e n. 4), questo breve dialogo tra Socrate ed Ermogene ha come fonte dichiarata lo stesso Ermogene, in quanto, all'epoca del processo e della morte di Socrate (primavera del 399), Senofonte, partito da Atene nella primavera del 401 per unirsi alla spedizione di Ciro (cfr. *An.*, III, 1, 4-10), si trovava ancora in Asia.

9. Su Meleto cfr. IV, 4, 4 e n. 8.

10. Una espressione quasi identica ricorre in *Ap.*, 3.

11. Pressoché identica anche la risposta di Socrate in *Ap.*, 3.

12. Anche quest'ultima frase ricorre quasi identica in *Ap.*, 3.

[5] Αὐτὸς δὲ πάλιν εἰπεῖν· Οὐχ ὁρᾷς, ὦ Σώκρατες, ὅτι οἱ Ἀθήνησι δικασταὶ πολλοὺς μὲν ἤδη μηδὲν ἀδικοῦντας λόγῳ παραχθέντες ἀπέκτειναν, πολλοὺς δὲ ἀδικοῦντας ἀπέλυσαν; Ἀλλὰ νὴ τὸν Δία, φάναι αὐτόν, ὦ Ἑρμόγενες, ἤδη μου ἐπιχειροῦντος φροντίσαι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογίας ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον[13]. [6] Καὶ αὐτὸς εἰπεῖν· Θαυμαστὰ λέγεις. Τὸν δέ, Θαυμάζεις, φάναι, εἰ τῷ θεῷ δοκεῖ βέλτιον εἶναι ἐμὲ τελευτᾶν τὸν βίον ἤδη; Οὐκ οἶσθ' ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε τοῦ χρόνου ἐγὼ οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην ἂν οὔτε βέλτιον οὔθ' ἥδιον ἐμαυτοῦ βεβιωκέναι[14]; Ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς μάλιστα ἐπιμελομένους τοῦ ὡς βελτίστους γίγνεσθαι, ἥδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους ὅτι βελτίους γίγνονται. [7] Ἃ ἐγὼ μέχρι τοῦδε τοῦ χρόνου ἠσθανόμην ἐμαυτῷ συμβαίνοντα, καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐντυγχάνων καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους παραθεωρῶν ἐμαυτὸν οὕτω διατετέλεκα περὶ ἐμαυτοῦ γιγνώσκων· καὶ οὐ μόνον ἐγώ, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐμοὶ φίλοι οὕτως ἔχοντες περὶ ἐμοῦ διατελοῦσιν[15], οὐ διὰ τὸ φιλεῖν ἐμέ – καὶ γὰρ οἱ τοὺς ἄλλους φιλοῦντες οὕτως ἂν εἶχον πρὸς τοὺς ἑαυτῶν φίλους –, ἀλλὰ διόπερ καὶ αὐτοὶ ἂν οἴονται ἐμοὶ συνόντες βέλτιστοι γίγνεσθαι[16]. [8] Εἰ δὲ βιώσομαι πλείω χρόνον, ἴσως ἀναγκαῖον ἔσται τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι καὶ ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν ἧττον καὶ διανοεῖσθαι χεῖρον καὶ δυσμαθέστερον καὶ ἐπιλησμονέστερον ἀποβαίνειν[17], καὶ ὧν πρότερον βελτίων ἦν, τούτων χείρω γίγνεσθαι· ἀλλὰ μὴν ταῦτά γε μὴ αἰσθανομένῳ μὲν ἀβίωτος ἂν εἴη ὁ βίος, αἰσθανόμενον δὲ πῶς οὐκ ἀνάγκη χεῖρόν τε καὶ ἀηδέστερον

13. Molto simile, con alcune espressioni identiche, anche lo scambio verbale tra Socrate ed Ermogene in *Ap.*, 4; cfr. anche *Ap.*, 8, dove per altro l'opposizione non è attribuita al demone (τὸ δαιμόνιον), come in *Ap.*, 4, bensì agli dèi (οἱ θεοί) *tout-court*. Diverso il comportamento del demone nell'*Apologia* platonica (*Ap.*, 40 a-c): innanzi tutto il Socrate platonico, come è stato notato (cfr. *Introduzione*, pp. 110-111), non parla del demone, ma del «solito avvertimento profetico, quello del segno divino» (*Ap.*, 40 a: ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου) e afferma appunto che «il segno del dio» (*Ap.*, 40 b: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) non si è mai opposto a quanto stava facendo, né quando di buon mattino è uscito di casa, né quando si è presentato in tribunale, né mentre stava parlando, benché in altre circostanze fosse intervenuto a trattenere Socrate anche nel bel mezzo di un discorso: ora invece non si è mai opposto in nessun modo, qualsiasi cosa Socrate facesse o dicesse (*Ap.*, 40 b). Ciò suona implicitamente come una autorevole legittimazione del discorso pronunciato da Socrate, anche di quelle parti che più potevano suonare provocatorie e irritanti per i giudici; inoltre, come Socrate stesso subito si premura di chiarire, sta a significare che la morte che lo attende

[5] Ermogene disse ancora: «Non vedi, Socrate, che in passato ad Atene i giudici, lasciandosi irretire dalle parole, hanno condannato a morte molti innocenti, mentre hanno assolto molti colpevoli?». «Sì, per Zeus; ma quando, Ermogene, ormai mi accingevo a pensare alla mia difesa davanti ai giudici, il demone si è opposto»[13]. [6] Ed Ermogene: «Dici cose sorprendenti». E Socrate: «Ti pare sorprendente se al dio sembra meglio che io ormai concluda la mia vita? Non sai che fino a questo momento non potrei concedere a nessuno tra gli uomini di aver vissuto una vita migliore e più piacevole della mia?[14] Infatti, a mio parere, vivono nel modo migliore coloro che più si impegnano a diventare quanto migliori è possibile e nel modo più piacevole coloro che più si accorgono di diventare tali. [7] Queste due cose so che mi sono accadute fino a questo momento e, incontrando gli altri e paragonandomi agli altri, ho continuato a nutrire tale convinzione riguardo a me stesso. E non soltanto io, ma anche i miei amici continuano ad avere questa opinione su di me[15], non perché mi vogliono bene – in tal caso infatti anche quelli che vogliono bene ad altri avrebbero una simile opinione dei propri amici –, ma perché pensano che anche loro, stando insieme a me, potranno diventare ottime persone[16]. [8] Ma se vivrò più a lungo, probabilmente sarò costretto a pagare il mio tributo alla vecchiaia: vedere e udire di meno, ragionare peggio, diventare più lento ad apprendere e più veloce a dimenticare[17], divenire peggiore di coloro dei quali prima ero migliore. E se pure non mi accorgessi di questi mutamenti, la mia vita non sarebbe più vita; se invece me ne accorgessi, non sarebbe per me inevitabile vivere una vita

non è un male (*Ap.*, 40 b-c): ma non certo perché la morte gli risparmierà gli umilianti acciacchi della vecchiaia, come afferma il Socrate di Senofonte (*infra*, § 8; *Ap.*, 6), bensì perché la morte, sia che somigli a un sonno senza sogni sia che consista in una trasmigrazione in altro luogo, non può che rappresentare un bene (*Ap.*, 40 c-41 c).

14. Cfr. *Ap.*, 5: anche in questo caso il riscontro è quasi alla lettera. Per la felicità di Socrate cfr. *supra*, § 3 e n. 7 e soprattutto *infra*, § 11 e n. 28.

15. Per l'ammirazione che gli amici nutrono per Socrate cfr. ancora *Ap.*, 5.

16. Cfr. *infra*, § 10 e n. 20; § 11 e n. 21.

17. Cfr. *Ap.*, 6: anche qui il testo è molto simile.

ζῆν[18]; [9] Ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀδίκως ἀποθανοῦμαι, τοῖς μὲν ἀδίκως ἐμὲ ἀποκτείνασιν αἰσχρὸν ἂν εἴη τοῦτο· εἰ γὰρ τὸ ἀδικεῖν αἰσχρόν ἐστι, πῶς οὐκ αἰσχρὸν καὶ τὸ ἀδίκως ὁτιοῦν ποιεῖν; Ἐμοὶ δὲ τί αἰσχρὸν τὸ ἑτέρους μὴ δύνασθαι περὶ ἐμοῦ τὰ δίκαια μήτε γνῶναι μήτε ποιῆσαι; [10] Ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ τὴν δόξαν τῶν προγεγονότων ἀνθρώπων ἐν τοῖς ἐπιγιγνομένοις οὐχ ὁμοίαν καταλειπομένην τῶν τε ἀδικησάντων καὶ τῶν ἀδικηθέντων. Οἶδα δ' ὅτι καὶ ἐγὼ ἐπιμελείας τεύξομαι ὑπ' ἀνθρώπων, καὶ ἐὰν νῦν ἀποθάνω, οὐχ ὁμοίας τοῖς ἐμὲ ἀποκτείνασιν· οἶμαι γὰρ ἀεὶ μαρτυρήσεσθαί μοι ὅτι ἐγὼ ἠδίκησα μὲν οὐδένα πώποτε ἀνθρώπων οὐδὲ χείρω ἐποίησα[19], βελτίους δὲ ποιεῖν ἐπειρώμην ἀεὶ τοὺς ἐμοὶ συνόντας[20].

Τοιαῦτα μὲν πρὸς Ἑρμογένην τε διελέχθη καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους. [11] Τῶν δὲ Σωκράτην γιγνωσκόντων, οἷος ἦν, οἱ ἀρετῆς ἐφιέμενοι πάντες ἔτι καὶ νῦν διατελοῦσι πάντων μάλιστα ποθοῦντες ἐκεῖνον, ὡς ὠφελιμώτατον ὄντα πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν[21]. Ἐμοὶ μὲν δή, τοιοῦτος ὢν οἷον ἐγὼ διήγημαι[22], εὐσεβὴς μὲν οὕτως ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν[23], δίκαιος δὲ ὥστε βλάπτειν μὲν μηδὲ μικρὸν μηδένα, ὠφελεῖν δὲ τὰ μέγιστα τοὺς χρωμένους αὐτῷ[24], ἐγκρατὴς[25] δὲ ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος, φρόνιμος δὲ ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω μηδὲ ἄλλου προσδέεσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνῶσιν[26], ἱκανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα, ἱκανὸς

18. Cfr. ancora *Ap.*, 6, dove però viene formulata soltanto la seconda delle due ipotesi qui presentate. Da notare inoltre che, dal punto di vista del contenuto, tutto questo paragrafo presenta notevoli affinità anche con *Ap.*, 8.

19. Queste parole costituiscono palesemente una replica indiretta all'accusa di corrompere i giovani.

20. Questa affermazione verrà ripresa e fatta propria subito dopo da Senofonte in prima persona: vedi *infra*, § 11 e n. 21.

21. Il fatto che Socrate rendesse moralmente migliori quanti lo frequentavano costituisce, come abbiamo visto, un vero e proprio *Leitmotiv* dei *Memorabili* (cfr. in particolare I, 4, 1 e n. 6), che non poteva essere dimenticato nella parte conclusiva dell'opera. Riguardo alla cura della virtù (ἀρετῆς ἐπιμέλεια) vedi I, 2, 8 e n. 18; I, 7, 1 e n. 2.

22. A questa affermazione segue un elenco che ricapitola le virtù di Socrate, ampiamente illustrate nel corso dell'opera: al primo posto non può che figurare, anche in funzione apologetica, la *pietas*. Tutto il periodo, che assolve all'impegnativa funzione di fornire, a conclusione dell'opera, un ritratto complessivo di Socrate, si presenta molto elaborato dal punto di vista stilistico, con un'attenta ricerca di simmetrie e parallelismi da un lato e di studiate antitesi dall'altro.

peggiore e più triste?[18] [9] Se invece morirò ingiustamente, sarà una vergogna per coloro che ingiustamente mi hanno condannato a morte: se infatti è una vergogna commettere ingiustizia, come può non esserlo commettere una qualsiasi azione ingiustamente? Ma quale vergogna potrà mai ricadere su di me, se altri non sono capaci di decidere e di agire secondo giustizia nei miei confronti? [10] D'altra parte io vedo che anche gli uomini vissuti prima di noi hanno lasciato ai posteri una fama ben diversa, a seconda che siano stati artefici o vittime di ingiustizia. E so che anch'io, se pure ora muoio, otterrò dagli uomini un'attenzione ben diversa da coloro che mi hanno messo a morte: sono convinto, infatti, che sempre verrà attestato che io non ho mai commesso ingiustizia nei confronti di nessun uomo né mai l'ho reso peggiore[19], anzi ho sempre cercato di rendere migliori coloro che mi erano vicini»[20].

Così parlò a Ermogene e agli altri. [11] Tra quanti hanno conosciuto che uomo era Socrate, quelli che aspirano alla virtù continuano tutti a rimpiangerlo, ancora oggi, più di ogni altro, perché convinti che li aiutasse nel modo più efficace a prendersi cura della virtù[21]. Quanto a me, io l'ho descritto qual era[22]: pio, a tal punto da non fare nulla senza il consiglio degli dèi[23]; giusto, a tal punto da non recare a nessuno il benché minimo danno e da aiutare con i benefici più grandi quanti avevano a che fare con lui[24]; padrone di sé[25], a tal punto da non preferire mai ciò che è piacevole a ciò che è buono; intelligente, a tal punto da non sbagliare mai nel giudicare il meglio e il peggio, da non aver bisogno del giudizio altrui e da essere in grado di discernerli da solo[26]; capace di esprimere e di definire simili concetti, capace, inoltre, di sot-

23. Ancora una volta, nel capitolo conclusivo dell'opera, viene ribadita la fiducia di Socrate nella divinazione: in proposito vedi soprattutto IV, 3, 12 e n. 21.

24. L'utilità di Socrate per tutti coloro che lo frequentavano, un altro fondamentale *Leitmotiv* dei *Memorabili*, enunciata programmaticamente in apertura della sezione apomnemoneutica (cfr. I, 3, 1 e n. 1), non poteva non essere ribadita nella conclusione dell'opera, secondo il consueto modulo della *Ringkomposition*.

25. Sulla *enkrateia* di Socrate vedi soprattutto I, 2, 1 e n. 1.

26. Così abbiamo reso il greco αὐταρκής, che qui sta a indicare chi è autosufficiente dal punto di vista intellettuale: cfr. IV, 7, 1 e n. 2.

δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἁμαρτάνοντας ἐλέγξαι καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν[27], ἐδόκει τοιοῦτος εἶναι οἷος ἂν εἴη ἄριστός τε ἀνὴρ καὶ εὐδαιμονέστατος[28]. Εἰ δέ τῳ μὴ ἀρέσκει ταῦτα, παραβάλλων τὸ ἄλλων ἦθος πρὸς ταῦτα, οὕτω κρινέτω.

27. Così, in base allo specifico contesto, abbiamo reso il greco καλοκαγαθία, che qui è un mero sinonimo di ἀρετή: cfr. I, 6, 14 e n. 38. Da notare che, ancora una volta, il momento della confutazione, ovvero dell'*elenchos* viene presentato come nettamente distinto dai discorsi di tipo didattico volti a indirizzare gli interlocutori all'acquisizione della virtù: per questa distinzione vedi I, 4, 1 e n. 5. Per il significato che il verbo προτρέπω assume qui e in altri passi dei *Memorabili* (a eccezione di I, 4, 1) vedi I, 7, 1 e n. 2; *Introduzione*, n. 555.

28. L'eccellenza morale si riconferma come inseparabile dalla felicità: cfr. *supra*, § 3 e n. 7; § 6 e n. 14; vedi anche I, 6, 14 e n. 37.

toporre a esame gli altri, di confutarli quando sbagliavano e di indurli alla virtù e all'onestà[27]: mi sembrava dunque che fosse quale dovrebbe essere l'uomo perfettamente buono e felice[28]. E se qualcuno non condivide queste affermazioni, metta a confronto il carattere degli altri con queste sue qualità e poi giudichi.

INDICI

INDICE DEI NOMI

I nomi geografici e gli etnici sono in corsivo.

Achei II, 6, 11
Acumeno III, 13, 2
Agamennone III, 1, 4; 2, 1; 2, 2
Alcibiade I, 2, 12; 2, 24; 2, 39; 2, 40; 2, 41; 2, 42; 2, 46; 3, 8; 3, 10
Anassagora IV, 7, 6; 7, 7
Anfiarao III, 13, 3
Antifonte I, 6, 1; 6, 4; 6, 10; 6, 11; 6, 13; 6, 14; 6, 15
Antistene (discepolo di Socrate) II, 5, 1; 5, 2; 5, 3; III, 11, 17
Antistene (stratego ateniese) III, 4, 1; III, 4, 3; III, 4, 4
Apollodoro III, 11, 17
Archedemo II, 9, 4; 9, 5; 9, 6; 9, 7; 9, 8
Aristarco II, 7, 1; 7, 2; 7, 11; 7, 12
Aristippo II, 1, 1; 1, 4; 1, 6; 1, 7; 1, 8; 1, 11; 1, 13; 1, 18; 1, 34; III, 8, 1; 8, 2; 8, 4; 8, 6
Aristodemo I, 4, 2; 4, 10; 4, 11
Aristone III, 6, 1
Asclepio III, 13, 3
Asia II, 1, 10; III, 5, 11
Atene I, 2, 61; II, 3, 13; 9, 1; III, 5, 2; 11, 1; 13, 5; IV, 4, 3; 4, 5; 8, 5
Ateniesi I, 1, 1; 1, 20; 2, 14; 4, 15; III, 3, 13; 3, 14; 4, 1; 5, 2; 5, 3; 5, 4; 5, 10; 5, 12; 5, 13; 5, 15; 5, 18; 5, 20; 5, 27; 6, 15; 12, 1; 14, 7; IV, 2, 4; 2, 5
Attica II, 8, 1; III, 5, 4
Beoti III, 5, 2; 5, 4
Beozia III, 5, 4; 5, 25
Carmide III, 6, 1; 7, 1; 7, 5
Cartaginesi II, 1, 10
Cebete I, 2, 48; III, 11, 17
Cecrope III, 5, 10
Cherecrate I, 2, 48; II, 3, 1; 3, 5; 3, 6; 3, 8; 3, 9; 3, 10; 3, 11; 3, 14; 3, 17
Cherefonte I, 2, 48; II, 3, 1; 3, 6; 3, 10; 3, 14
Cheremone II, 7, 3; 7, 4
Circe I, 3, 7
Cirebo II, 7, 6
Clitone III, 10, 6; 10, 7
Collito (demo ateniese) II, 7, 6
Critobulo I, 3, 8; 3, 9; 3, 13; II, 6, 1; 6, 2; 6, 3; 6, 7; 6, 9; 6, 10; 6, 15; 6, 17; 6, 18; 6, 21; 6, 28; 6, 30; 6, 31; 6, 32; 6, 33; 6, 34; 6, 36; 6, 37; 6, 39
Critone I, 2, 48; 3, 8; II, 9, 1; 9, 2; 9, 4; 9, 5; 9, 6; 9, 7; 9, 8
Crizia I, 2, 12; 2, 24; 2, 29; 2, 30; 2, 31; 2, 33; 2, 36; 2, 37; 2, 38; 2, 39
Dedalo IV, 2, 33
Delfi IV, 2, 24; 3, 16
Delio (località della Beozia) III, 5, 4
Delo III, 3, 12; IV, 8, 2
Demea II, 7, 6
Diodoro II, 10, 1; 10, 5; 10, 6
Dionisodoro III, 1, 1
Egitto I, 4, 17
Elide IV, 4, 5

Epicarmo II, 1, 20
Epigene III, 12, 1
Era III, 10, 9; 11, 5; IV, 2, 9; 4, 8; 6, 12
Eracle I, 3, 12; II, 1, 21; 1, 23; 1, 26; 1, 27; 1, 29; 1, 33; 1, 34
Erasinide I, 1, 18
Eretteo III, 5, 10
Ermes I, 3, 7
Ermogene I, 2, 48; II, 10, 3; 10, 5; 10, 6; IV, 8, 4; 8, 5; 8, 6
Esiodo I, 2, 56; II, 1, 20
Europa II, 1, 10; III, 5, 11
Eutero II, 8, 1; 8, 5
Eutidemo I, 2, 29; 2, 30; IV, 2, 1; 2, 2; 2, 3; 2, 6; 2, 8; 2, 9; 2, 10; 2, 11; 2, 12; 2, 13; 2, 14; 2, 16; 2, 23; 2, 24; 2, 25; 2, 30; 2, 32; 2, 34; 2, 36; 2, 39; 2, 40; 3, 2; 3, 3; 3, 9; 3, 15; 3, 16; 5, 2; 5, 7; 5, 8; 5, 9; 5, 11; 6, 2; 6, 8; 6, 10
Fedonda I, 2, 48
Frigi II, 1, 10
Glaucone (fratello di Platone) III, 6, 1; 6, 2; 6, 3; 6, 4; 6, 5; 6, 7; 6, 11; 6, 12; 6, 13; 6, 15; 6, 16
Glaucone (padre di Carmide) III, 6, 1; 7, 1
Greci I, 4, 15; II, 1, 10
Grecia II, 1, 28; III, 5, 12; 6, 2; 7, 1; IV, 4, 16
Ippia IV, 4, 5; 4, 6; 4, 10; 4, 14; 4, 18; 4, 19; 4, 20; 4, 25
Ippocrate III, 5, 4
Ipponico IV, 8, 4
Lamprocle II, 2, 1; 2, 3; 2, 8
Lebedea (località della Beozia) III, 5, 4
Libia II, 1, 10
Libici II, 1, 10
Lica I, 2, 61
Licurgo IV, 4, 15
Lidi II, 1, 10
Macedonia III, 5, 11
Megaresi II, 7, 6
Melanippide I, 4, 3
Meleto IV, 4, 4; 8, 4
Menone II, 7, 6
Meoti II, 1, 10
Minosse IV, 2, 33
Misi III, 5, 26
Nausicide II, 7, 6
Nicerato II, 5, 2
Nicia II, 5, 2
Nicomachide III, 4, 1; 4, 2; 4, 4; 4, 7; 4, 10; 4, 12
Odisseo I, 2, 58; 3, 7; II, 6, 11; IV, 2, 33; 6, 15
Olimpia III, 12, 1; 13, 5
Omero I, 2, 58; 4, 3; II, 6, 11; III, 1, 4; 2, 1; 2, 2; IV, 2, 10; 6, 15
Palamede IV, 2, 33
Parrasio III, 10, 1
Peloponnesiaci III, 5, 4; 5, 10; 5, 11
Pericle I, 2, 40; 2, 41; 2, 42; 2, 43; 2, 44; 2, 45; 2, 46; II, 6, 13; III, 5, 1
Pericle il Giovane III, 5, 1; 5, 7; 5, 13; 5, 18; 5, 20; 5, 21; 5, 24; 5, 25; 5, 27
Persiani II, 1, 10
Pireo II, 7, 2
Pisidi III, 5, 26
Pistia III, 10, 9; 10, 10
Pizia I, 3, 1
Platone III, 6, 1
Policleto I, 4, 3
Procruste II, 1, 14
Prodico II, 1, 21; 1, 29; 1, 34
Scirone II, 1, 14
Sciti II, 1, 10; III, 9, 2
Senofonte I, 3, 8; 3, 9; 3, 10; 3, 12; 3, 13
Sicilia I, 4, 17

Simmia I, 2, 48; III, 11, 17
Sini II, 1, 14
Sirene II, 6, 11; 6, 31
Siri II, 1, 10
Socrate I, 1, 1; 1, 2; 1, 3; 1, 4; 1, 5; 1, 11; 1, 15; 1, 19; 1, 20; 2, 1; 2, 8; 2, 9; 2, 12; 2, 13; 2, 14; 2, 16; 2, 17; 2, 18; 2, 24; 2, 25; 2, 26; 2, 28; 2, 30; 2, 31; 2, 32; 2, 33; 2, 34; 2, 35; 2, 36; 2, 37; 2, 38; 2, 39; 2, 47; 2, 48; 2, 49; 2, 50; 2, 51; 2, 52; 2, 53; 2, 56; 2, 57; 2, 58; 2, 59; 2, 60; 2, 61; 2, 62; 3, 1; 3, 5; 3, 10; 3, 11; 3, 12; 3, 13; 3, 14; 4, 1; 4, 3; 4, 10; 4, 15; 4, 17; 6, 1; 6, 2; 6, 3; 6, 11; 6, 13; 6, 15; II, 1, 10; 1, 12; 1, 14; 1, 17; 1, 18; 2, 7; 2, 8; 2, 10; 2, 12; 3, 5; 3, 6; 3, 7; 3, 9; 3, 10; 3, 11; 3, 15; 3, 16; 3, 17; 5, 4; 6, 2; 6, 6; 6, 8; 6, 11; 6, 14; 6, 17; 6, 21; 6, 30; 6, 31; 6, 32; 6, 33; 6, 35; 6, 37; 6, 39; 7, 2; 7, 3; 7, 4; 7, 5; 7, 7; 7, 11; 7, 12; 7, 13; 8, 2; 8, 3; 8, 4; 8, 5; 9, 2; 9, 3; 10, 2; 10, 5; III, 1, 4; 1, 6; 1, 8; 1, 9; 1, 10; 1, 11; 3, 2; 3, 8; 3, 10; 3, 11; 4, 1; 4, 2; 4, 3; 4, 4; 4, 5; 4, 6; 4, 7; 4, 11; 5, 1; 5, 4; 5, 5; 5, 8; 5, 13; 5, 14; 5, 18; 5, 20; 5, 21; 5, 24; 5, 27; 5, 28; 6, 1; 6, 2; 6, 3; 6, 4; 6, 6; 6, 7; 6, 8; 6, 9; 6, 10; 6, 12; 6, 14; 7, 2; 7, 4; 7, 5; 7, 8; 8, 1; 8, 2; 8, 3; 8, 4; 8, 5; 10, 3; 10, 4; 10, 5; 10, 8; 10, 11; 10, 12; 10, 13; 10, 14; 10, 15; 11, 1; 11, 2; 11, 3; 11, 4; 11, 5; 11, 11; 11, 12; 11, 15; 11, 16; 11, 17; 12, 1; 13, 1; 14, 1; 14, 3; 14, 4; IV, 1, 1; 2, 1; 2, 2; 2, 3; 2, 6; 2, 8; 2, 9; 2, 10; 2, 11; 2, 12; 2, 13; 2, 15; 2, 18; 2, 19; 2, 23; 2, 24; 2, 30; 2, 31; 2, 32; 2, 33; 2, 34; 2, 36; 2, 39; 2, 40; 3, 10; 3, 12; 3, 15; 4, 5; 4, 6; 4, 7; 4, 11; 4, 12; 4, 13; 4, 14; 4, 15; 4, 18; 4, 20; 4, 22; 4, 24; 5, 8; 5, 11; 6, 1; 6, 13; 7, 1; 7, 8; 8, 1; 8, 4; 8, 5; 8, 6; 8, 11
Sofocle I, 4, 3
Sparta I, 2, 61; IV, 4, 15
Spartani III, 5, 4; 5, 15; 5, 16; 9, 2
Tebani III, 5, 2; 5, 4
Tebe III, 11, 17
Temistocle II, 6, 13; III, 6, 2; IV, 2, 2
Teodoro IV, 2, 10
Teodote III, 11, 1; 11, 2; 11, 3; 11, 4; 11, 5; 11, 10; 11, 15; 11, 16
Teseo III, 5, 10
Tessaglia I, 2, 24
Tolmide III, 5, 4
Traci III, 9, 2
Trasillo I, 1, 18
Zeus I, 2, 9; 2, 37; 2, 42; 3, 12; 4, 4; 4, 7; 4, 9; II, 1, 2; 1, 3; 2, 8; 2, 11; 2, 13; 5, 3; 6, 1; 6, 4; 6, 9; 6, 13; 6, 16; 6, 36; 7, 3; 7, 4; 7, 6; 7, 14; 8, 2; 10, 2; 10, 5; III, 1, 9; 1, 11; 3, 2; 3, 10; 3, 15; 4, 3; 4, 7; 6, 2; 6, 5; 6, 6; 6, 7; 6, 9; 6, 11; 6, 12; 8, 4; 8, 6; 8, 7; 10, 4; 10, 5; 10, 10; 11, 3; 11, 6; 11, 9; 11, 10; 11, 14; 11, 15; 11, 18; 13, 3; 13, 6; IV, 2, 8; 2, 10; 2, 11; 2, 12; 2, 17; 2, 18; 2, 21; 2, 24; 2, 31; 2, 32; 2, 33; 2, 34; 2, 35; 2, 37; 2, 38; 3, 3; 3, 8; 4, 9; 4, 10; 4, 14; 4, 18; 4, 22; 4, 23; 4, 24; 4, 25; 5, 4; 5, 5; 6, 2; 6, 6; 6, 9; 6, 10; 8, 5
Zeusi I, 4, 3

INDICE DELLE TAVOLE

Busto di Senofonte . . . *p.* 210

Testa in marmo di Alcibiade . . » 286

Miniatura araba raffigurante Socrate che discute di filosofia con i suoi discepoli . . . » 378

Erma in marmo di Socrate . . . » 472

Frontespizio delle *Opere di Senofonte* nella traduzione di Marc'Antonio Gandini . . » 572

INDICE DEL VOLUME

Introduzione *p.* 7

Nota bibliografica . » 211

Nota critica . » 235

MEMORABILI

Libro primo . » 258
Libro secondo . . . » 372
Libro terzo . . . » 488
Libro quarto . » 588

Indici

Indice dei nomi . » 681

Indice delle tavole » 685